كشف الأسرار

شرح المصنف على المنار

للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى ٧١٠ هـ

مع

شرح نور الأنوار على المنار

لمولانا حافظ شيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد
بن عبيد الله الحنفي الصديقي الميهوي
صاحب الشمس البازغة
المتوفى ١١٣٠ هـ

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

كشف الأسرار

شرح المصنف على المنار

للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى ٧١٠ هـ

مع

شرح نور الأنوار على المنار

لمولانا حافظ شيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد
بن عبيد الله الحنفي الصديقي الميهوي
صاحب الشمس البازغة
المتوفى ١١٣٠ هـ

الجزء الأول

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الله نور السموات والارض

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

أحمد الله ذا الحجة الباهرة، والعزة القاهرة، على نعمه العظام، ومننه الجسام، ما حلت الأرواح في الأجسام، وكلفنا بالشرائع والأحكام، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له، شهادة عبد شكر خبره، ولم يعرف إلهاً غيره، وأشهد أنّ محمداً من خير أرومة العرب مولداً، وأفضل جراثيمها محتداً، وأطولها نجاداً، وأرسخها في المكرمات أوتاداً، عبده ورسوله، أرسله حين كشف الشرك قناعه، وبسط الكفر باعه، ونصب الجهل رايته، وبلغ الغيّ غايته، فأيده أحسن تأييد، وأكد أمره أفضل تأكيد، حتى بلّغ الرسالة، وأوضح الدلالة، وعبد ربه حتى أتاه اليقين، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قال مولانا الشيخ الإمام، الصدر القرم الهمام، حافظ الملة والدين، ناصر

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

الحمد لله الذي جعل أصولَ الفقه مبنىً للشرائع والأحكام، وأساساً لعلم الحلال والحرام، وصيرّها موثقة بالبراهين والدلائل، وموشّحة بالحلي والشمائل، والصّلاة والسّلام على سيدنا محمد الذي أجرى هذه الرسوم إلى يوم الدين، وأيّد العلماء بالأيد المتين، ورفع درجاتهم في أعلى عليين، وشهد لهم بالفلاح واليقين، وعلى آله وأصحابه الهادين المهتدين، وتابعيهم وتبعهم من الائمة المجتهدين.

وبعد: فلما كان كتاب المنار أوجز كتب الأصول متناً وعبارة، وأشملها

الإسلام والمسلمين، وارث الأنبياء والمرسلين، مفتي الشرق والصين، أبو البركات عبد الله بن الإمام الأجل الكبير السعيد حميد الملة والدين أحمد بن محمود النسفي. لا زالت ربوع أبنية العلوم بلطائف براعته الرائعة معمورة، ورياض أبنية الحقائق بدقائق درايته البارعة مأنوسة. لما رأيت الهمم مائلة إلى علم أصول الفقه الذي هو من أجل العلوم الدينية، وأنفع في استخراج المطالب الجديدة، لاشتماله على المعقول والمسموع، ورأيت المحصلين ببخارى وغيرها من بلاد الإسلام، مائلين إلى أصول الفقه لفخر الإسلام وشمس الأئمة السرخسي، تغمدهما الله برحمته، فاختصرتهما بعد التماس الطالبين، ملتزماً إيراد جميع الأصول، مومياً إلى الدلائل والفروع، راعياً ترتيب فخر الإسلام إلا ما دعت الضرورة إليه، ولم أزد فيه شيئاً أجنبياً، إلا ما كان بالزيادة حرياً. ثم إن بعض المختلفة إلي لما تأملوا في مصادره وموارده وأمعنوا النظر في معاقده ومواقعه، أكثروا المعاودة إلي ملتمسين مني شرحاً كاشفاً لغوامضه، موضحاً معضلاته، نافعاً لما أغلق في أصول الفقه لفخر الإسلام، حاوياً زيادة ما أورد في منتخب المحصول لفخر الأنام فأجبتهم إلى ذلك

نكتاً ودراية، ولم يشتغل بحله أحد من الشراح الذين يوصفون بالبراعات، ولم يعصموا عن النسيان، فإن بعض الشروح مختصرة تخل بفهم المطالب، وبعضها مطولة مملة في درك المآرب، وقديماً كان يختلج في قلبي أن أشرحه شرحاً يحل ما به منغلقه، ويوضح مشكلاته، من غير تعرض للاعتراض والجواب، ولا ذكر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب، ولم يتفق لي ذلك إلى مدة لكثرة الأشغال في وضيق المجال، فإذا أنا وصلت إلى المدينة المنورة، والبلدة المكرمة، فقرأ علي الكتاب المذكور بعض خلاني، وخلص إخواني، من الطلبة المعتكفة بالحرم الشريف، والمسجد المنيف، فالتمسوا مني لهذا الأمر العظيم، والخطب الجسيم، وحثوا علي حثاً، ولم يتركوا لي عذراً، فشرعت في إسعاف مأمولهم، وإنجاح مسؤولهم، على حسب ما كان مستحضراً لي في الحال، من غير توجه إلى ما قيل

وسميته بكشف الأسرار في شرح المنار» وعلى الله أتوكل وبه أستعين، وهو حسبي ونعم الوكيل.

اعلم أنّ حكم الذهن بأمر على أمر، إنْ كان جازماً فجهلٌ إن لم يطابق، وتقليد إن طابق ولم يبث لموجب، وعلم لو كان لموجب عقلي، أو حسي، أو مركب منهما.

الأول: بديهي إن كفى تصور طرفيه لحصوله، وإلا فنظريٌ

الثاني: علم بالمحسوسات.

والثالث: بالمتواترات والحدسيات، والمجربات.

وإن لم يكن جازماً فشكٌ إن تساوى طرفاه، وإلا فالراجح ظن والمرجوح وهمٌ.

والعلم غنيٌ عن التعريف لأن كل أحد يعلم بوجوده ضرورة، فلو لم يكن

أو يقال، (وسميته بكتاب نور الأنوار في شرح المنار) والله الموفق في البداية والنهاية، وهو حسبي للسعادة والهداية، والمسؤول منه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قال المصنف رحمه الله بعدما تيمن بالتسمية (الحمد لله الذي هدانا إلى الصراط المستقيم) فتفسير قوله له الحمد لله واضح. وأما الهداية فكما قيل: الدلالة الموصلة إلى المطلوب، أو الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب. وأجمعوا على أنه إذا نسب إلى الله تعالى يراد به الأول، وإذا نسب إلى الرسول والقرآن يراد به الثاني، وقالوا أيضاً إنه إذا عدي، إلى المفعول الثاني بلا واسطة يراد به الأول، وإذا عدي إليه بواسطة إلى أو اللام يراد به الثاني. وههنا إن نظر إلى أنه منسوب إلى الله تعالى ينبغي أن يراد به الأول، وإن نظر إلى أنه عُدي بواسطة إلى ينبغي أن يراد به الثاني، فوجب أن يقدر، هدانا رسله، أو يقال: كلمة إلى مزيدة للتأكيد والتقوية. وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل. والصراط المستقيم:

العلم بحقيقة العلم ضروريا لم يكن هذا العلم ضروريا، وإن قيل: هو صفة ينجلي بها المذكور لمن قامت هي به، أو صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض.

ثم العلم النافع الرافع الذي ابتلينا به نوعان:

أحدهما: علم التوحيد والصفات، أي: علم الكلام، فأطلق اسم البعض على الكل وهو الأهم المقدم، فإن أول ما يجب على الإنسان معرفة الله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته، والإيمان بأنه واحد لا شريك له، موصوف بصفات الكمال، كالعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، وغيرها، منزه عن سمات النقص والزوال، كالجوهرية، والجسمية، والعرضية، والتبعض، والتمكن، ونحوها.

والأصل فيه التمسك بالكتاب والسنة، والتجانب عن الهوى والبدعة، كما كان عليه الصحابة، والتابعون، والسلف الصالحون، والأئمة الكبار، كأبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد، وعامة أصحابهم، بخلاف بشر المريسي ونحوه على ما سيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

هو الصراط الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير أن يكون فيه التفات إلى شعب اليمين والشمال، وهو الذي يكون معتدلاً بين الإفراط والتفريط، وهذا صادق على شريعة محمد ﷺ؛ لأنها متوسطة بين الإفراط الذي في دين موسى عليه السلام، والتفريط الذي في دين عيسى عليه السلام، وعلى عقائد السنة والجماعة؛ فإنها متوسطة بين الجبر والقدر، وبين الرفض والخروج، وبين التشبيه والتعطيل التي في غيرها، وعن طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقاً محضاً مفضياً إلى الجذب، ولا عقلاً صرفاً موصلاً إلى الإلحاد والفلسفة، نعوذ بالله منه. وفيه تلميح إلى قوله تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾

وقد صنف أبو حنيفة رحمه الله في ذلك كتاب «الفقه الأكبر»، واختيرت هذه التسمية لأن شرف العلم بقدر شرف المعلوم، وذكر فيه إثبات الصفات، أي: ذكر أنه تعالى عالمٌ قادرٌ وله العلم، والقدرة، وفيه إشارة إلى أنه من المثبتة لا من المعطلة كالفلاسفة والمعتزلة، وأن تقدير الخير والشر من الله تعالى، وأن ذلك كله بمشيئة الله تعالى، أي: الخير والشر بقضاء الله، وقدره، ومشيئته، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأن الأفعال كلها بخلق الله تعالى، وأن الأصلح لا يجب على الله تعالى بخلاف ما قالت المعتزلة: أنه عالم قادر بلا علم وقدرة، وأن المعاصي ليست بقضائه وقدره ومشيئته، وأن الاستطاعة سابقة على الفعل، وأن الأفعال الاختيارية بخلق العباد إياها، وأن الأصلح واجب على الله تعالى، وصنف كتاب «العالم والمتعلم»، وكتاب «الرسالة»، وقال: لا يكفر أحد بذنب، ولا يخرج به من الإيمان، ويترحم له، وإن مات بلا توبة يقال له: رحمه الله، وعاقبة أمره الجنة.

وقال الخوارج: من عصى صغيرة أو كبيرة يكفر، وقالت المعتزلة: مقترف

(والصلاة على من اختص بالخُلُق العظيم) تفسير الصلاة واضح. وقوله على من اختص كناية عن محمد ﷺ، تنبيهاً على أنّ كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الأذهان، حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف إلى غيره عليه السلام. والخلق: هو ملكة يصدر عنها الأفعال بسهولة. والخلق العظيم له على ما قالت عائشة: هو القرآن، يعني أنّ العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف. وقيل: هو الجود بالكونين والتوجه إلى خالقهما. وقيل: هو ما أشار إليه عليه السلام بقوله: «صل من قطعك، واعف عمّن ظلمك، وأحسن إلى من أساء إليك». والأصحُّ: أنّ الخلق العظيم: هو السلوك إلى ما يرضى عنه الله تعالى والخلق جميعاً. وهذا قريب جداً، وهو تلميح إلى قوله تعالى: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ وهو وإنْ لم يدل على الاختصاص، لكن لما كان في محل المدح اختص به.

(وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم) عطف على قوله: على من

الكبيرة يخرج من الإيمان ويبقى مخلداً في النيران، وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى في علم الأصول إماماً صادقاً، أي: إماماً متقناً محققاً كما كان في علم الفروع، فقد قال وكيع: فتح لأبي حنيفة رحمه الله في الفقه والكلام ما لم يفتح لغيره، وهو أبصر في علم أصول الدين وفروعه من غيره، وصح عن أبي يوسف أنه قال: ناظرت أبا حنيفة رحمه الله في مسألة خلق القرآن ستة أشهر فاتفق رأيي ورأيه: أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، وصح هذا عن محمد، قالوا: هذا منقول عنه بطريق الآحاد فلا يقال به اليوم لاشتهار القول منهم بأن لا تكفروا أهل قبلتكم وقد شرطوا هذا في طريقة السنة والجماعة، وذلك المسائل عن أصحابنا على أنهم لم يميلوا إلى الاعتزال، ولا إلى سائر الأهواء، وقد قالوا: من حلف ليمسن السماء، أو ليقلبن هذا الحجر ذهباً انعقدت يمينه وحنث عقيبها لتصور البر كرامة، وفيه رد قول المعتزلة في نفي الكرامة.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا آخذ من الغريم أو الوارث كفيلاً عما ثبت احتاط به بعض القضاة وهو ظلم فكشف عن مذهبه. أن المجتهد يخطئ ويصيب، لا كما تزعم المعتزلة: أن كل مجتهد مصيب، وقالوا: يصلح الفاسق قاضياً ونائباً وإماماً ووليا، وفيه رد قول المعتزلة والخوارج

وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: يكره أن يقول الرجل في دعائه أسألك بمعقد العز أو بمقعد العز من عرشك، لأن أحدهما من القعود وهو السكن، والآخر يوهم تعلق عزه بالعرش وأن عزه حادث لتعلقه بالمحدث، وفيه رد قول

مختص، وبالآل: أهل بيته أو عترته، أو كل مؤمن تقي، وهو الأنسب هنا؛ لأن المصنف لم يتعرض لذكر الأصحاب في الصلاة فكان الأولى هو التعميم، والدين هو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وهو يشمل العقائد والأعمال، ويطلق على كل دين، والإسلام هو الدين المخصوص لمحمد ﷺ، ولعل في وصفه بالقويم إشارة إليه لأن دين الإسلام هو الموصوف بالاستقامة.

الكرامية. وقالوا بحقية رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، وحقية عذاب القبر لمن شاء، وخلق الجنة والنار، خلافاً للمعتزلة فيها.

وقال أبو حنيفة رحمه الله لجهم: اخرج عني يا كافر لأنه قائل بحدوث علم الله تعالى وبأنه ليس بشيء ولا موجود، وبأن الجنة والنار لم تخلقا وتفنيان بعد. وقالوا: بحقية سائر أحكام الآخرة كالميزان، وقراءة الكتب، واستنطاق الجوارح، والأنهار، والأغلال، والسلاسل، كما نطق به الكتاب: ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ ﴿اقرأ كتابك﴾ ﴿اليوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم﴾ ﴿وحور عين﴾ ﴿تجري من تحتها الأنهار﴾ ﴿إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل﴾ والشفاعة والصراط والحوض كما نطق به السنة فعن أنس أنه قال: سألت النبي عليه السلام أن يشفع لي يوم القيامة فقال: أنا فاعل. فقلت: أنا فاعل، قلت: يا رسول الله فأين أطلبك؟ قال: اطلبني أول ما تطلبني على الصراط، قلت: يا رسول الله فإن لم ألقك على الصراط، قال: فاطلبني عند الميزان، قلت: فإن لم ألقك عند الميزان، قال: فاطلبني عند الحوض فإني لا أخطئ هذه الثلاثة المواطن، وقد أعرضت عن الدلائل في هذه المسائل تفادياً عن الاسهاب واعتماداً على ما أودعت في «العمدة».

وثانيها: علم الفقه، وأصوله.

فالفقه لغة: فهم غرض المتكلم من كلامه، واصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال.

والأصل هو المحتاج إليه، وقيل: ما ابتنى عليه غيره، فأصول الفقه، عبارة عن الأدلة، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام، من حيث الجملة لا من حيث التفصيل.

والأدلة هي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وقيل: حده لقباً العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وقيل: تمام الفقه بثلاثة أشياء: العلم بالمشروعات، والإتقان في

معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها، وضبط الأصول بفروعها، والعمل بذلك، ألا يرى أن الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾، وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما وغيره الحكمة بعلم الفقه، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ أي: بيان الفقه ومحاسن الشريعة، والحكمة هي: العلم والعمل لغة، فالحكيم: من عمل بعلمه. فأما من لم يعمل بعلمه فهو سفيه.

وموضع اشتقاق اسم الفقه يدل على أنه العلم مع العمل قال الشاعر:

أرسلت فيها قرماً ذا اقحام　　　طبّاً فقيهاً بذوات الإبلام

القرم: الفحل، ذا اقحام: ذا إيقاع نفسه في الشدة، فحل طب: حاذق بالضراب، الإبلام: بفتح الهمزة وكسرها، يقال: بالناقة بلمة شديدة إذا اشتدت ضبعتها، وأبلمت الناقة إذا ورم حياؤها من شدة الضبعة، فوصف القرم بالاقحام والطب، ثم أطلق عليه اسم الفقيه لعلمه بما يصلح للضراب وبما لا يصلح له والعمل به فدل أنه اسم لهما، فمن حوى هذه الجملة صار فقيهاً مطلقاً، وهو المراد بقوله عليه السلام: «ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد»، وقد ندب الله تعالى إليه بقوله: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم﴾ الآية فوصفهم بالانذار وهو الدعوة إلى العلم والعمل، والدعوة إنما تكون بما حصل من التفقه، فعلم أن الحاصل: هو العلم والعمل، وقال عليه السلام: «خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا»، وقال عليه السلام: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»، رواه ابن عباس رضي الله عنهما، ولشرفه وفر الله تعالى دواعي الخلق على طلبه، وكان العلماء به أرفع العلماء مكاناً، وأجلهم شأناً، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً، وأصحابنا رحمهم الله هم السابقون هذا الباب.

فأول من فرّع سراج الأمة أبو حنيفة رحمه الله، فانه ولد في عهد الصحابة

ثم اعلم انّ أصول الفقه له حدّ إضافي، وحد لقبي وغاية، وموضوع.

رضي الله عنهم، ولقي ستة منهم كأنس بن مالك، وعبد الله بن الحارث بن جزء، وعبد الله بن أنيس، وعبد الله بن أبي أوفى، وواثلة بن الاسقع، ومعقل بن يسار، وفي جابر بن عبد الله اختلاف، ونشأ في التابعين وأفتى معهم، ثم أصحابه رحمهم الله تعالى، وقد قال الشافعي رحمه الله: الناس كلهم عيال أبي حنيفة في الفقه، ولهم الرتبة العليا، والدرجة القصوى في علم الشريعة، وهم الربانيون في علم الكتاب، والسنة وملازمة القدوة أي: يقتدون بالصحابة في اخذ الأحكام أوّلاً من الكتاب، ثم من السنة، ثم من الاجماع، ثم من القياس، وهم أصحاب الحديث والمعاني أما المعاني: فقد سلم لهم العلماء حتى سموا أهل الرأي وهو اسم للفقه الذي بينا وهم أولى بالحديث أيضاً فانهم جوّزوا نسخ الكتاب بالسنة، وقدموا المرسل وهو: أن يقول: قال رسول الله عليه السلام من لم يعاصره على الرأي لقوة منزلة السنة عندهم، ومن ردّ المراسيل فقد رد كثيراً من السنة وعمل بالفرع أي: بالقياس فتعطيل الأصل أي: السنة، والعمل به على وجه يغيرها باطل، فالظنك في هذا، وقدّموا رواية المجهول وهو: من لم يعرف إلا بحديث أو حديثين على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس لاحتمال السماع والتوقيف، وخالفنا الشافعي في الكل، وقال محمد رحمه الله: لا يستقيم الحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى إن من أتقن أحدهما دون الآخر لا يصلح للقضاء والفتوى، فان المحدث غير الفقيه يغلط كثيراً، فقد روي عن محمد بن اسماعيل صاحب «الصحيح» أنه استفتى في صبيين شربا من لبن شاة فأفتى بثبوت الحرمة بينهما وأخرج به من بخارى، إذ الأختية تتبع الأمية، والبهيمة لا تصلح أما للآدمي وكذا الفقيه غير المحدّث ربما يستعمل القياس في موضع النص كما لو أكل الصائم ناسياً فمن لم يعرف النص

ولّما لم يذكره المصنف طويناه على غرّة ولكنّ لا بدّ ههنا من ان يعلم أنّ علم أصول الفقه علم يبحث فيه عن إثبات الأدلة للأحكام.

فموضوعه: على المختار هو الأدلة والأحكام جميعاً، الأول من حيث إنه

الوارد فيه يفتي بالفساد، فإن القياس: أن يفسد صومه لوجود ما يضاده والشيء لا يبقى مع ما يضاده، وإنما نفيناه بالحديث.

ولنشرع الآن بما ذكرت في «المنار»:

(اعلم: أن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والأصل الرابع القياس).

أي: أصول الأحكام المشروعة، فالشرع: مصدرٌ بمعنى المفعول، والأصل والفرع من الإضافيات فيصلح أن يكون الشيء أصلاً باعتبارٍ وفرعاً باعتبار.

وهذا النوع من العلم أصل نظراً إلى الفروع لابتنائها عليه إذ الحكم في الفرع إما أن يثبت بالكتاب، وهو إما أن يكون أمراً، أو نهياً، أو خاصاً، أو عاماً، أو حقيقة، أو مجازاً، أو صريحاً، أو كناية، أو ظاهراً، أو نصاً، أو مفسراً، أو محكماً، وذا قد يكون بالعبارة، أو بالإشارة، أو بالاقتضاء، أو بالدلالة.

أو بالسنة، وهي لا تخلو عن هذه الوجوه، وعن أخر تختص هي بها كما سيمر عليك.

أو بالإجماع، وهو على أقسام، وفيه من الخلاف ما فيه.

مثبت، والثاني من حيث إنه مثبت. والمصنف ذكر أحوال الأدلة في صدر الكتاب، وأحوال الأحكام في آخره بعد الفراغ عنها فقال رحمه الله: (اعلم أنّ أصولَ الشرع ثلاثة). والأصول: جمع أصل وهو: ما يبتني عليه غيره، والمراد بها ههنا: الأدلة. والشرع إن كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد، أي: الأدلة التي نصبها الشارع دليلاً، وإن كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس، أي: أدلة الأحكام المشروعة. والأولى أن يكون الشرع اسماً للدين فلا يحتاج إلى التأويل. وإنما لم يقل أصول الفقه؛ لأنّ هذه الأصول كما أنّها أصول الفقه، فكذلك هي أصول الكلام أيضاً.

أو بالقياس، وله شرائط مختلف فيها، ومتفق عليها.

وسنأتيك عن مجموعها فلا بد من معرفة هذه الأشياء أولاً ليستدل بها فرع نظراً إلى الكلام لابتنائه عليه؛ لتوقف معرفة هذه الأصول على معرفة الباري وصفاته، وصدق المبلغ وغير ذلك.

(س) القياس إن كان أصلاً فهلا قلت: أربعة، وإلا فلم قلت: والأصل الرابع؟.

(ج) هو أصل نظراً إليها فإنا نضيف الحكم في الفرع إليه، وليس بأصل حقيقة، إذ لا مدخل للرأي في إثبات الأحكام؛ فهو مفوّض إليه تعالى ولا يشرك في حكمه أحداً، بل هو فرع لهذه الثلاثة إما مستنبط من الكتاب: كحرمة الإتيان في الأدبار بعلة الأذى قياساً على الحيض، أو من السنة: كما عرف في الأشياء الستة، أو من الإجماع: كاعتبار الوطء الحرام بالحلال في حرمة المصاهرة فروعي الجانبان بهذا الطريق.

ولأن أثر الثلاثة في إثبات أصل الحكم وأثره في تغير وصفه من الخصوص إلى العموم، فكان أصلاً لوصف الحكم، والثلاثة أصل لأصل الحكم، فانحطت رتبته ضرورة.

ولأن القياس ليس بقطعيٍّ بخلاف الثلاثة، ولهذا صير إليه عند العجز عنها فأفرد بالذكر ليتميز الظني عن القطعي.

(س) العام المخصوص أو الآية المؤولة أو الخبر الواحد أو الإجماع المنقول

(الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة) بدل من ثلاثة، أو بيان له، والمراد من الكتاب: بعض الكتاب، وهو مقدار خمسمائة آية لأنه أصل الشرع، والباقي قصص ونحوها. وهكذا المراد من السنة: بعضها، وهو مقدار ثلاثة آلاف على ما قالوا والمراد بإجماع الأمة إجماع أمة محمد ﷺ لشرافتها وكرامتها، سواء كان إجماع أهل المدينة، أو إجماع عترة الرسول، أو إجماع الصحابة، أو نحوهم

إثباتها بالآحاد ليس بقطعي، والقياس بعلة منصوصة قطعي.

(ج) الأصل في الثلاثة القطع، وعدمه بالعارض، والأمر القياس بالعكس، فاختلفا باعتبار الأصل.

(س) التقسيم مستدرك فالإجماع لا بد له من سبب داعٍ، وذا إما الكتاب، أو السنة، أو القياس.

(ج) العلم الحاصل بالإجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعي فهو قطعي عند وجود شرائطه، وخبر الواحد أو القياس لا يوجب العلم قطعاً، وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل، على أن الإجماع عند البعض قد يكون بلا سبب داعٍ بأن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً فيهم فيوفقهم لاختيار الصواب، وإنما انحصرت فيها لأن المستدل لا يخلو إما أن يستدل بالوحي وهو: إما متلو وهو الكتاب، أو غيره وهو السنة أو بغيره وهو: إما اجتهاد، وذا: إما اجتهاد جميع المجتهدين وهو: الإجماع، أو البعض وهو القياس، أو غيره وهو: بعقل أو تقليد وهما معارضان بالمثل.

(والأصل الرابع: القياس) أي الأصل الرابع بعد الثلاثة للأحكام الشرعية.

هو القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة. وكان ينبغي أن يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الإسلام وغيره ليخرج القياس الشبهي والعقلي، ولكنه اكتفى بالشهرة. فنظير القياس المستنبط من الكتاب: قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء في حال الحيض بعلة الأذى المستفادة من قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾.

ونظير القياس المستنبط من السنة: قياس حرمة تفاضل الجص والنورة بعلة القدر والجنس، على حرمة الأشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلاً بمثل، يداً بيد، والفضل ربا».

(س) قد يثبت الحكم بشرائع مَن قبلنا، وبالتعامل، وبقول الصحابي، وبالاستصحاب، على قول، فكانت ثمانية.

(ج) شرائع مَن قبلنا إنما يلزمنا إذا قص الله تعالى أو رسوله بلا إنكار، فكانت ملحقة بالكتاب أو السنة، والتعامل بالإجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع، والاستصحاب بالقياس، فلذا كسرته على أربعة أبواب:
الأول: في الكتاب، الثاني: في السنة، الثالث: في الإجماع، الرابع: في القياس.
وقدّم الكتاب لأنه الأصل في ثبوت الأحكام والرسول يُخبر عن الله تعالى أنه حكم بهذا، ولأن قوله عليه السلام إنما صار حجة بالكتاب وكذا الباقيان.

ونظير القياس المستنبط من الإجماع: قياس حرمة أم المزنية على حرمة أم أمته التي وطئها المستفادة من الإجماع بعلة الجزئية والبعضية.
وإنما أورد بهذا النمط ولم يقل: إنّ أصول الشرع أربعة: الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، ليكون تنبيهاً على أنّ الأصول الأول قطعية، والقياس ظني، وهذا باعتبار الأغلب والأكثر، وإلاّ فالعام المخصوص منه البعض، وخبر الواحد ظني، والقياس بعلة منصوصة قطعي، ولأنه لو قال: والأصل، كان ردّاً على منكري القياس قصداً وصريحاً، ولو قال: الرابع، كان دالاً على أنّ مرتبته بعد الأصول الثلاثة فما دام كان الحكم موجوداً في واحد من الثلاثة لم يحتج إلى القياس، ثم لا بأس أن تكون هذه الأصول فروعاً لشيء آخر؛ لأنها كلها أصول بالنسبة إلى الحكم، فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والإجماع فرع للداعي، والقياس فرع للثلاثة.

ووجه الحصر في هذه الأربع أنّ المستدل لا يخلو: إما أنْ يتمسك بالوحي، أو غيره والوحي: إما متلوّ وهو الكتاب، أو غيره وهو السنة، وغير الوحي إن كان قول الكل فالإجماع، وإلاّ فالقياس.

وأما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة، وتعامل الناس ملحق

باب الكتاب

(هو القرآن المنزّل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلاً متواتراً بلا شبهة).

بالإجماع، وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس، وفيما لا يعقل ملحق بالسنة، والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس.

ثم فصل المصنف رحمه الله الأصول الأربعة فقدم الكتاب وقال:

(أما الكتاب: فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام) وهذا تعريف للكل الكتاب. واللّام فيه للعهد، والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي كان مضافاً إليه للبعض. والقرآن إن كان علماً كما هو المشهور، فهو تعريف لفظي. وابتداء التعريف الحقيقي من قوله: المنزل الخ... وإن كان بمعنى المقروء أو بمعنى المقرون، فهو جنس له وما بعده فصل بلا تكلف. فالمنزل: احتراز عن الكتب الغير السماوية. وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية. والمنزل يجوز أن يقرأ بالتخفيف أي: المنزل دفعة واحدة، لأنّ القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا أوّلاً، ثم نزل نجماً نجماً، وآية آية، بحسب المصالح أو الحوائج إليه عليه السلام، أو لأنّه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة، ويجوز أنْ يقرأ بالتشديد، لأنّ نزوله في الواقع

اخرج «المكتوب في المصاحف» وحياً غير متلو لدخوله تحت المنزل، «والنقل المتواتر» القراءات التي ثبتت بالآحاد كقراءة أبيّ رضي الله عنه: «فعدة من أيام أخر متتابعات» لأن ما دون المتواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يوجب الإيقان، وكتاب الله تعالى ما أوجب اليقين، لأنه أصل الدين، وبه ثبت الرسالة، وقامت الحجة على الضلالة، ولهذا لم يشترط التتابع في قضاء رمضان لإفضائه إلى الزيادة على النص بخبر الواحد بخلاف قراءة ابن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» لأنها مشهورة فيجوز الزيادة بها، و «بلا شبهة» عن هذه القراءة إذ المشهور آحاد الأصل متواتر الفرع، حتى قال به أحد قسمي المتواتر ويزاد بمثله على الكتاب وهي نسخ.

(س) فالتسمية كتبت في المصاحف ونقلت متواتراً ثم لم تجعل آية من القرآن.

(ج) الصحيح أنها آية من القرآن وليست من أول سورة بل هي للفصل

كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة. (المكتوب في المصاحف) صفة ثانية للقرآن. ومعنى المكتوب المثبت؛ لأن المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى، وإنما هما مثبتان في المصاحف، فاللفظ مثبت حقيقة، والمعنى مثبت تقديراً. واللام في المصحف للجنس، ولا يضر تعميمه لغير القرآن؛ لأن القيد الأخير يخرجه، أو للعهد، والمعهود هو مصاحف القراء السبعة، وهو متعارف بين الناس لا يحتاج إلى أن يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور. ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى: ﴿الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله والله عزيز حكيم﴾، وعن قراءة أبيّ ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة. (المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة) صفة ثالثة للقرآن، أي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلاً متواتراً متوالياً بلا شبهة في نقله. واحترز بقوله: متواتراً عما نقل بطريق الآحاد كقراءة أبيّ في قضاء رمضان: «فعدة من أيام أخر متتابعات»، وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن

بين السور وللتبدأ تبركاً بها، ولهذا كره للمحدث قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن، ولم تجز فرض القراءة بها عند أبي حنيفة رحمه الله لاختلاف العلماء في كونها آية منه، وأدنى درجات الاختلاف المعتبر إيراث الشبهة وما كان فرضاً لا يتأدى بما فيه شبهة.

(س) لم يوجد النقل المتواتر في حق من سمع من النبي عليه السلام.

(ج) شرطيته لثبوته في حقنا لا في نفس الأمر فثبوته في حقه عليه السلام بدونه فيثبت في حقهم بسماعه منه عليه السلام، وقول من قال وقولهم: ما نقل بين دفتي المصاحف تواتراً حداً للشيء بما يتوقف عليه إذ وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن ضعيف لما أشرنا إليه، وقد وقع فيها أي حيث قال: الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه، فحاله بما هو أخفى منه وبما يتوقف معرفته على معرفته.

(س) شرطتم التتابع بقراءة ابن مسعود في الكفارة فجعلتموه قرآناً في حق العمل له ولم يوجد النقل المتواتر وأبيتم الجهر بالتسمية مع النقل المتواتر.

مسعود في حد السرقة، «فاقطعوا أيمانهما» وفي كفارة اليمين. «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». وقوله: بلا شبهة تأكيد على مذهب الجمهور؛ لأنّ كل ما يكون متواتراً يكون بلا شبهة وعند الخصّاف هو احتراز عن المشهور؛ لأنّ المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة وهذا كله على تقدير أنْ يكون اللام في المصاحف للجنس. وأمّا إذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير المتواترة كلّها بقوله في المصاحف، ويكون قوله: المنقول عنه الخ بياناً للواقع. وقيل: قوله: بلا شبهة احتراز عن التسمية؛ لأنّ فيها شبهة، ولذا لم يكفر جاحدها، ولم يجز الاكتفاء بها في الصلاة، ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء. والأصح: أنّها من القرآن، وإنّما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة، وإنّما لم يجز الاكتفاء بها في الصلاة لعدم كونها آية تامة عند البعض، وإنّما يجوز التلاوة للجنب وأخويه بقصد التبرك لا بقصد التلاوة. (وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً) تمهيد لتقسيمه بعد بيان

(ج) ليس من ضرورة كونه من القرآن وجوب الجهر بها فالفاتحة لم يجهر بها في الأخريين وما جعلنا تلك الزيادة قرآناً بقراءته من حملناها كخبر رواه عن رسول الله عليه السلام لعلمنا أنه ما قرأها قرآناً إلا سماعاً من رسول الله عليه السلام فلما لم تثبت قرآناً لفوت شرطه بقي خبراً وخبره مقبول في وجوب العمل به فيضعف به زعم من استضعفه وجعله بيناً لما اعتقده مذهباً فقد جل منصبه عن أن يجعل مذهبه قرآناً، وقوله: وما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون لا يجوز العمل به. قلنا: هذه مغالطة بل هو متردد بين أن يكون قرآناً أو خبراً فيجب العمل به.

(وهو اسم للنظم والمعنى) عند الجمهور إذ الإعجاز فيهما لتعلقه بالبلاغة والفصاحة، وقد وصف بالعربي في غير موضع من التنزيل، والمراد به نظمه، وهو الصحيح من قول أبي حنيفة رحمه الله لكنه يدعي أن النظم غير لازم في حق المصلي إذ لا يراد بالنظم إلا الإعجاز، وأما المعاني فيقع بها الإعجاز ويقوم بها الأحكام ويحصل بها معنى المناجاة فأسقط فرضية النظم في حق الصلاة خاصة رخصة في قوله، وإن روي رجوعه إلى قولهما وعليه الاعتماد، لأنها ليست بحالة إعجاز حتى لو كتب مصحفاً بالفارسية أو واظب على القراءة بها يمنع عنه ويحسب

تعريفه، يعني أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً، لا أنه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالإنزال والكتابة والنقل، ولا أنه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية في الصلاة مع القدرة على النظم العربي، وذلك لأن الأوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديراً أو جواز الصلاة بالفارسية إنما هو لعذر حكمي، وهو أن حالة الصلاة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ بمثله لا يقدر عليه، أو لأنه إن اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه إلى حسن البلاغة والبراعة، ويلتذ بالأسجاع والفواصل، ولم يخلص الحضور مع الله تعالى، بل يكون هذا النظم حجاباً بينه وبين الله تعالى، وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى مستغرقاً في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت إلا إلى الذات، فلا طعن عليه في أنه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي إلى الزندقة أو الجنون، وهذا كالتصديق مع الإقرار فالأول ركن أصلي، حتى لو ثبت

تبدل بقلبه كان كفراً، والإقرار ركن زائد عند الفقهاء وشرط لإجراء الأحكام عند المتكلمين حتى لو تبدل بقلبه بعذر الإكراه لم يعدّ كفراً ومن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمناً ومن لم يجد وقتاً يتمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق كان مؤمناً.

(س) لو كان السقوط رخصة لخص العذر كالإقرار.

(ج) رخصة الإسقاط لا تختص بالعذر كالمسح على الخف، وحرمة مس للجنب، ووجوب السجدة عنده كالاحتياط لقيام الركن الأصلي.

(وإنّما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى وهي أربعة أقسام) فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع دون القصص والأمثال والمواعظ والحكم فهو بحر لا يدرك مداه ولا يعرف منتهاه.

المنزل؟ وأما فيما سوى الصلاة فهو يراعي جانبيها جميعاً وإنّما أطلق النظم مكان اللفظ، رعاية للأدب؛ لأنّ النظم في اللغة: جمع اللؤلؤ في السلك، واللفظ هو الرمي، وإن كان النظم يطلق في العرف على الشعر أيضاً. وينبغي أن يعلم أنّ النظم إشارة إلى الكلام اللفظي، والمعنى إلى الكلام النفسي، ولكنّ المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم؛ لأنّه عبارة عن قصة يوسف وإخوته، وعن فرعون وغرقه مثلاً، وكل ذلك حادث. ثم هو دالّ على أمر الله تعالى، ونهيه، وحكمه، وخبره، وهو قديم بلا ريب عندنا، فتنبه له.

(وإنّما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسامها) شروع في تقسيماته أي: إنّما تعرف أحكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى، فالأقسام بمعنى التقسيمات، لأنّ ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم أقسام، لا أنّ الكل أقسام متباينة بنفسها، بل تجتمع أقسام تقسيم مع أقسام تقسيم آخر، وإنّما قال: أقسامهما، ولم يقل: أقسامه تنبيهاً على أنّ منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعاً. فبعضهم: على أنّ التقسيمات الثلاثة الأول للنظم، والرابع للمعنى. وبعضهم: على أنّ الدلالة والاقتضاء للمعنى، والبواقي للنظم، والأصحّ: أنّه في كل قسم يراعى النظم مع دلالته على المعنى. (وذلك أربعة..)

(أ - في وجوه النظم لغة وصيغة) أي: مادة وهيئة.

(وهي أربعة: الخاصّ، والعامّ، والمشترك، والمؤوّل) لأن اللفظ إن وضع لمعنى واحد فخاص، أو لأكثر فإن شمل الكل فعام وإلا فمشترك إن لم يترجح واحد بالرأي، وإن ترجح فمؤوّل.

أي: المذكور فيما قبل وهو التقسيمات أربعة تقسيمات. وتحت كل تقسيم منها أقسام عديدة كما سيأتي وذلك لأنّ البحث فيه إمّا أنْ يكون عن المعنى، وهو التقسيم الرابع، أو عن اللفظ، فإمّا بحسب استعماله، وهو التقسيم الثالث، أو بحسب دلالته، فإنْ أعتبر فيها الظهور والخفاء، فهو الثاني، وإلاّ فهو الأول.

(الأوّل: في وجوه النظم صيغة ولغة) يعني أنّ التقسيم الأوّل في طرق النظم من حيث الصيغة واللغة، والطرق: هي الأنواع والأصناف، والصيغة: هي الهيئة واللغة، وإن كان يشمل المادة والهيئة كليهما، لكن أريد به ههنا المادة للمقابلة، فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع، فكأنّه قال الأول، في أنواع النظم من حيث الوضع أي من حيث إنّه وضع لمعنى واحد أو أكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره، وإنّما قدّم الصيغة على اللغة؛ لأنّ للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الأغلب.

(وهي أربعة الخاص، والعام، والمشترك، والمؤول) لأنّ اللفظ إمّا أنّ يدلّ على معنى واحد أو أكثر، فإنْ كان الأول فإمّا أنْ يدل على الانفراد عن الأفراد فهو الخاص، أو أن يدل مع الاشتراك بين الأفراد فهو العام، وإن كان الثاني فإمّا أنْ يترجح أحد معانيه بالتأويل فهو المؤوّل، وإلاّ فهو المشترك. فالمؤوّل في الحقيقة إنّما هو من أقسام المشترك الذي دل صيغة ولغة، وإن كان مفهوماً فعل التأويل الذي من شأن المجتهد.

(وب ـ في وجوه البيان بذلك النظم) أي: كيف يظهر المعنى بالنظم جلياً أم خفياً، والجلي مسوق محتمل للتخصيص، والمجاز أو لا محتمل للنسخ أو لا والخفي على هذا كما سيأتيك.

(وهي أربعة أيضاً: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، وهذه الأربعة أربعة تقابلها وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه) لأن اللفظ إن ظهر مراده فإما أن يكون مسوقاً أم لا ف(ب) ظاهر و(أ) إما أن يحتمل التخصيص والتأويل أم لا، ف(أ) نص، و(ب) إما أن يقبل النسخ أو لا ف(أ) مفسر و(ب) محكم وإن لم يظهر مراده فإما أن ينال بمجرد الطلب أو لا ف(أ) خفي

(والثاني: في وجوه البيان بذلك النظم) أي التقسيم الثاني: في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول من الخاص، والعام، أي: كيف يظهر المعنى من النظم مسوقاً أو غير مسوق، محتملاً التأويل أو لا، وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلاً أو كاملاً.

(وهي أربعة أيضاً: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم) لأنه إن ظهر معناه فإما أن يحتمل التأويل أو لا، فإن احتمله فإن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر، وإلا فهو النص. وإن لم يحتمله فإن قبل النسخ فهو المفسر، وإلا فهو المحكم، فهذه الأقسام كلها بعضها أولى من بعض، فيوجد الأدنى في الأعلى، ولا تباين بينها، وإنما التباين بحسب الاعتبار، بخلاف الخاص مع العام، والمشترك، فإنها متنافية بنفسها، فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الأول، وذكر في الثاني فقط فقال: (ولهذه الأربعة أربعة تقابلها) أي لهذه الأقسام الأربعة للظهور أقسام أربعة أخر تقابلها في الخفاء، فكما أن في الأول بعضها أولى من بعض في الظهور، كذلك في المقابل بعضها أولى من بعض في الخفاء، فيوجد الأدنى في الأعلى، (وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه) لأنه إن خفي معناه فإما أن يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي، أو بنفس الصيغة فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل وإن لم يمكن فإن كان البيان مرجواً من جانب المتكلم فهو المجمل، وإلا

والثاني إما أن ينال بالتأمل بعد الطلب أو لا فـ (أ) مشكل والثاني إما أن يدرك بيانه من المجمل أو لا فـ (أ) مجمل و (ب) متشابه وبهذا عرف حدّ كل واحد منها إذ الأقسام الصحيحة إنّما تتخصص باعتبار ما تتميز به عن أخواتها وذا يصلح أن يكون فصلاً لها.

(و (ج) في وجوه استعمال ذلك النظم وهو أربعة أيضاً: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية) لأن اللفظ إما أن يستعمل في موضعه الأصلي، أو في غير موضعه الأصلي لمناسبة بينهما فـ (أ) الحقيقة، و (ب) المجاز، ثم كل واحد منهما إما أن يستعمل في باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح معناه وهو الصريح، أو استعمل مع استتار معناه وهو الكناية، فالحاصل: أن القسم الثاني في نفس البيان والثالث في كيفية استعمال الألفاظ في باب البيان.

فهو المتشابه. وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام، كما أنّ التقسيم الأول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر.

(والثالث: في وجوه استعمال ذلك النظم) أي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقاً، من أنه استعمل في معناه الموضوع له أو غيره، أو استعمل مع انكشاف معناه أو استتاره، (وهي أربعة أيضاً: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية) لأنه إن استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة، أو في غير الموضوع له فمجاز، ثم كل منهما إن استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح وإلّا فهو الكناية. فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز، ولهذا قال فخر الإسلام: والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان، فجعل الحقيقة والمجاز راجعاً إلى الاستعمال، والصريح والكناية راجعا إلى الجريان، وجعل صاحب التوضيح كلاً من الصريح والكناية قسماً من الحقيقة والمجاز.

(والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو أربعة أيضاً: الاستدلال بعبارة النص، وبإشارته، وبدلالته، وباقتضائه) لأن المستدل إن استدل بمنظومه فإن كان مسوقاً فعبارة، وإلا فإشارة، فإن لم يستدل بمنظومه، فإن استدل بمعناه اللغوي فدلالة وإن لم يستدل بهذا وإن استدل بما يفتقر إليه النص عقلاً أو شرعاً فاقتضاء، وإلا فهو من الاستدلالات الفاسدة التي تجيء إن شاء الله تعالى.

(وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضاً: معرفة مواضعها، ومعانيها، وترتيبها، وأحكامها) أي … في اللغة ما معناه؟ وفي أي موضع يستعمل لغة؟ وفي الشريعة ماذا يراد به لوقوع التعبير أو انتقل في

(والرابع: في معرفة وجوه الوقوف على المراد) أي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم، وهو وإن كان في الظاهر من صفات المجتهد، لكنه يؤول إلى حال المعنى، وبواسطته إلى اللفظ، ولذا قيل إن هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ (وهي أربعة أيضاً: الاستدلال بعبارة النص، وبإشارته، وبدلالته، وباقتضائه) لأن المستدل إن استدل بالنظم فإن كان مسوقاً فهو عبارة النص، وإلا فإشارة النص، وإن لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فإن كان مفهوماً منه بحسب اللغة فهو دلالة النص، وإلا فإن توقف عليه صحة النظم شرعاً أو عقلاً فهو اقتضاء النص وإن لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

(وبعد معرفة هذه الأقسام قسم خامس يشمل الكل) أي بعد معرفة هذه الأقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الأربعة، تقسيم خامس يشمل كلاً من العشرين. (وهو أربعة أيضاً: معرفة مواضعها، ومعانيها، وترتيبها، وأحكامها) أي هذا التقسيم أربعة أقسام أيضاً معرفة مواضعها أي مآخذ اشتقاق هذه الأقسام، وهو أن لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد، وأن العام مشتق من العموم وهو الشمول، وقس عليه. ومعانيها، أي: المفهومات الاصطلاحية

بعض الألفاظ بورود الشرع؟ وعند التعارض أيها أولى؟ وما الحكم الثابت المطلوب بها؟ فبلغت الأقسام ثمانين، وكذا السنة تنقسم على هذه الأقسام الخمسة والثمانين.

والتصرف في الكلام على نوعين تصرف في النظم وتصرف في المعنى والأول مقدم على الثاني طبعاً فقدم وضعاً، ثم الاستعمال مرتب على ذلك ثم الاستدلال مبني.

بيان القسم الأول

(أما الخاص: فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) واحترز بالمعلوم عن المشترك فإنه وضع بإزاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الإبهام على قول.

وهي: أن الخاص في الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، والعام هو ما انتظم جمعاً من المسميات. وترتيبها أي معرفة أن أيها يقدم عند التعارض، مثلاً إذا تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر وأحكامها أي أن أيها قطعي، وأيها ظني، وأيها واجب التوقف، فالخاص قطعي، والعام المخصوص ظني، والمتشابه واجب التوقف، فإذا ضربت هذه الأقسام في العشرين تصير الأقسام ثمانين، والتقسيمات خمسة، وهذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسيماً للقرآن بل تقسيم لأقسام أقسام القرآن، وموقوف عليه لتحقيقها، ولهذا لم يذكره الجمهور، وإنما هو اخترع فخر الإسلام وتبعه المصنف رحمه الله، ولكن فخر الإسلام لما ذكر هذا التقسيم في أول الكتاب سلك في آخره على سننه فذكر كلاً من المواضع والمعاني والترتيب والأحكام في كل من الأقسام والمصنف رحمه الله إنما ذكر المعاني والأحكام فقط، ولم يذكر المواضع أصلاً، وذكر الترتيب في بعض الأقسام فقط. ثم لما فرغ المصنف عن بيان إجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الأقسام فقال: ((أما الخاص: فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) فقوله: كل لفظ بمنزلة الجنس لكل المعطل والدال كالمستعمل. فقوله: وضع لمعنى يخرج المهمل. وقوله: معلوم إن كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك، لأنه غير معلوم المراد، وإن كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه. ويخرج من قوله: على الانفراد لأن

(س) الرقبة في قوله: «تعالى فتحرير رقبة» مبهمة، وهي خاص عندنا.

(ج) هي اسم للذات مرقوق مملوك ولا ابهام فيه من هذا الوجه، واحتمالها الكافرة والمؤمنة وكذا وكذا باعتبار أن الذات لا تخلو عن وصف من الأوصاف لا باعتبار ذات الاسم لأنه لا يتعرض للأوصاف إذ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات ومثله لا يصير فهو موجود في رجل ونحوه، بخلاف الإبهام في المشترك فإنه باعتبار الحقيقة وبالانفراد عن العام ولا يجيء استعمال لفظ كل في الحد فإنه يبطل العرض، وإنما استعمله في الأوائل إيتساء بالأوائل.

والتركيب يدل على الانفراد يقال: اختص فلان بكذا أي: انفرد به ولم يشركه فيه غيره وفلان خاص فلان أي: منفرد به، والخصاصة حاجة موجبة للانفراد عن المال ونيل أسبابه.

(وهو إما أن يكون خصوص الجنس كإنسان، أو خصوص النوع كرجل، أو خصوص العين كزيد)، وهذا لأن معنى الإنسان واحد وهو: حيوان ناطق، وكذا معنى الرجل واحد وهو: إنسان ذكر جاوز حد الصغر، وكذا معنى زيد،

معناه حينئذ أن يكون بمعنى منفرداً عن الأفراد وعن معنى آخر، فيخرج عنه المشترك والعام جميعاً وإنما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جرياً على الأصل ولأن الظاهر أن هذه الأقسام ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وإنما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للأدب: لأن النظم في الأصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فإنه في اللغة الرمي، وإنما ذكر كلمة كل فإنه وإن كان مستنكراً في التعريفات في اصطلاح المنطق ولكن القصد ههنا لبيان الاطراد والضبط، وهو إنما يحصل بلفظ كل.

(وهو إما أن يكون خصوص الجنس، أو خصوص النوع أو خصوص العين) تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه أي: الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص إما أن يكون خصوص الجنس بأن يكون جنسه خاصاً بحسب المعنى، وإن لم يكن ما صدق عليه متعدداً، أو خصوص النوع على هذه الوتيرة، أو خصوص

فاستوى الثلاث في أن لكل واحد معنى واحداً، وهذا التنويع من حيث الشرع بخلاف ما يقوله أهل الحكمة إذ الشرع جعل الإنسان جنساً، وجعل الرجل نوعاً، والمرأة نوعاً، لأن الرجل يصلح للنبوة والإمامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاء فيها وغير ذلك مما يحصر تعدادها بخلاف المرأة.

(وحكمه: أنه يتناول المخصوص قطعاً) عند مشايخ العراق والقاضي أبي زيد ومن تابعه، (ولا يحتمل البيان لكونه بيناً) وهذا لأنه وإن احتمل التغير عن

العين أي الشخص المعين، وهذا أخص الخاص، والجنس: عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون، والنوع عندهم: كلي مقول على كثيرين متفقين بالأعراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين، فهم إنما يبحثون من الأعراض دون الحقائق، فرب نوع عند المنطقيين، جنسٌ عند الفقهاء، كما يظهر عن الأمثلة التي ذكرها بقوله: كإنسان، ورجل، وزيد، فالإنسان نظير خاص الجنس، فإنّه مقول على كثيرين مختلفين بالأعراض؛ فإنّ تحته رجلاً وامرأة، والغرض من خلقه الرجل: هو كونه نبياً وإماماً، وشاهداً في الحدود والقصاص، ومقيماً للجمعة والأعياد ونحوه. والغرض من المرأة: كونها مستفرشة آتية بالولد، مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك. والرجل نظير خاص النوع فإنّه مقول على كثيرين متفقين بالأعراض، فإنّ أفراد الرجال كلهم سواء في الغرض، وزيد نظير خاص العين فإنّه شخص معين لا يحتمل الشركة إلاّ بتعدُّد الأوضاع. ولما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال:

(وحكمه: أنّه يتناول المخصوص قطعاً) أي أثره المترتب عليه أن يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعاً، بحيث يقطع احتمال الغير، فإذا قلنا: زيد عالم، فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالاً ناشئاً عن دليل، وعالم أيضاً خاص لم

أصل وضعه عند قيام الدليل بطريق المجاز فلا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان فإنه مبين في نفسه وتبيين المبين إثبات الثابت.

(س) ينبغي أن لا يثبت به الحكم قطعاً كما قاله مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعي لوجود احتمال المجاز ومع الاحتمال لا يتصور القطع

(ج) الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح وهذا يلزم من لا يقوم تحت حديثه لا عبرة به لاحتمال سقوطه ولا يلزم اذا كان متأملاً. (ف) لهذا (لا تجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض) لأن مقتضى لا يبني

يحتمل غيره كذلك. فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعاً فيثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بعلم على زيد بهذه الواسطة.

(ولا يحتمل البيان لكونه بيناً) هذا حكم آخر مقرر للحكم الأول، وكأنهما متحدان، ولكن الأول لبيان المذهب، والثاني: لنفي قول الخصم ولتمهيد لتفريعات الآتية أي: لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بيناً بنفسه، فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج إلى بيان المجمل وتفسيره، وأمّا بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لأنه لا ينافي القطعية، فإنّ بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشيء بلا دليل فيكون محكماً، كما يقال: جاءني زيد زيدٌ وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعياً كان. أو ظنياً، كما يقال: أنت طالق إنْ دخلت الدار، وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص أيضاً.

(فلا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض) شروع في تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعي رحمه الله على ما ذكر من حكم الخاص، يعني إذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بيناً بنفسه، لا يجوز إلحاق تعديل الأركان وهو الطمأنينة في الركوع والسجود، والجلسة بين السجدتين، بأمر

عنه، فالركوع ينبئ عن الميلان عن الاستواء، والسجود عن وضع الجبهة على الأرض. فيكون رفعاً لحكم الخاص من الكتاب بخبر الواحد. (وبطل شرط الولاء، والترتيب، والتسمية، والنية، في آية الوضوء) لأنه تعالى أمر بالغسل وهو: الإسالة، وبالمسح وهو: الإصابة، وهما خاصان لمعنى معلوم فاشتراط النية والترتيب كما شرطهما الشافعي، والولاء كما شرطه مالك، والتسمية كما شرطه أصحاب الظواهر، لا يكون عملاً به ولا بيانا لأنه بين بل يكون نسخاً له بل

الركوع والسجود وهو قوله تعالى: ﴿واركعوا واسجدوا﴾ على سبيل الفرض، كما أخذ به أبو يوسف والشافعي رحمهما الله. وبيانه: أن الشافعي رحمه الله يقول: تعديل الأركان في الركوع والسجود فرض؛ لحديث أعرابي خفف في الصلاة فقال له عليه الصلاة والسلام: قم فصل فإنك لم تصل، هكذا قاله ثلاثاً. ونحن نقول: إن قوله تعالى: ﴿واركعوا واسجدوا﴾ خاص وضع لمعنى معلوم؛ لأن الركوع هو الانحناء عن القيام، والسجود هو وضع الجبهة على الأرض، والخاص لا يحتمل البيان حتى يلحق به الحديث لحوق بيان للنص المطلق فلا يكون إلا نسخاً وهو لا يجوز بخبر الواحد. فينبغي أن نراعي منزلة كل من الكتاب والسنة. فما ثبت بالكتاب يكون فرضاً، لأنه قطعي، وما ثبت بالسنة يكون واجباً؛ لأنه ظني.

(وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء) هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله: فلا يجوز، يعني إذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رحمه الله، وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رحمه الله، وشرط التسمية كما شرطه أصحاب الظواهر في آية الوضوء وهو قوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ الآية.

وبيان ذلك: أن مالكاً رحمه الله يقول: إن الولاء فرض في الوضوء، وهو أن يغسل أعضاءه في الوضوء متتابعاً متوالياً بحيث لا يجف العضو الأول؛ لمواظبة النبي عليه الصلاة والسلام. وأصحاب الظواهر يقولون: إن التسمية فرض في الوضوء؛

يلحق به إلحاق الفرع بالأصل كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب، وهو أن يجعل سنة مكملة للفرض وإنما جعلنا التعديل واجباً لتنحط رتبة التبع عن الأصل وقد يثبت تمام تخفيفه في والكافي، فصار الكتاب على مذهب المخالف محفوظ الرتبة وخبر الواحد مرفوع المنزلة فكان غلطاً من وجهين وإنما زدنا النية في التيمم بالنص لأنه ينبيء عنه إذ التيمم هو القصد (ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وليطوّفوا بالبيت العتيق﴾ فالمأمور به الطواف، وهو: فعل خاص وضع لمعنى خاص، وهو: الدوران حول البيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر فاشتراط الطهارة للطواف حتى لا يعد الطواف بدونه لا يكون عملاً بهذا الخاص ولا بياناً لأنه بين بل يكون نسخاً فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «الطواف بالبيت صلاة» لكن نحمل الطهارة واجبة فيه حتى يتمكن بتركه

لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا وضوء لمن لم يسمه». والشافعي يقول: إن الترتيب، والنية في الوضوء فرض؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقبل الله صلاة امرئ، حتى يضع الطهور في مواضعه، فيغسل وجهه، ثم يديه» الحديث، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات»، والوضوء أيضاً عمل فلا يصح بدون النية. ونحن نقول: إن الله تعالى أمرنا في الوضوء بالغسل والمسح، وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الإسالة والإصابة، فاشتراط هذه الأشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بياناً للخاص؛ لكونه بيناً بنفسه، فلا يكون إلا نسخاً، وهو لا يصح بأخبار الآحاد، فلابد أن تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة، فما ثبت بالكتاب يكون فرضاً، وما ثبت بالسنة ينبغي أن يكون واجباً، كما في الصلاة. لكنّ لا واجب في الوضوء بالإجماع؛ لأنّ الواجب كالفرض في حق العمل، وهو لا يليق إلاّ بالعبادات المقصودة، فنزلنا عن الوجوب إلى السنية، وقلنا: بسنية هذه الأشياء في الوضوء. (والطهارة في اية الطواف) عطف على قوله: الولاء، وتفريع ثالث عليه، أي إذا كان الخاص بيناً بنفسه لا يحتمل البيان فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى: ﴿وليطوّفوا بالبيت العتيق﴾، فإنّ الشافعي رحمه الله يقول: إنّ طواف البيت لا يجوز بدون الطّهارة؛ لقوله عليه

النقصان ليثبت الحكم بقدر دليله، (ومن ذلك) قلنا في (قوله تعالى: «ثلاثة قروء») أن المراد بها الحيض، لأنا لو حملنا على الأطهار ينتقص العدد عن الثلاث إذ الطلاق المسنون إنما يكون في الطهر فإذا طلقها في الطهر تنقضي عدتها بباقي ذلك الطهر وبالطهرين الآخرين، ولو حملنا على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كوامل، والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل النقصان عنه ولو كان

الصلاة والسلام: «الطواف بالبيت صلاة»، وقوله: «ألا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان». ونحن نقول: إنّ الطّواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدّوران حول الكعبة فاشتراط الطّهارة فيه لا يكون بياناً له: لكونه بيّنا بنفسه، بل يكون نسخاً وهو لا يجوز بخبر الواحد، غايتها. أنْ تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم في طواف الزيارة، وبالصدقة في غيره. وأمّا زيادة كونه سبعة أشواط وابتداؤه من الحجر الأسود فلعلّه ثبت بالخبر المشهور وهي جائز بالاتفاق. (والتأويل بالأطهار في آية التربص) عطف على قوله: شرط الولاء، وتفريع رابع عليه. أي: إذا كان الخاص بيّنا بنفسه لا يحتمل البيان، فيطل تأويل القروء بالأطهار في قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ وبيانه: أنّ قوله تعالى: ﴿قروء﴾ مشترك بين معنى الطهر والحيض، فأوّله الشافعي رحمه الله بالأطهار لقوله تعالى: ﴿فطلقوهن لعدّتهن﴾ على أنّ اللام للوقت، أي: فطلقوهن لوقت عدّتهن وهو الطّهر لأنّ الطلاق لم يشرع إلاّ في الطهر بالإجماع. وأوّله أبو حنيفة رحمه الله بالحيض بدلالة قوله تعالى: ﴿ثلاثة﴾ لأنّه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان، والطلاق لم يشرع إلاّ في الطهر فإذا اطلقها في الطهر وكانت العدّة أيضاً هي الطهر فلا يخلو إما أنْ يحتسب ذلك الطهر من العدّة أوْ لا: فإن احتسب منه كما هو مذهب الشافعي رحمه الله يكون قرأين وبعضاً من الثالث؛ لأنّ بعضاً منه قد مضى، وإنْ لم يحتسب منها ويؤخذ ثلاث أخر ما سوى هذا القرء، يكون ثلاثاً وبعضاً، وعلى كلّ تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلاثة. وأما إذا كانت العدّة هي الحيض، والطلاق في الطهر، لم يلزم شيء من المحذورين، بل نعدّ ثلاث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق، وقد قيل: إنّ هذا الإلزام

الاعتبار لمسمى الطهر لانقضت العدة بطهر بين دمي ترك وليس فليس. (وعملية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ هذا جواب سؤال وهو: أن محمداً والشافعيّ قالا في قوله تعالى: ﴿فإنْ طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ أن كلمة حتى وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية، وهو ما ينتهي به الشيء وليس لها في ذلك الشيء أثر غير ذلك

على الشافعي رحمه الله يمكن أنْ يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله: ﴿ثلاث﴾ لأنّه جمع وأقله ثلاث، وهذا فاسد: لأنّ الجمع يجوز أن يذكر ويراد به ما دون الثلاث كما في قوله تعالى: ﴿الحجّ أشهر معلومات﴾ بخلاف أسماء العدد فإنّها نص في مدلولاتها، وأما قوله تعالى: ﴿فطلقوهن لعدّتهن﴾ فمعناه لأجل عدّتهن أي: طلقوهنّ بحيث يمكن إحصاء عدّتهنّ وذلك بأن يكون في طهر لا وطء فيه، لأنه يعلم حينئذ أنها غير حامل، فتعتدّ بثلاث حيض بلا شبهة، ولا تطلقوا في طهر وطيء فيه؛ لأنّه لم يعلم حينئذ أنّها حامل تعتد بوضع الحمل، أو غير حامل تعتد بالحيض وكذا: لا تطلقوا في الحيض؛ لأنّ هذا الحيض لم يعتبر عندنا، ولا الطهر الذي يليه، فينبغي أن يحتسب فيه ثلاث حيض أخر، فتطول العدّة عليها بلا تقريب. ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رحمه الله في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الآية بوجوه متعدّدة قد ذكرتها في التفسيرات الأحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها إنْ شئت.

ثم إنّ المصنف رحمه الله ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات، أربع منها ما تم الآن وثلاث منها ما سيجيء، وأورد بين هذه الأربعة والثلاثة باعتراضين للشافعي رحمه الله علينا مع جوابها على سبيل الجمل المعترضة فقال: (وعملية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ وهو جواب سؤال مقدّر يرد علينا من جانب الشافعي رحمه الله، وتقرير السؤال لا بد فيه من تمهيد مقدّمة وهي أنّ الزوج إنْ طلق امرأته ثلاثاً ونكحت زوجاً آخر، ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الأول، يملك الزوج الأول مرة أخرى ثلاث

فمن جعلها موجباً للحل الجديد فقد ترك العمل بالخاص، ولنا العمل به في أن تجعل غاية للحرمة الحاصلة في المحل ولا حرمة قبل الثلاث ولا تصور للغاية قبل وجود المضروب له الغاية لأن الغاية بمنزلة البعض من الشيء، لا ينفصل عن كله إذ لو انفصل لا يكون بعضاً له فيلغو قبل وجود الأصل، وهذا كما قال: إن جاء رأس الشهر فوالله لا أكلم فلاناً حتى أستشير أبي، فالاستشارة قبل مجيء رأس الشهر لا تعتبر، لأنّ الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا تعتبر قبلها، وإذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثاني في هذه الحالة كعدمه، ولو تزوجها قبل إصابة الزوج الثاني كانت عنده بما بقي من الطلاق كذا هنا.

والجواب: أنّ فيما قلتم، ترك العمل بالخاص، وفيما قلنا: عمل به، وهذا لأنّ ما تناوله هذا الخاص فهو غاية كما وضع اللفظ له وهو عقد الزوج الثاني فإنّ النكاح وإن كان حقيقة للوطء فقد يذكر للعقد وهو المراد به هنا بدليل الإضافة إلى المرأة

تطليقات مستقلة بالاتفاق، وإن طلّق امرأته ما دون الثلاث من واحدة أو اثنتين ونكحت زوجاً آخر، ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الأول، فعند محمد والشافعي رحمهما الله يملك الزوج الأول حينئذ ما بقي من الاثنين أو واحدة، يعني إن طلقها سابقاً واحداً فيملك الآن أن يطلقها اثنتين وتصير مغلظة، وإن طلقها سابقاً اثنتين يملك الآن أن يطلقها واحداً لا غير. وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الأول أن يطلقها ثلاثاً، ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدراً؛ لأنّ الزوج الثاني يكون محللاً إياها للزوج الأول بحل جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات، فاعترض عليه الشافعي رحمه الله بأنّ المتمسك في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾، وكلمة حتى: لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية، فيفهم أنّ نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلاث، ولا تأثير للغاية فيما بعدها، فلم يفهم أنّ بهذا النكاح يحدث حلّ جديد للزوج الأول، ففي هذا إبطال موجب الخاص الذي هو حتى، فلا يكون الزوج الثاني محللاً في وجه

لأنها في مباشرة العقد كالرجل فصحت إضافته إليهن، فأما الوطء فلا يضاف إليها حقيقة لأنها محلٌ للوطء فكانت موطوءة لا واطئة، وإنّما سميت زانية لتمكينها في الزنا، فعلمنا أنّ الدخول ما ثبت بالنص وإنما ثبت بحديث مشهور وهو ما روي: «أن امرأة رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام: إنّ رفاعة طلقني ثلاثاً فتزوّجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم أجد معه إلاّ كهُدبة ثوبي، فقال: أتريدين أن تعودي إلى رفاعة؟ قالت: نعم! فقال: لا حتى تذوقي من عُسيلته ويذوق هو من عسيلتك»، وفي ذكر العود دون الانتهاء الذي يدل عليه النص بقوله: ﴿حتى تنكح﴾ إشارة إلى التحليل لأنّ العود هو الرجوع إلى الحالة الأولى وهي كانت حلاً فصح أنّ العود حل وعند الذوق يثبت العود وهو الحل بعبارة النص وهو حادث فلا بد له من سبب ولا سبب سوى الذوق فيكون مثبتاً له ضرورة، وبقوله عليه السلام: «لعن الله المُحلِّل والمحلَّل له»، والمحلل من يثبت الحل كالمحرّم من يثبت الحرمة، فكان الزوج الثاني مثبتاً للحل فيثبت حلّاً أينما وجد، وهذا في المطلقة ثلاثاً لا ثم وفيما دونها يثبت بطريق الأولى.

(ص) الحل ثابت فيما دونها فأنّى يثبته الزوج الثاني وفي الثلاث الثابت.

فيه نقضا وهو الطلقات الثلاث، فيما لم يوجد نقضا وهو ما دون الثلاث الأولى أن لا يكون محللاً، فلا يكون الزوج الثاني محللاً إياها للزوج الأول بحل جديد، فيقول المصنف رحمه الله في جوابه من جانب أبي حنيفة رحمه الله إنّ كون الزوج الثاني محللاً إياها للزوج الأول إنما ثبت بحديث العسيلة، لا بقوله: ﴿حتى تنكح﴾ كما زعمتم. وبيانه: أنّ امرأة رفاعة جاءت إلى الرسول عليه السلام فقالت: «إنّ رفاعة طلقني ثلاثاً فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته إلاّ كهُدبة ثوبي هذا يعني وجدته عنّيناً، فقال عليه السلام: «أتريدين أن تعودي إلى رفاعة؟ قالت نعم، فقال: لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك» فهذا الحديث مسوق لبيان أنه يشترط وطء الزوج الثاني أيضاً، ولا يكفي عقد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية، وهذا حديث مشهور قبله الشافعي رحمه الله أيضاً لأجل أنه شرط

(ج)، الحل وإن كان ثابتاً فهو ناقص لوجود سبب الزوال إذ الطلقة أو الطلقتان سبب الزوال، ولهذا لا يملك تجديد العقد مرتين بعد الطلقتين وقبلهما يملك، فكان الزوج الثاني متمماً لهذا الحل الناقص، فكان إثبات ما ليس بثابت فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور، وتجوز الزيادة بمثله لما يعرف في باب النسخ، وما ثبت الدخول بهذا الدليل إلا بوصف التحليل وهو معمول بالإجماع، ومن صفة الدخول التحليل، وأنتما لا تقولان بوصف هذا الدليل، أي: الحل عملاً بنص الكتاب وهو ساكت عن أصل الدخول ووصفه فوضع أنكما تركتما العمل بالخاص، وعملنا بالخاصين. (وببطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى: ﴿جزاء﴾ لا بقوله: ﴿فاقطعوا﴾

هذا جواب سؤال أيضاً، وهو: أن الشافعي قال: المأمور به القطع، وهو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الإبانة عن الشيء ولا ينبئ عن بطلان العصمة بل فيه اعتبارها إذ القطع كان بها، فمن جعل القطع مبطلاً لعصمة المال التي كانت ثابتة قبل القطع بالرأي أو بخبر الواحد فقد وقع فيما أن من ترك

الوطء، والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما أنه يدل على اشتراط الوطء بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني بإشارة النص، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام قال لها: «أتريدين أن تعودي إلى رفاعة» ولم يقل أتريدين أن تنتهي حرمتك، و العود هو الرجوع إلى الحالة الأولى، وفي الحالة الأولى كان الحل ثابتاً لها فإذا عادت الحالة الأولى عاد الحل وتجدد باستقلاله، وإذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلاث مطلقاً، ففيما كان الحل ناقصاً وهو ما دون الثلاث أولى أن يكون الزوج الثاني متمماً للحل الناقص بالطريق الأكمل. ثم قال المصنف رحمه الله: (وببطلان العصمة عن المسروق بقوله: جزاء، لا بقوله: فاقطعوا)، وهذا أيضاً جواب سؤال مقدّر يرد علينا من جانب الشافعي رحمه الله، وتقرير السؤال ههنا أيضاً لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي أن السارق إذا سرق شيئاً من أحد وقطع يده فيها، فإن كان المسروق موجوداً في يد السارق يرد

العمل بالخاص، ولهذا: ما أضفنا العصمة بالقطع ليتجه ما قلت، وإنما أطلقناها بخاص آخر مقرون به وهو ﴿جزاء﴾ فالجزاء المطلق: ما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد لأنه المجازي على الإطلاق، ولهذا سميت دار الآخرة دار الجزاء لأنه المجازي وحده. فإذا كان القطع حق الله تعالى خالصاً كانت الجناية واقعة على حقه يستحق العبد جزاء الله تعالى، ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية إلى الله تعالى عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه ليستحق الجزاء من الله تعالى، والعصمة واحدة فمتى تحولت إلى الله تعالى لم تبق للعبد والتحق في حقه بما لا قيمة له كالعصير إذا تخمّر فلم يجب الضمان رعاية لحقه لانتفاء حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالفعل فلا يجب شيء آخر عليه، ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته، فالخمر المغصوبة من المسلم تسترد وإن لم تكن معصومة له، فالرد للملك لا للعصمة، والضمان للعصمة لا للملك.

(ص) فماله لاقى عصمتين: عصمة الله تعالى، وعصمة العبد. فكان جنايتين كما لو قتل مسلماً خطأ أو صيد صيداً مملوكاً في الحرم، أو شرب خمر الذمي، فإنه تجب الدية مع الكفارة، أو الجزاء مع القيمة، أو الحد مع الضمان.

(ج) في النفس حقان: حق الشرع، وحق العبد، فيجب الضمان له

إلى المالك بالاتفاق، وإن كان هالكاً فعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان عليه، سواء هلك بنفسه، أو استهلكه. وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجب الضمان فقط إلا عند الاستهلاك في رواية وذلك؛ لأنه حين أراد السارق السرقة يبطل قبل السرقة عصمة مال المسروق من يد المالك، حتى يصير في حقه من جهة ما لا يتقوّم، وتتحول عصمته إلى الله تعالى، وهو مستغن عن ضمان المال، وإنما يجب الرد إذا كان موجوداً؛ لأنه لم يبطل ملكه وإن زالت عصمته، فلرعاية الصورة قلت: بوجوب رد مال، ولرعاية المعنى قلت: بعدم ضمانه. واعترض عليه الشافعي رحمه الله بأن المنصوص عليه في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا

والجزاء في قتل الصيد يجب لحرمة الحرام، والضمان بإتلاف مال الغير، والحد بشرب الخمر صيانة لعقله، والضمان بإتلاف مال متقوم للذمي جبراً لحقه، وهنا الجناية متحدة لأن محلها العصمة وهي واحدة وقد صارت لله تعالى، والجناية لو عدت متى أوجبت جزاء الفعل كاملاً لا توجب بدل المحل، كقطع اليد قصاصاً لا يجب معه بدل المحل وهو الأرش، ولأن الجزاء لغة يستدعي الكمال لأنه: من جزى، أي: قضى، وهو الإتمام، أو من جزأ بالهمز، أي: كفى، وكمال الجزاء يستدعي كمال سببه وهو الجناية، وإلا يزيد الجزاء على الجناية وأنه لا يجوز. وذا بأن يكون الفعل حراماً لعينه ومع بقاء عصمة العبد لا يكون الفعل حراماً لعينه بل لغيره، وهو المالك فكان مباحاً في نفسه فينتفي القطع للشبهة وهو واجب، فدل أن الشبهة مرجحة، وأن الجناية تمحضت على حق الله تعالى، ولا يجمع بين العصمتين: عصمة الشرع، وعصمة المالك، للتنافي بينهما، لأن إحداهما: تقتضي الحرمة لعينه، والأخرى: لغيره، فاعتبرنا جانب الشرع فلم تبق عصمة المالك ولم نحوّل المالك ولم نحوّل الملك لأنا نحوّل محل الجناية لتقع الجناية على حق الله تعالى فتكمل الجناية ويكون كمال الجزاء بمقابلة كمال الجناية ومحل الجناية العصمة فاكتفينا لأن تحويل العصمة كاف، ولأن وجوب القطع باعتبار العصمة في محل مملوك.

أيديهما جزاء بما كسبا﴾ والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الإبانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحوّل العصمة من المالك إلى الله تعالى، فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب. فأجاب المصنف رحمه الله من جانب أبي حنيفة رحمه الله تعالى: بأنّ بطلان العصمة عن المال المسروق، وانتقالها من المالك إلى الله تعالى، إنما ثبت بقوله تعالى: ﴿جزاء بما كسبا﴾ لا بقوله: ﴿فاقطعوا﴾ وذلك لأنّ الجزاء إذا وقع مطلقاً في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقاً لله تعالى، وإنما يكون حقاً لله تعالى إذا وقعت الجناية في عصمته وحقه، وإذ كان كذلك، فقد شرع جزاؤه جزاء كاملاً وهو القطع، ولا يحتاج إلى ضمان المال. غايته أنه إذا

بإحسان﴾ أي الطلاق الرجعي اثنان، أو الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع، فبعد ذلك يجب على الزوج إمّا إمساك بمعروف أي: مراجعة بحسن المعاشرة، أو تسريح بإحسان أي: تخليص على الكمال والتمام. ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال: فإنْ خفتم أنْ لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به أي: فإن ظننتم يا أيها الحكام أنّ لا يقيما أي الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروءة، فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلصتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم أنّ فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكوراً سابقاً، أعني، الطلاق لا الفسخ لأنّ الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده. ثم قال: ﴿فإنْ طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ أي: فإن طلق الزوج المرأة ثالثاً فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث، حتى تنكح زوجاً غيره، ويطئها، ويطلقها، فالشافعي رحمه الله يقول إنّه متصل بقوله. ﴿الطلاق مرتان﴾ حتى تكون هذه الطلقة ثالثة، وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لأنّه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول: إنّ الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب، وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء، فينبغي أن يقع بعد الخلع وهو أيضاً طلاق. غايته: أنّه يلزم أن تكون الطلقات أربعاً. اثنتان في قوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان﴾ والثالثة: الخلع، والرابعة: هي هذه، ولكنّه لا بأس به فإنّ الخلع ليس طلاقاً مستقلاً على حدة، بل مندرج في الطلقتين، فكأنه قيل: الطلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين فحينئذ يجب إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، أو كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة، فإنْ طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره الآية وعلى هذا التقرير أندفع ما قيل إنّه يلزم أن يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط، حكمه: عدم الحل لا الذي ليس كذلك، وانه يلزم أنْ لا يكون الخلع إلاّ بعد المرتين عملاً بقوله تعالى: ﴿فإنْ خفتم﴾ لكن يرد أن هذا كله إنّما يصح إذا كان التسريح بالإحسان إشارة إلى ترك المراجعة كما حرّرت، وأما إذا كان إشارة إلى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام أنّه قال: «هو

(ن لـذا (وجب مهر المثل بنفس العقد في المفوّضة) وهي: التي زُوجت بغير تسمية مهر عملاً بقوله تعالى: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ فالابتغاء: لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو: الطلب، والطلب بالعقد يقع، والباء للإلصاق، فيقتضي أن يكون المال ملصقاً بالابتغاء فالقول بتراخيه عن الابتغاء إلى وجود

الطلاق الثالث، فحينئذ يكون قوله تعالى: ﴿فإن طلقها﴾ بياناً لذلك، ولا تعلق له بمسألة الخلع أصلاً، فيكون المعنى أنّ بعد المرتين إما امساك بمعروف بالمراجعة أو تسريح بإحسان بالطلقة الثالثة، فإنْ اثر التسريح بالإحسان فطلقها ثالثاً، فلا تحل له من بعد الآية.

هذا خلاصة ما قالوا، والبسط في التفسير الأحمدي.

(ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوّضة) عطف على قوله: صح إيقاع الطلاق، وتفريع على حكم الخاص أي ولأجل أنّ العمل بالخاص واجب لا يحتمل البيان، وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تأخير إلى الوطء في المفوضة، وهو إن كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر، وإنْ كان بفتح الواو فالمعنى التي فوّضها وليها بلا مهر، وهو الأصح، لأنّ الأولى لا تصلح عملاً للخلاف إذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رحمه الله.

وتحقيقه.. أنّ المرأة التي فوضها وليها بلا مهر أو على أن لا مهر لها، لا يجب المهر لها عند الشافعي رحمه الله إلاّ بالوطء، فلو مات أحدهما قبل الوطء لا يجب المهر لها عند الشافعي، وعندنا: يجب كمال مهر المثل عند العقد في الذمة، ويجب أداؤه عند الوطء والموت عملاً بقوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم﴾، فقوله: ﴿أن تبتغوا﴾ بدل من ﴿وراء ذلكم﴾ أو مفعول له بتقدير اللاّم أي: أحل لكم ما وراء المحرمات لأن تبتغوا بأموالكم، فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الإلصاق وقيل: الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب، وعلى كل تقدير يوجب أن يكون ابتغاء البضع ملصقاً بالمهر ذكراً، فإن لم يذكر في اللفظ فلا أقل من أن يكون ملصقاً في الوجوب على الذمة، ولكن بشرط أن يكون الابتغاء صحيحاً، حتى لو كان بالنكاح الفاسد

الوطء كما قاله الشافعي في المفوّضة ترك العمل بالخاص بالرأي، ولا يلزم النكاح الفاسد؛ لأنه لا يجب المهر فيه بنفس العقد إجماعاً بل بالدخول، لأن المراد به: الطلب الصحيح، وذلك بالنكاح الصحيح. (و) لذا (كان المهر مقدّراً شرعاً غيرَ مضاف إلى العبد عملاً بقوله تعالى: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم﴾، فالفرض: لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو: التقدير، فالقول بأن المهر غير مقدر شرعاً كما قال الشافعي ترك العمل بالخاص، وكذا الكناية في قوله ﴿فرضنا﴾ لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل ذلك على أن صاحب الشرع هو المتولي للإيجاب والتقدير، وأنه لا اختيار للعبد فيهما أصلاً، بل تقدير العبد امتثال به، أي: إن مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى، وإذا اصطلح

يجب لتراخي إلى الوطء بالإجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الإجارة، أو المتعة، أو بطريق الزنى، لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال أصلاً، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿محصنين غير مسافحين﴾ وفي هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها في حاشية التفسير الأحمدي. (وكان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف إلى العبد) عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص أي: ولأجل أن العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدراً من جانب الشرع غير مضاف تقديره إلى العباد. وبيانه: أن تقدير المهر عند الشافعي رحمه الله مفوّض إلى رأي العباد واختيارهم، فكل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً عنده، وعندنا، وإن كان لا يقدر في جانب الأكثر لكن يقدر في جانب الأقل، وهو أن لا يكون أقل من عشرة دراهم عملاً بقوله تعالى: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم﴾ أي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق أزواجهم وهو المهر، فالفرض: لفظ خاص وضع لمعنى التقدير، وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا، وكذا الإسناد خاص عند صاحب التوضيح. فعلم أن المهر مقدر في علم الله تعالى. وقد بينه النبي عليه السلام بقوله: «لا مهر أقل من عشرة دراهم»، وكذا نقيسه على قطع اليد لأنه أيضاً عوض عشرة دراهم، فالتقدير خاص وإن كان المقدر مجملاً محتاجاً إلى البيان، وهذا في اصطلاح الفقهاء، وأما في اللغة

الزوجان على مقدار يظهر ما كان مقدراً معلوماً عند الله تعالى لا أن العباد يقدرون ما ليس بمقدر، وعلى هذا قيم الأشياء فإنها معلومة مقدرة عند الله تعالى، والمقوّمون بآرائهم يقدّرون ذلك المقدّر المعلوم المستور عنا فهذا كذلك، فمن فوّض إثبات المهر وتركه والتقدير فيه إلى العبد كما قال الشافعي فقد ترك العمل بالخاص، وإنما العمل فيما قلنا أن وجوب أصله وأدنى المقدار فيه ثابت شرعاً لا خيار فيه للزوجين، ولهذا لو تزوج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهراً عنده، وعندنا يجب عشرة دراهم لأن الشارع قدّره بالعشرة، لقوله عليه السلام: «لا مهر أقل من عشرة دراهم»، وهذا لأن النساء إماء الله ونحن عبيده، فكان المهر للمولى، ولهذا خص النبي عليه السلام بعدم المهر إظهاراً لكرامته، وهذا في الابتداء، فأما في البقاء فهو حق المرأة فتتولى إسقاطه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان﴾ إلى قوله: ﴿فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾ ففي الإضافة إليهما ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان أن الذي من جانب الزوج في الخلع عين ما تناوله أول الآية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ، وهذا لأن الخلع يوجد منها ولا يستبدّ به، وقد ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان تقريراً لفعل الزوج على ما سبق

فهو حقيقة في الإيجاب والقطع، ولهذا قال الشافعي رحمه الله إن الفرض ههنا بمعنى الإيجاب بقرينة تعديته بعلى، وعطف ﴿ما ملكت أيمانهم﴾ على ﴿أزواجهم﴾ لأن المهر لا يتصور في حق ما ملكت أيمانهم، فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب في حق الأزواج وما ملكت أيمانهم جميعاً. قلنا تعديته بعلى إنما هو لتضمين معنى الإيجاب، وعطف ما ملكت أيمانهم بتقدير فرضنا ثان أي: وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم على أن يكون هذا بمعنى أوجبنا والأول بمعنى قدّرنا هكذا قالوا.

ثم ذكر المصنف رحمه الله دلائل كل من المسائل الثلاث فقال: (عملاً بقوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له﴾ و﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ وقد علمنا ما فرضنا عليهم) فقوله: عملاً تعليل لقوله: صح التخ... على طريق اللف والنشر المرتب، فقوله: ﴿فإن طلقها فلا تحل له﴾ ناظر إلى المسألة الأولى، وقوله تعالى:

الطلاق فجعل الخلع فسخاً، كما قال الشافعي ترك للعمل بهذا الخاص، وجعله طلاقاً يكون عملاً به ولم يصر الطلاق أربعاً لأن الله ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض، وعلى هذا فاعتبره فيما يكون من هذا الجنس.

(القول في الأمر* وهو) من الخاص، فإن صيغة الأمر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو: طلب الفعل.

واعلم أن مسائل الأمر خمسة أنواع:

لأنه إما أن يكون في بيان نفس الأمر وموجبه، أو في بيان المأمور به وهو: الفعل، أو في بيان المأمور فيه وهو: الزمان، أو في بيان المأمور وهو: المكلف، أو في بيان الآمر.

وهذا تقسيم ضروري، لأن الأمر لا بد أن يصدر عن أحد وهو الآمر، ولا بد وأن يصدر بإيجاب شيء وهو: المأمور به، ولا بد من مكلف ليجب عليه وهو المأمور، إذ بالأمر لا يجب شيء على الآمر وهذا الأمر لوجوب فعل على العبد وفعله لا بد أن يقع في زمان وهو: المأمور فيه.

فالأمر: (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) فخرج فعل النبي عليه السلام، والإشارة بالقول، فإنهما ليسا بأمر، والدعاء، والالتماس، بقوله:

﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ ناظر إلى المسئلة الثانية. وقوله: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم﴾ ناظر إلى المسئلة الثالثة، وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتأمل.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وحكمه وتفريعاته أراد أن يبين بعض أنواعه المستعملة في الشريعة كثيراً وهو الأمر والنهي فقال:

(ومنه الأمر: وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) أي: من الخاص الأمر، يعني مسمى الأمر لا لفظه، لأنه يصدق عليه أنه لفظ وضع لمعنى

على سبيل الاستعلاء، فإنّ من قال لغيره: افعل على سبيل التضرع لا يُسمى أمراً وإن كان أعلى رتبة من المقول له: افعل، ومن قال لغيره على سبيل الاستعلاء: افعل يقال: إنه أمره وإن كان أعلى رتبة منه، وبقوله: افعل أو نحوه، يخرج قول من هو مُفترَضُ الطاعة لغيره: أوجبت عليك أن تفعل كذا، أو واجبٌ عليك فعل كذا، أو أطلب منك أن تفعل كذا، فهذا كله طلب تحصيل الفعل وليس بأمر، وبه ظهر ضعف قولهم: إنه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ونحوه، وقولهم: طلب الفعل لمن دونه في الرتبة، لجواز الأمر لمن فوقه في الرتبة حتى ينسب إلى الجهل والحمق من حيث إنّه أمرُ من هو أعلى منه، ولا يلزم أن الأمر موجود بدون لفظة: افعل، لأنّا لا نعني به هذه الصيغة

معلوم وهو الطلب على الوجوب، والقول مصدر يراد به المقول؛ لأنّ الأمر من أقسام الألفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ، وقوله: على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء، وبقي فيه النهي داخلاً مخرج بقوله: افعل، والمراد بقوله: افعل كل ما كان مشتقاً من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضراً، أو غائباً، أو متكلماً معروفاً، أو مجهولاً، ولكن بشرط أن يكون المقصود منه إيجاب الفعل، ويعدّ القائل نفسه عالياً سواء كان عالياً في الواقع أو لا، ولهذا نسب إلى سوء الأدب إنّ لم يكن عالياً. وبما ذكرنا اندفع ما قيل إنْ أريد به اصطلاح العربية فلا حاجة إلى قوله على سبيل الاستعلاء؛ لأن الالتماس والدعاء أيضاً أمر عندهم وإنْ أريد به اصطلاح الأصول فيصدق على ما أريد به التهديد والتعجيز، لأنه أيضاً على سبيل الاستعلاء، وذلك لأنّا نتكلم على اصطلاح الأصول، وليس المقصود مجرّد الاستعلاء، بل إلزام الفعل وذا لا يصدق إلاّ على الوجوب، بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما. (ويختص مراده بصيغة لازمة) بيان لكون الأمر خاصاً يعني يختص مراد الأمر وهو الوجوب بصيغة لازمة للمراد، والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين أي: لا يكون الأمر إلاّ للوجوب ولا يثبت الوجوب إلاّ من الأمر دون الفعل، فيكون نفياً للاشتراك

على الخصوص، وهو معلوم لمن له أدنى لب، ألا ترى أنه ذكر صاحب المحصول فيه الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي: افعل، وقد علم بالبديهة أنه لم يرد به تلك الصيغة الخاصة.

فصل

(ويختص مراده بصيغة لازمة حتى لا يكون الفعل موجباً، خلافاً لبعض أصحاب الشافعي) أي: المراد بالأمر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف بدون هذه الصيغة عند الجمهور، وقال بعض أصحاب مالك والشافعي: يعرف المراد بالأمر بدون هذه الصيغة، وعلى هذا يبتني الخلاف: أن أفعال النبي عليه السلام موجبة أم لا؟

والترادف جميعاً وذلك بأنْ يقال: إنّ دخول الباء ههنا على المختص على طريقة قولهم: خصصت فلاناً بالذكر، فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الإباحة والندب، وهذا نفي الاشتراك، ويكون معنى قوله: لازمة أنّ الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه، ولا يكون المراد مفهوماً من غير الصيغة وهو الفعل، وهذا نفي الترادف، أو يقال: إنّ الباء داخلة على المختص به كما هو أصلها أي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل، فيكون هو نفياً للترادف، ثم قوله: لازمة إنْ حمل على اللازم الأعمّ فيكون هو أيضاً نفياً للترادف، لأنّ الملزوم لا يوجد بدون اللازم، فلا يفهم نفي الاشتراك قط، فينبغي أنْ يحمل اللازم على اللازم المساوي أي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد، فقد فهم حينئذ نفي الترادف والاشتراك جميعاً كناية. ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصداً فقال: (حتى لا يكون الفعل موجباً) أي: إذا كان المراد مخصوصاً بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجباً على الأمة من غير مواظبته عليه السلام، (خلافاً لبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله)، فإنّهم يقولون إنّ فعل النبي عليه السلام أيضاً موجب إما لأنّه أمر وكل أمر للوجوب، وإما لأنّه مشارك

عندنا ليست بموجبة لانتفاء الصيغة، وعندهم موجبة كالأمر، لقوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ أي: فعله، ولو لم يكن الأمر مستفاداً بالفعل لما سمي به؛ إذ الأمر موجب، ولو لم يكن موجباً كالأمر لكان هذا إطلاق لفظ الموجب على غير الموجب، ولقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فهو تنصيص على وجوب اتباعه في أفعاله، وإذا ثبت استعمال الأمر في الفعل كان حقيقة فيه، لأنّ ظاهر الاستعمال للحقيقة، وعندنا هو حقيقة في القول فقط، لأن العبارات إنّما وضعت دلالات على المعاني المقصورة ليقع العلم لغيره بما في ضميره ولا تقصر العبارات عن المقاصد والمعاني لأن المهملات أكثر من المستعملات، ولأنه حينئذ يختل الغرض المطلوب من وضع الكلام، وهو: إبانة المراد، ولا يتحقق انتفاء المقصود إلا بعد أن يكون لكل مقصود عبارة.

ثم سائر مقاصد الفعل كالماضي، والحال، والاستقبال، مختصة بعبارة وضعت لها، والمراد بالأمر من أعظم المقاصد لحصول الابتلاء به، فاختصاصه بالعبارة أحق من غيره، وإذا ثبت أصل الوضع كان حقيقة له فيكون لازمه على معنى أنه لا يوجد هذا المعنى بدون هذه الصيغة، ألا ترى أنّ الأسماء لمّا كان موضوعاً لكل مخصوص لا يوجد الكل مخصوص بدون اسم الأسماء إلا إذا دل الدليل على أن المراد بالأمر غير مراد بهذه الصيغة، وإذا ثبت أنه حقيقة له فلا يكون حقيقة في الفعل دفعاً للاشتراك، ولأنه لو كان حقيقة في الفعل لصح أن يقال للقائم أمر، ولأنّ ما كان حقيقة لشيء لا يصح نفيه عنه بحال كالأب لا ينفي عنه هذا الاسم بحال، والمجاز يصح نفيه، كالجد يُسمى: أباً، ويصح نفيه، ثم ههنا لا يصح نفي اسم الأمر عن القول المخصوص، ويصح عن الفعل، فدل أن الاستعمال فيه مجاز

للأمر القولي في حكم الوجوب، وهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهواً منه عليه السلام، ولا طبعاً له، ولا مخصوصاً له، وإلا فعدم كونه موجباً

وقوله (للمنع عن الوصال وخلع النعال) أي: لما واصل وواصل أصحابه أنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال: «إني لست كأحدكم، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني»، ولما خلع نعليه في الصلاة وخلع الناس نعالهم فقال منكراً عليهم بعدما فرغ: «ما لكم خلعتم نعالكم؟»، ولو كان الفعل موجباً لصار كأنه أمر بالوصال وخلع النعال، ثم أنكر عليهم الوصال والخلع وهو باطل.

(والوجوب استفيد بقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي» لا بالفعل) إذ لو ثبت به وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة، (وسمي

بالاتفاق (للمنع عن الوصال وخلع النعال) متعلق بقوله: حتى لا يكون الفعل موجباً، وحجة لنا أي: منعه عليه السلام أصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال، روي أنه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم، فقال: «أيكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني» يعني أنتم لا تستطيعون الصيام متوالياً الليل والنهار ولي قوة روحانية من عند الله تعالى أطعم عنده وأسقى من شراب المحبة، كما قال قائل شعراً:

وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب

ولهذا ترى الأئمة المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في أربعينات ليخرج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء، وروي أنه عليه السلام كان يصلي بأصحابه إذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم، فلما قضى صلاته قال: «ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك، قال إن جبريل عليه السلام أخبرني أن فيهما قذراً، إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فإن رأى في نعليه قذراً فليمسحه وليصلّ فيهما» هذه تمسكات أبي حنيفة رحمه الله. أما الشافعي رحمه الله فقال تارة على سبيل التنزل: إن الفعل للوجوب كالأمر؛ لأنه عليه السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، فجعل متابعة أفعاله لازمة لأمته، فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله: (والوجوب استفيد بقوله عليه السلام «صلوا كما رأيتموني أصلي» لا

بالفعل به) مجازاً (لأن الأمر سبب الفعل)، وإطلاق اسم السبب على المسبب جائز، ولا ننكر تسميته مجازاً.

(س) خولف بين الجمعين فقيل في جمع الأمر بمعنى القول: أوامر، وفي جمعه بمعنى الفعل أمور، وهو أمارة الحقيقة في كل واحد، إذ المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع.

(ج) لا نسلم أنه أمارة الحقيقة.

بالفعل) إذ لو كان الفعل موجباً لاتبعوه بمجرد رؤية الفعل، ولم يحتاجوا إلى هذا القول أصلاً. وقال ذلك على سبيل الترقي: إن الفعل قسم من الأمر لأن الأمر نوعان: قول وفعل، لأنه تعالى أطلق لفظ الأمر على الفعل في قوله: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ أي فعله، إذ القول لا يوصف بالرشيد وإنما يوصف بالسديد، فأجاب المصنف عنه بقوله: (وسمي الفعل به لأنه سببه) أي سمي الفعل بلفظ الأمر لأن الأمر سبب للفعل فيكون من باب المجاز، وإنما الكلام في الحقيقة. ولما فرغ عن نفي الترادف قصداً شرع في نفي الاشتراك قصداً فقال:

(وموجبه: الوجوب لا الندب، والإباحة والتوقف) يعني أن موجب الأمر الوجوب فقط عند العامة لا الندب، كما ذهب إليه بعض، ولا الإباحة كما ذهب إليه بعض، ولا التوقف كما ذهب إليه بعض، ولا الاشتراك لفظاً أو معنى بين الثلاثة أو الاثنين كما ذهب إليه آخرون، ولم يذكره المصنف لأنه يفهم مما ذكره التزاماً. فأهل الندب يقولون: الأمر للطلب، فلا بد أن يكون جانب الفعل فيه راجحاً حتى يطلب وأدناه الندب. وهذا كقوله تعالى ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ وأهل الإباحة يقولون إن معنى الطلب أن يكون مأذوناً فيه ولا يكون حراماً، وأدناه هو الإباحة، وهذا كقوله تعالى ﴿فاصطادوا﴾ والمتوقفون يقولون: إن الأمر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب، والإباحة والندب،

فصل في موجب الأمر.

(وموجبه: الوجوبُ لا الندب، والإباحة، والتوقف سواء كان بعد الحظر أو قبله، لانتفاء الخيرة عن المأمور بالنص، واستحقاق الوعيد لتاركه، ودلالة

والتهديد، والتعجيز، والإرشاد، والتسخير، وغير ذلك فإذا لم تقم قرينة على أحدها لم يعمل به، فيجب التوقف حتى يتعين المراد. وعندنا: الوجوب حقيقة الأمر، فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافه، وإذا قامت قرينته يحمل عليه على حسب المقام. (سواء كان بعد الحظر أو قبله) متعلق بقوله: وموجبه الوجوب، ورد على من قال إنّ الأمر بعد الحظر للإباحة، وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ ونحن نقول: إنّ الوجوب بعد الحظر أيضاً مستعمل في القرآن كقوله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ والإباحة في قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ لم يفهم من الأمر بل من قوله تعالى: ﴿أُحلّ لكم الطيبات﴾ ومن أن الأمر بالاصطياد إنّما وقع منة ونفعاً للعباد، وإذا كان فرضاً فيكون حرجاً عليهم فينبغي أن يكون الأمر عند الإطلاق للوجوب، وإنّما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز.

ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال: (لانتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بالنص) أي إنّما قلت: إنّ موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المأمورين المكلفين بالأمر بالنص وهو قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ لأنّ معناه: إذا حكم الله ورسوله بأمر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة أن يكون لهم الاختيار من أمرهما أي: إن شاؤوا قبلوا الأمر، وإن شاؤوا لم يقبلوا، بل يجب عليهم الائتمار بأمرهما ولا يكون ذلك إلاّ في الواجب، وقيل النص هو قوله تعالى: ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ خطاباً لإبليس اللعين أي ما بقي لك الاختيار بعد أن أمرتك فلم تركت السجود. (واستحقاق الوعيد لتاركه) عطف على قوله: انتفاء الخيرة الخ أي: إنّما

بالإجماع، والمعقول، وإذا أريد به الإباحة، أو الندب، فقيل: إنّه حقيقة، لأنّه بعضه، وقيل لا لأنّه جاز أصله).

قلنا إنّ موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الأمر بالنص وهو قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ أي فليحذر الذين يخالفون عن أمر الرسول عليه السلام ويتركونه أن تصيبهم فتنة في الدنيا أو عذاب أليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون إلّا بترك الواجب، ولكن يرد عليه: أنّه موقوف على أنّ يكون هذا الأمر أيضاً للوجوب وهو ممنوع، وأنّه لم لا يجوز أن تكون المخالفة على وجه الإنكار دون الترك.

والجواب أنّ سياق الكلام دالّ على أنّ هذا الأمر للوجوب بدون احتياج إلى برهان ومصادرة على المطلوب، وإنّ المخالفة في استعمالهم إنّما تطلق على ترك العمل به فتأمل (ولدلالة الإجماع والمعقول) عطف على ما قبله وفي بعض النسخ وكذا دلالة الإجماع والمعقول يدلان عليه، فحينئذ هو جملة مستقلة معطوفة على مضمون سابقها.

وحاصله: أنّ دلالة الإجماع تدل على أنّ الأمر للوجوب، لأنّهم أجمعوا على أنّ كل من أراد أنّ يطلب فعلاً من أحد لا يطلب إلّا بلفظ الأمر، والكمال في الطلب وهو الوجوب، والأصل نفي الاشتراك، فتعين أنّ موجبه الوجوب. وإنّما قال: دلالة الإجماع؛ لأنّ نفس الإجماع لم ينعقد على أنّ موجبه الوجوب؛ لأنّه مختلف فيه، بل إنّما الإجماع على شيء يدل عليه، وكذا الدليل المعقول يدل على أنّ الأمر للوجوب، وهو أنّ تصاريف الأفعال كلها كالماضي والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص، فينبغي أن يكون الأمر كذلك دالاً على معنى الوجوب، وليس هذا لإثبات اللغة بالقياس، بل لإثبات كون الأصل عدم الاشتراك. وقيل: المعقول: هو أنّ السيد إذا أمر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب، فلو لم يكن الأمر للوجوب لما استحق ذلك. وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه أخر تركتها للإطناب.

ثم شرع المصنف في بيان أنّه إذا لم يرد بالأمر الوجوب فماذا حكمه؟

الكلام في هذا الفصل في أربعة مواضع:

أحدها: في خصوص المراد بهذه الصيغة.

فقال الجمهور: لا تثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد. وقال بعض الشافعية: إنه مجمل في حق الحكم فيتوقف حتى يتبين المراد بالدليل، لأن هذه الصيغة استعملت لمعان مختلفة: للإيجاب، والندب، والإباحة، والتقريع، والتوبيخ، والسؤال، والإفحام، والتكوين، والإرشاد، وهو لمنافع الدنيا، والندب لثواب الآخرة، والتسوية، والإهانة، والتعجب، والإخبار، والاحتقار، والإنذار.

كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾، ﴿فكاتبوهم﴾، ﴿فاصطادوا﴾، ﴿واستفزز من استطعت﴾ أي: ازعج إلى المعاصي بصوتك، أي بدعائك، فهذا على الاستبعاد عن أن يمنك أو يقدر عليهم لقوله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان﴾، ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾، ﴿ربنا تقبل منا﴾، ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾، ﴿كن فيكون﴾، ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾، ﴿اصبروا

فقال: (وإذا أريد به الإباحة أو الندب) أي إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب وعدل عن الوجوب، فحينئذ اختلف فيه: (فقيل: إنه حقيقة؛ لأنه بعضه) أي: إن الأمر حقيقة في الإباحة والندب أيضاً، لأن كل واحد منهما بعض الوجوب، وبعض الشيء يكون حقيقة قاصرة، لأن الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك، والإباحة هي جواز الفعل والترك على السواء، والندب هو جواز الفعل مع رجحانه، فيكون كل منهما مستعملاً في بعض معنى الوجوب، وهو معنى الحقيقة القاصرة التي أريدت بلفظ الحقيقة، وهو مختار فخر الإسلام (وقيل: لا، لأنه جاز أصله) أي: قيل: إنه ليس بحقيقة حينئذ، بل مجاز، لأنه قد جاز أصله وهو الوجوب، لأن الوجوب: هو جواز الفعل مع حرمة الترك، والإباحة جواز الفعل مع جواز الترك، والندب: هو رجحان الفعل مع جواز الترك

أو لا تصبروا﴾، ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾، ﴿أسمع بهم﴾، ﴿فليضحكوا قليلاً﴾، ﴿ألقوا ما أنتم ملقون﴾، ﴿تمتعوا﴾.

وللتمني كقوله: «ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي».

وإذا اختلفت وجوه الاستعمال صار مجملاً في حق الحكم ولا يتعين شيء منها إلاّ بدليل. ولنا أنّ العبارات كما لا تقصر عن المعاني فكذا كل عبارة يكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع ولا يثبت الاشتراك إلاّ بعارض اختلاط القبيلتين أو للابتلاء به أو لمعنى من المواضع، وصيغة الأمر لفظ خاص من تصاريف الفعل فيكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع واستعماله لمعنى آخر بطريق المجاز، ومتى وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى لأنه أغلب وأبلغ، والاشتراك يخل بالتفاهم ويحتاج إلى قرينتين.

وثانيها: في تعيين المراد

فقال بعض أصحاب مالك: موجبه: الإباحة لأنّ الأمر لطلب وجود المأمور به من المأمور ولا وجود إلا بالائتمار، فدل على انفتاح طريق الائتمار عليه ضرورة، وأدناه الإباحة.

وقال أكثر الأشعرية والمعتزلة: حكمه الندب، لأن الأمر لطلب الفعل فلا

فالحاصل: أنّ من نظر إلى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن أنّه مستعمل في بعض معناه، فيكون حقيقة قاصرة، ومن نظر إلى الجنس والفصل جميعاً ظن أن كلاً منها معان متباينة وأنواع على حدة، فلا يكون إلاّ مجازاً. وأما تحقيق أنّ هذه الاختلاف في لفظ الأمر، أو في صيغ الأمر فمذكور في التلويح[1] بما لا مزيد عليه.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان الموجب وحكمه أراد أنّ يبين أنّه هل

---

(١) التلويح على التوضيح.

بد من اثبات ما يترجح به الفعل على الترك، وذا قد يكون بالإلزام، وقد يكون بالندب وهو أدنى، فثبت تيقنه.

وعندنا موجبه: الوجوبُ لأنّ الأمر لمّا كان لطلب المأمور به فمطلقه ينصرف إلى الكامل من الطلب لأنه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم، فإنه مفترض الطاعة يملك الإلزام، والكامل فيما قلنا لأنه مطلوب من كل وجه، فأما الطلب على وجه فيه رخصة الترك وهو: الندب، فهو طلب من وجه دون وجه، والموضوع للشيء محمول على الثابت من كل وجه، وفيه رعاية الاحتياط، إلا أن عن مشايخ العراق من أصحابنا حكمه: وجوب العمل والاعتقاد قطعاً، وعند مشايخ سمرقند منهم الشيخ أبو منصور رحمه الله حكمه: الوجوب عملاً لا اعتقاداً على طريق اليقين بل يعتقد على الإبهام أن ما أراد الله تعالى به من الإيجاب أو الندب حق ولكن يأتي بالفعل لا محالة لأن هذه الصيغة ليست للوجوب بعينها فعينها توجدُ بلا وجوب بل عند تجردها عن القرائن، واحتمال وجود القرينة قائم إلا أنّ مجرد الاحتمال غير معتبر عند مشايخ العراق لما مر من أن الاحتمال الناشيء من غير دليل لا يعتبر به، ألا ترى أن المرئي في الكرّة الثانية يحتمل أن يكون غير ما كان في الكرّة الأولى لجواز أن يذهب به ويخلق غيره مكانه بلا تفاوت، ولا يشك أنه في الكرّة الثانية عين ما كان في الكرّة الأولى، فظهر أنّ الاحتمال الناشيء من غير دليل ظاهر باطل، والدليل على أنه للوجوب انتفاء الخيرة عن المأمور بالأمر بقوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾، والقضاء عبارة عن الحكم، والندب والإباحة لا ينفيان الخيرة، واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ ألحق الوعيد لتاركه والوعيد لا يستحق إلا بترك الواجب فالمراد بالآية أمر الرسول عليه السلام، فإنه بناء على قوله: ﴿لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً﴾، ولأنّ تارك المأمور به عاصٍ وفاسق لقوله تعالى: ﴿أفعصيت أمري﴾، ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾، ﴿ولا أعصي لك أمراً﴾،

﴿ففسق عن أمر ربه﴾، وهما يستحقان الوعيد بالنص، ولأنه لا يكون عاصياً وفاسقاً بترك الامتثال إلا أن يكون موجبه الإلزام، ولأن الفسق اسم للعمل حرام، وكذا المعصية، ولو لم يجب الائتمار لم يكن خلافه حراماً، ودلالة الإجماع، فإن من أراد أن يطلب فعلاً من غيره لا يجد لفظاً موضوعاً لإظهار مراده سوى قوله: افعل، فدل أن هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى.

والدليل المعقول وهو أن تصاريف الأفعال وضعت لمعان على الخصوص فلفظ الماضي موضوع للمضي، وكذا لفظ الحال للحال، واحتماله أن يكون للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه، ثم سائر المعاني التي وضعت لها الألفاظ كانت لازمة لها بألفاظها إلا أن يقوم الدليل بخلافه فكذا معنى طلب المأمور به بهذه الصيغة يكون حقاً لازماً لها على أصل الوضع.

(س) هذا إنما يصح أن لو وضعت هذه الصيغة لطلب المأمور به.

(ج) إنه معنى مطلوب وقد مست الحاجة إلى التعبير عنه فوجب أن يكون له صيغة مفردة وتلك الصيغة افعل أو غيرها، وبطل الثاني إجماعاً فتعين الأول، ولأن موجب الأمر الائتمار لغة، يقال: أمرته فائتمر، كما يقال: كسرته فانكسر، هدمته فانهدم، فهذا يقتضي أن لا يتحقق الأمر بدون الائتمار كما لا يكون الكسر بدون الانكسار، إلا أن الوجود لو اتصل بالأمر لسقط الاختيار من المأمور، وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار وإن كان ضرورياً لأنه خلقه مختاراً فكان مجبولاً عليه، وليس له اختيار كلي فهذا من خواص الألوهية ولكن له الاختيار بقدر ما ينتفي به الجبر، ويستحق الثواب بالإقدام على الائتمار، فتراخى الوجود إلى حين اختياره تفادياً عن الجبر، وبقي الوجوب المفضي إلى الوجود حكماً له فقضينا حق اللفظ بالقدر الممكن، ألا ترى أنه لما أنشأ الله تعالى عما لا اختيار له انبتّ عن الائتمار مقروناً به فقال: ﴿كن فيكون﴾، فلو لم يكن الوجود مقصوداً بالأمر لما استقام أن يكون مجازاً عن سرعة الإيجاد، كما ذهب إليه الشيخ أبو منصور، والقاضي أبو زيد، والمعنى: أن ما قضى من الأمور وأراد كونه

يتكون من غير توقف، ولا قول ثمة لأن المعدوم لا يؤمر، وإنما استعار قرينة للإيجاد كما هو مذهب الفقهاء، فعندهم في الإيجاد والتكوين، وخطاب كن من غير تشبيه، كما زعمت الكرّامية بين كلامه حادث في ذاته، ولا تعطيل، كما زعمت المعتزلة، فعندهم إنما صار متكلماً بخلق هذه الحروف في اللوح، وهو تعطيل إذ المتصف بالتكلم مَنْ قام الكلام بذاته، وقد أجرى سنته أن يقول في الإيجاد كُنْ فنؤمن به كما نطق به النص، وما هو كائن في علمه كالموجود فصح الخطاب، وفائدته إظهار العظمة، وإعلام للملائكة بذلك الفعل، وقال: ﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾ فجعل القيام موجب الأمر فيما لا اختيار له، وهو دليل على حقية الوجود مقصوداً بالأمر.

(س) الائتمار ليس بموجب الأمر لأنّه كما يقال: أمرته فائتمر، يقال: أمرته فعصى، وليس العصيان موجب الأمر.

(ج) إنّما يقال: أمرته فعصى لما مر أن الائتمار تراخى إلى حين اختياره، وجاز أن لا يختار الائتمار، وتمسكوا بقوله عليه السلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، على أنّه للوجوب، فإنّ لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره، فيلزم انتفاء الأمر لوجود المشقة، لكن السواك مندوبٌ فيلزم أن لا يكون المندوب مأموراً به وهو لا يتم لأنّه أعلمهم إرادة الوجوب بقرينة المشقة،

يحتمل التكرار أو لا؟ فقال: (ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله) أي لا يقتضي الأمر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب إليه قوم، ولا يحتمله كما ذهب إليه الشافعي رحمه الله، يعني إذا قيل مثلاً: صلوا، كان معناه: أفعلوا الصلاة مرة، ولا يدل على التكرار عندنا أصلاً. وذهب قوم إلى أنّ موجبه التكرار، لأنّه لّما نزل الأمر بالحج قال أقرع بن حابس: «ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟» ففهم التكرار مع أنه كان من أهل اللسان، ثم لما علم أنّ فيه حرجاً عظيماً أشكل عليه فسأل. وذهب الشافعي رحمه الله إلى أنّ محتمله التكرار؛ لأنّ أضرب مختصر من أطلب منك ضرباً، وهو نكرة، والنكرة في الإثبات تخص، لكنّها تحتمل العموم فيحتمل

وقول الواقفية يفضي إلى التوقف في النهي أيضاً للاحتمال لأنه يجيء للحظر وللكراهة، وللشفقة، كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي، وعن المشي في نعل واحد فيتعطل موجبها وهو باطل. إذ حكم أحد الضدين يخالف حكم ضد الآخر، وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها فما من حقيقة إلا وتحتمل المجاز: وما ذكروا من الاحتمال نعتبره في أن لا نجعله محكماً بمجرد الصيغة، لا في أن لا نثبت موجبه أصلاً.

وثالثها: في أن الأمر بعد الحظر وقبله سواء، فيكون للإيجاب في الحالين، وقال بعض الشافعية: إنه للإباحة لقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾، ولأنه لإزالة الحظر، ومن ضرورته الإباحة.

ولنا أن مقتضى هذه الصيغة الإلزام للآمر، ولم تتفاوت صيغة الأمر بعد الحظر وقبله، فلا يتفاوت حكمه، والإباحة فيما ذكروا للإجماع، أو لأن الاصطياد شرع لنا لا علينا، وما شرع لنا لا يصلح أن يجب علينا، على أن الأمر بعد الحظر كما ورد للإباحة ورد للوجوب، فالأمر بقتل شخص حرام القتل بالإسلام، أو بعقد الذمة، بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة، وقطع الطريق، والزنا، والقتل بغير حق، للوجوب، وإن وردت بعد الحظر فتعارضا وسلم المقتضي للوجوب.

ورابعها: أنه إذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب.

عليه بقرينة تقترن به. والفرق بين الموجب والمحتمل: أن الموجب يثبت بلا نية، والمحتمل يثبت بالنية، ومثلنا سيأتي. (سواء كان معلقاً بشرط، أو مخصوصاً بوصف، أو لم يكن) رد على بعض أصحاب الشافعي رحمه الله فإنهم ذهبوا إلى أنه إذا كان الأمر معلقاً بشرط كقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ يتكرر بتكرر الشرط والوصف، فإن الغسل يتكرر بتكرر الجنابة، والقطع يتكرر بتكرر السرقة. وعندنا المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في

فقيل: إنه حقيقة لأنه بعضه، لأنّ بالإيجاب هذا وزيادة فكان قاصراً لا مغايراً.

وقال الكرخي والجصاص: إنه مجاز لأنه لا يجوز نفي ما هو حقيقة، ولو قال: ما أمرني الله تعالى بصلاة الضحى كان صادقاً، فيدل أنه مجاز لأنه جاز أصله وتعداه، وما ذكر أنه بعضه، قلنا فإطلاق اسم الكل على البعض مجاز.

فصل في موجب الأمر في حكم التكرار

(الصحيح أن الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله، سواء كان معلقاً بشرط، أو مخصوصاً بوصف، أو لم يكن، ولكنّه يقع على أقل جنسه ويحتمل كله) بدليله، وقال بعض مشايخنا: لا يوجبه ولا يحتمله إلا أن يكون معلقاً بشرط، كقوله تعالى: ﴿إن كنتم جنباً فاطهروا﴾، أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾، ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾، ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾، فإنّها تتكرر بتكرر ما قيدت به.

وقال الشافعي لا يوجب التكرار ولكنه يحتمله، وقال بعضهم مطلقه يوجب العموم والتكرار إلاّ بدليل وهو محكيّ عن المُزني.

(حتى إذا قال لامرأته: طلقي نفسك) تملك أن تطلّق نفسها واحدة، وثنتين وثلاثة جملة ومتفرقة عند هؤلاء، وعند الشافعي يحتمل الثلاث والمثنى،

أنه لا يدل على التكرار ولا يحتمله، (لكنّه يقع على أقل جنسه ويحتمل كله) استدراك من قوله: ولا يحتمله كأنّ قائلاً يقول: لمّا لم يحتمل الأمر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية الثلاث في قوله: طلقي نفسك، فيقول: إنّ الأمر يقع على أقل جنسه وهو الفرد الحقيقي، ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي أي: الطلقات الثلاث لا من حيث إنّه عدد بل من حيث إنّه فرد، ولا من حيث إنّه مدلوله، بل من حيث إنّه منوي، وإليه أشار بقوله: (حتى إذا قال لها: طلقي نفسك أنه يقع على الواحدة إلا أن ينوي الثلاث) لأنّ الواحدة فرد حقيقي

حتى إذا نوى الزوج الثلاث أو الثنى يقع.

وعندنا (يقع على الواحدة إلاّ أن ينوي الثلاث، ولا تعمل نية الثنتين إلا أن تكون المرأة أمة).

احتجوا بحديث الأقرع حيث سأل رسول الله عليه السلام عن الحج: «أفي كلّ عام، أم مرة فقال: بل مرة، ولو قلت: في كل عام لوجب، ولو وجب ثم تركتموه لضللتم». فلو لم تكن صيغة الأمر في قوله عليه السلام «حجوا» موجباً للتكرار لما أشكل عليه، فقد كان من أهل اللسان، ولو لم يكن محتملاً لأنكر عليه السلام سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ، فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج في الاكتفاء بمرة دل أن موجبه التكرار، ولأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر، فقوله: طلقي أي: أوقعي بالمصدر الطلاق، والمختصر كالمطول، واسم الفعل عام فوجب القول بعمومه كسائر ألفاظ العموم، والتكرار من ضرورات العموم، غير أنّ الشافعي يقول: المصدر نكرة لأنه ثبت ضرورة وبالمنكر يحصل الغرض، والنكرة في الإثبات توجب الخصوص على احتمال العموم، ولأنّه لا فرق بين ادْخل وادخل إلا في الخبرية والأمرية بإجماع أهل اللغة، ومن قال دخل زيد الدار لم يقتض التكرار، ولكن يحتمل أنه دخلها مراراً فكذا ادْخل طلبُ الدخول على احتمال أن يكون المراد مراراً، ثم الموجب

متيقن، والثلاث فرد حكمي محتمل؛ (ولا تعمل نية الثنتين إلاّ أن تكون المرأة أمة) أي: لا تصح نية الثنتين في قوله: طلقي نفسك؛ لأنه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي، وليس مدلولاً للفظ ولا محتملاً له إلاّ إذا كانت تلك المرأة أمة؛ لأنّ الثنتين في حقها كالثلاثة في حق الحرة، فهو واحد حكمي كالثلاث في حقها، وأما إذا قال: طلقي نفسك ثنتين، فحينئذ إنّما تقع ثنتان لأجل أنّه بيان تغيير لما قبله، لا بيان تفسير له؛ لأنّ طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بياناً له. ثم أورد المصنف رحمه الله دليلاً على ما هو المختار عنده فقال:

ما هو المتيقن دون المحتمل، وهذا بخلاف النفي، فالنكرة في النفي تعمّ.

(ولنا أن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد، ومعنى التوحد مراعىً في ألفاظ الوحدان وذا في الفرد الحقيقي أو الاعتباري) وهو الجنس، (والمثنى بمعزل عنها) لأنّه عدد محض، وبين العدد والفرد تنافٍ، فكما لا يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه وهذا لأنّ الثابت به طلب الفعل، والتكرار أمر خارجي صفة للفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة، ولهذا يصح نية الثلاث لأنّه جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحداً وإن كان له أجزاء حقيقة، ألا ترى أنّك إذا عددت الأجناس كان هذا بأجزائه جنساً واحداً، فإنّك تقول: التصرفات المشروعة في النكاح والطلاق وكذا وكذا.. كما أنّك تقول: نعمة الله تعالى الماء، والطعام، وكذا.. وكذا، فوقوع هذا الاسم على الثلاث باعتبار أنه واحد، لكن الواحد فرد حقيقة وحكماً، فكان أحق بالاسم الفرد عند الإطلاق من الثلاث، والثلاث فرد حكماً محتملاً فيصار إليه عند النية، وما بينهما وهو الثنتان فعدد محض ليس بفرد حقيقة حتى يكون موجباً، ولا حكماً حتى يكون محتملاً، إلا أن تكون المرأة أمة، لأنّ ذلك كل طلاقها فالثنتان في حقها كالثلاث في حق الحرة، وعلى هذا سائر أسماء الأجناس وإن كان فرداً صيغة، كمن حلف لا يشرب ماء، أو الماء، فإنّه يقع على الأقل ويحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الإطلاق، ولو نوى جميع المياه يصدّق، فأما لو نوى قدراً من الأقدار المتخللة

(لأنّ صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد) أي إنّما لا يقتضي الأمر التكرار، لأنّه مختصر من طلب الفعل بالمصدر، فقولك: اضرب مختصر من أطلب منك الضرب، وقوله: صلوا مختصر من أطلب منكم الصلاة، وقوله: طلقي مختصر من افعلي فعل الطلاق، والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله؟ (ومعنى التوحد مراعى في ألفاظ الوحدان)، فالفعل المختصر منه أولى أن لا يحتمل العدد، وبهذا القدر تم الدليلُ على الأصل الكلي ثم قوله: (وذلك بالفردية والجنسية، والمثنى بمعزل عنها) بيان للمثال المختص.

بين العددين، كما لو نوى ثُوَراً أو كوزين، أو قدحاً أو قدحين، لا تعمل نيته لخلو المثنى عن صيغة الفردية حقيقة، أو حكماً، ومثله: لا آكل طعاماً ونحوه، أو دلالة: كمن حلف لا أتزوّج النساء، ولا اشتري العبيد، ولا أكلم بني آدم، ولا أشتري الثياب، فإنه يقع على الأقل ويحتمل الكل، لأنّ هذا الجمع صار مجازاً عن اسم الجنس، لأنا إذا بقيناه جمعاً لغة معنى التعريف المستفاد بالألف واللام، أو الإضافة، وإذا جعلناه جنساً كان فيه رعايةُ الأمرين، أما التعريف فلأنه يصرف هذا الجنس المذكور، وأما الجمعية فلأن كل جنس يتضمن معنى الجمع، فكان العمل بها أولى من إهدار أحدهما، وقد قال الله تعالى: ﴿لا تحل لك النساء من بعد﴾ وذا لا يختص بالجمع.

(وما تكرر من العبادات) كالصلاة والصوم ونحوهما (فبأسبابها لا بالأوامر) وهذا لأنّ كل صلاة تتكرر بتكرر وقتها الذي جعل سبباً لها، وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذي جعل سبباً له وهو شهر رمضان، وكذا في العقوبات، ولو كان التكرار باعتبار الأمر لاستغرق الأوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المأمور به، إذ ليس في اللفظ إشعار بوقت معين وليس بعض الأوقات بالتعيين أولى من

أعني قوله: طلقي نفسك: لأنّ الطلاق هو الذي يتصف بالجنسية، والفرد الحكمي، وبمنزلة المثنى، وأما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمي إلاّ في آخر العمر، (وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالأوامر) جواب سؤال يرد علينا وهو: أنّ الأمر إذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله، فبأي وجه تتكرر العبادات مثل الصلاة والصيام وغير ذلك.

فيقول: إنّ ما تكرر من العبارات ليس بالأوامر بل بالأسباب، لأنّ تكرار السبب يدل على تكرار المسبب، فأيان وجد الوقت وجب الصلاة، ومتى يأتي رمضان يجب الصيام، ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكاة، ولهذا لم يجب الحج في العمر إلاّ مرّة لأنّ البيت واحد لا تكرار فيه، لا يقال: إنّ الوقت سبب لنفس الوجوب، والأمر إنما هو سبب لوجوب الأداء، فكيف يكون السبب مختباً

البعض، وهو باطل بالإجماع، وإنّما المشكل على الأمرِ لأنّه من الجائز أن يكون سبب الحج: ما يتكرر وهو وقته كالصوم والصلاة، ومن الجائز أن يكون سببه: ما لا يتكرر وهو البيت، فبيّنَ النبي عليه السلام بقوله مرة أن السبب هو البيت، وقولهم نعم لا نسلم، فيعم سببه، لأنّها للطلب ممنوع أو مردود بأنه قياس، وبالفرق، فالانتهاء عن الفعل أبداً ممكن، والاشتغال أبداً لا، ولا يقال الأمر نهي عن ضده، والنهي يعم فيلزم التكرار لأنه ممنوع.

(وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد) لأنه فرد (فلا يراد بآية السرقة إلا سرقة واحدة) لأن الكل غير مراد بالإجماع، (وبالفعل

عن الأمر، لأنّا نقول إذ عند وجود كل سبب يتكرر الأمر تقديراً من جانب الله تعالى، فكان تكرر العبادات بتكرر الأوامر المتجددة حكماً. (وعند الشافعيّ رحمه الله لمّا احتمل التكرار تملك أن تطلق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج) بيان الخلاف الشافعي رحمه الله في أصل كلي على وجه يتضمن الخلاف في المسألة المذكورة، يعني أنّ عنده لمّا احتمل كل أمر التكرار سواء كان أمر الشارع، أو غيره، تملك المرأة في قوله: طلقي نفسك أنْ تطلّق نفسها ثنتين إذا نوى الزوج ذلك، وإن لم ينو أو نوى واحدة فلها أن تطلق نفسها واحدة، ثم أورد المصنف بتقريب بيان الأمر بيان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال: (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد) فقوله: يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه، وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو، فيكون هو بيان وجه التشبيه. وقوله: يدل وقع حالاً أي: كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة، فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي يدل عليه اقتضاء مثل قوله: أنت طالق، فإنّه خارج عمّا نحن فيه، وسيأتي بيانه. (حتّى لا يراد بآية السرقة إلّا سرقة واحدة، وبالفعل الواحد لا تقطع إلّا واحدة) تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار، وإلزام على الشافعي رحمه الله فيما ذهب إليه. بيانه: أنّ الشافعي رحمه الله يقول: إن السارق تقطع يده اليمنى أولاً، ثم

الواحد لا تقطع إلا يد واحدة) وقد تعين اليمنى بالإجماع، فالقول بقطع اليسرى بهذه الآية مردود، ومن قالوا يصح أن يقال: افعل دائماً، أو لا دائماً، ولو دل على التكرار لكان الأول تكراراً، والثاني نقضاً لا يتم لانهم يقولون: الأول بيان تقرير كقولك: جاءني زيد نفسه، والثاني بيان المحتمل كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار.

وموجب الأمر على ما فسرنا من الوجوب وعدم التكرار يتنوّع نوعين:

احدهما: يرجع إلى صفة قائمة بالموجب، وهو نوعان: أداء، وقضاء.

وثانيهما: يرجع إلى صفة قائمة بغير الموجب، وهو نوعان: مؤقت، وغير مؤقت.

رجله اليسرى ثانياً، ثم يده اليسرى ثالثاً ثم رجله اليمنى رابعاً؛ لقوله عليه السلام: «من سرق فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه، فإن عاد فاقطعوه». وعندنا: لا تقطع اليد اليسرى في الثالثة، بل يخلد في السجن حتى يتوب؛ لأنّ السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة، والمصدر لا يراد به إلاّ الواحد أو الكل، وكل السرقات لا يعلم إلاّ في آخر العمر، فصار الواحد مراداً بيقين، وبالفعل الواحد لا تقطع إلاّ يد واحدة، وأيضاً فاقطعوا دال على القطع، وهو أيضاً لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي أن لا تقطع الرجل اليسرى في الكرّة الثانية أيضاً لأنّا نقول إنّ الرجل غير متعرّضة بها في الآية فلا يلزم أن يثبت بنص اخر، واليد لمّا كانت متعرّضة بها في الآية وتعين اليمنى مراداً منها لا يجوز أن تثبت اليسرى بخبر الواحد الذي لا تجوز الزيادة به على الكتاب لأنّه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالإجماع، بخلاف الجلد فإنّه كلما يزني غير المحصن يجلد؛ لأنّ البدن صالح للجلد دائماً.

ولمّا فرغ المصنف رحمه الله عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال: (وحكم الأمر نوعان: أداء وهو تسليم عين الواجب بالأمر) يعني ما ثبت بالأمر وهو الوجوب نوعان: وجوب أداء، ووجوب قضاء.

فالأداء: هو تسليم عين ما وجب بالأمر، يعني إخراجه من العدم إلى

فصل في حكم الأمر

(حكم الأمر نوعان: أداء، وهو: تسليم نفس الواجب بالأمر، وقضاء وهو: تسليم مثل الواجب به).

قال الله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ وهو في تسليم أعيانها إلى أربابها، فردّ الغاصب عين ما غصب أداء، وردّ المثل بعد هلاك العين قضاء، وقد يدخل النفلُ في قسم الأداء عند من جعل الأمر حقيقة في الندب أو الإباحة، لأنه يسلم عين ما نُدب إلى تسليمه، ولا يدخل في قسم

الوجود في الوقت المعين له، وهذا هو معنى التسليم، وإلاّ فالأفعال أعراض لا يتصوّر تسليمها. وقد ذكر في أصول فخر الإسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالأمر فاعترض عليه بأنّ نفس الوجوب لا يكون بالأمر بل بالوقت. أجيب: بأنّ قوله: بالأمر متعلق بالتسليم لا بالواجب، ولهذا بدل المصنف رحمه الله قوله: نفس الواجب، بقوله: عين الواجب، ليعلم أنّ نفس الواجب أو عينه كناية عن إتيانه في الوقت فلا حاجة إلى زيادة قوله: في وقته كما زاد البعض، وكذا إلى قوله: إلى مستحقه لأنّ قوله: بالأمر يدل على أنّ الأمر هو المستحق.

(وقضاء: هو تسليم مثل الواجب به) عطف على قوله أداء، بمعنى وجوب قضاء وهو: تسليم مثل الواجب بالأمر لا عينه، أي تسليم ذلك الواجب الذي وجب أوّلا في غير ذلك الوقت، وكان ينبغي أنْ يقيده بقوله: من عنده، ليخرج أداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر أمسه، لأنّه ليس من عنده، بل كلاهما لله تعالى، والقضاء: إنّما هو صرف النفل الذي كان حقاً له إلى القضاء الذي كان عليه، وإنّما لم يقيده به لشهرة أمره، وكونه مدلولا عليه بالالتزام، وأمّا النفل: فإنّما يقضي إذا لزم بالشروع، وحينئذ لم يبق نفلا بل صار واجباً، ولكنّه يؤدي مع أنّه ليس بواجب فينبغي أنْ يراد بقوله: عين الواجب الثابت؛ ليعم النفل. هكذا

القضاء لأنّ النفل لا يضمن بالترك.

(ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً حتى يجوز الأداء بنية القضاء، وبالعكس) في الصحيح، لوجود تسليم الواجب فيهما، قال الله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا﴾ أي: أديت، إذ الجمعة لا تُقضى، فالقضاء: لفظ متسع يستعمل بمعنى الإتمام، والإلزام، والإحكام، وهذه المعاني موجودة في الأداء، ويستعمل الأداء في القضاء مقيداً، يقال: أدى ما عليه من الدين، والديون تقضى بأمثالها، فأداء الدين نفسه محال: فيكون القضاء مراداً مجازاً، فإن الأداء معنى الاستقصاء وشدة الرعاية في الخروج عما لزمه، وذا يستلزم عين الواجب كما قيل في الثلاثي منه:

الذئب يأدو للغزال يأكله.

أي: يختل ويتكلف فيختله، وأما القضاء: فلا ينبئ عن شدة الرعاية، بل ينبئ عن الإحكام قال الشاعر:

في وقته بوجوه أخر. (ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازاً حتى يجوز الأداء بنية القضاء، وبالعكس) أي، يستعمل كل من الأداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز، حتى يجوز الأداء بنية القضاء بأن يقول: نويت أن أقضي ظهر اليوم، ويجوز القضاء بنية الأداء بأن يقول نويت أن أؤدي ظهر الأمس، واستعمال القضاء في الأداء كثير كقوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾ أي: إذا أديت صلاة الجمعة لأنّ الجمعة لا تقضى، ولذا ذهب فخر الإسلام إلى أنّ القضاء عام يستعمل في الأداء والقضاء جميعاً لأنه عبارة عن فراغ الذمة، وهو يحصل بهما، فكان في معنى الحقيقة، بخلاف الأداء فإنه ينبئ عن شدة الرعاية وهو ليس إلا في الأداء، كما قال الشاعر: الذئب يأدو للغزال يأكله أي. يختله ويطلب غيبه، وأما إذا صام شعبان بظن أنه من رمضان، فلا يجوز لأنه أداء قبل السبب، وإنْ صام شوالاً بظن أنه من رمضان يجوز لا لأنه قضاء بنية الأداء، بل

وعليهما مسرودتان قضاهما.

أي: أحكم صنعتهما.

(والقضاء يجب بالسبب الذي وجب به الأداء عند الجمهور).

وقال العراقيون: يجب بنص مقصود غير الأمر الذي به وجب الأداء، لأن الفائت عبادة فلا يقضى إلا بمثل هو عبادة، ولا يصير عبادة إلا بالنص، وكيف يكون مثلاً لها بالقياس، وقد ذهب فضل الوقت؟ وهذا لأن في التنصيص على التوقيت إشعاراً بفضيلة الوقت وتعين القربة في ذلك الوقت، ولهذا لا يكون قربة قبل وقتها فكذا بعده، والضمان يعتمد المماثلة وقد فاتت.

ولنا أن الله تعالى أوجب القضاء في الصوم والصلاة بالنص بالمثل قال الله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾، وقال عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإن ذلك وقتها» وهو معقول فإن الأداء كان فرضاً عليه في الوقت وليس المقصود عين الوقت، ومعنى العبادة في كونه عملاً بخلاف هوى النفس

لأنه أداء بنية القضاء، وإنما الخطأ في ظنه وهو معفو، ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم أن سبب القضاء هو الذي كان سبباً للأداء أم لا بد له من سبب على حدة؟ فبينه المصنف رحمه الله بقوله: (والقضاء يجب بما يجب به الأداء عند المحققين خلافاً للبعض) أي: القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الأداء عند المحققين من عامة الحنفية، خلافاً للعراقيين من مشايخنا، وعامة أصحاب الشافعي رحمهم الله، فإنهم يقولون: لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الأداء، والمراد بهذا السبب النص الموجب للأداء لا السبب المعروف أعني الوقت، وحاصل الخلاف يرجع إلى أن عندنا النص الموجب للأداء وهو قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ وقوله: ﴿كتب عليكم الصيام﴾ دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة إلى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها»، وقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو

على وجه التعظيم لله تعالى، وهو لا يختلف باختلاف الأوقات، ومعلوم أنّ المستحق لا يسقط عن المستحق عليه إلا بإسقاط من له الحق أو بتسليم المستحق، ولم يُوجد واحدٌ منهما فبقي مضموناً عليه بعد خروج الوقت، فإذا بقي مضموناً وهو قادر على تسليم مثله من عنده لأن النفل مشروع له من جنسه أمر بصرف ماله إلى ما عليه، وله ولاية صرف ماله إلى ما عليه كما في حقوق العباد، وسقط فضل الوقت للعجز لأنّه لا مثل له عند الفوت، فأوجبنا عليه ما قدر عليه وهو أصل الواجب، وأسقطنا عنه ما لم يقدر عليه وهو وصف الفضل، إذ الوصفُ تبعٌ للأصل فلا يوجب عدمه عدم الأصل، وهذا لأن خروج الوقت قبل الأداء لا يسقط الأداء بعينه بل باعتبار الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات، وهو فضيلة الوقت فلا يبقى ذلك مضموناً عليه إلّا في حق الإثم إذا فوته عمداً فإذا عقل هذا في المنصوص عليه تعدى الحكم منه إلى الواجبات، كالنذر المؤقت من الصوم، والصلاة، والاعتكاف، وهذا أشبه بمسائل أصحابنا، ولهذا لو فاتت صلاة الليل من القوم فقضوها بالنهار بالجماعة جهر إمامهم،

على سفر فعدّة من أيام أخر﴾ بل إنّما وردا للتنبيه على أنّ الأداء باقٍ في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوت؛ لأنّ بقاء الصلاة والصوم في نفسه لمقدرة على مثل من عنده، وسقوط فضل الوقت لا إلى مثل وضمان للعجز عنه أمر معقول في نفسه، فعدّينا حكم القضاء إلى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف. وعند الشافعي رحمه الله: لا بد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الأداء، فقضاء الصلاة والصوم عنده لا بد أن يكون بقوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فإنّ ذلك وقتها»، وقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدّة من أيام أخر﴾، وما لم يرد النص فيه إنّما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نص القضاء، فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه إلّا في الفوات، فعندنا يجب القضاء في الفوات، وعنده لا. وقيل: الفوات أيضاً قام مقام النص كالتفويت،

وبالعكس لا يجهر، ومن فاتته صلاة في السفر يقضيها في الحضر ركعتين، وبالعكس يقضي أربعاً. ولهذا قلنا في صلاة فاتت عن أيام التشريق يقضيها بلا تكبير لأن الجهر بالتكبير غير مشروع في غير أيام التكبير فيقضي لوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط، ولم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر.

(وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف، إنما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه إلى الكمال لا لأن القضاء وجب بسبب آخر).

أي: إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف فيه فإنه يقضي

ولا تظهر ثمرة الخلاف إلا في التخريج، فعندنا يجب في الكل بالنص السابق، وعنده: يجب بالنص الجديد، أو بالفوت، والتفويت، وقضاء الحضر في السفر أربع ركعات، وقضاء السفر في الحضر ركعتين، وقضاء الجهر في النهار جهراً، وقضاء السري الليل سراً يؤيد ما ذكرنا. وقضاء الصحيح صلاة المرض بعنوان الصحة، وقضاء المريض صلاة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره. ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو: أنه إن نذر أحد أن يعتكف شهر رمضان. فصام ولم يعتكف لمرض، منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر، بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل، ولو كان القضاء واجباً بالسبب الذي أوجب الأداء وهو قوله تعالى: ﴿وليوفوا نذورهم﴾ لوجب أن يصح القضاء في الرمضان الثاني، كما صح الأداء في الرمضان الأول، كما هو مذهب زفر رحمه الله، أو يسقط القضاء أصلاً، لعدم إمكان الصوم الذي هو شرطه، كما هو مذهب أبي يوسف رحمه الله، فعلم أن سبب القضاء التفويت، والتفويت مطلق عن الوقت: فينصرف إلى الكامل وهو الصوم المقصود. فأجاب المصنف رحمه الله عنه بقوله: (وفيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان، فصام ولم يعتكف إنما وجب القضاء بصوم مقصود؛ لعود شرطه إلى الكمال، لا لأن القضاء وجب بسبب آخر) يعني في صورة نذر أن يعتكف هذا الرمضان المعهود، فصام ولم يعتكف

اعتكافه ولا يجزيه في الرمضان الثاني، فمن قال: يجب القضاء بنص آخر قال في هذا وجب القضاء بالتفويت لا بالنذر، إذ ولو وجب القضاء به لجاز، لأنّ الثاني مثل الأول في كون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه، فدل أنه إنّما لم يجز لأن وجوب القضاء بدليل آخر وهو التفويت، والتفويت سبب لوجوب القضاء مطلق عن الوقت، أي: لا تعين وقتاً دون وقت، فصار كالنذر بالاعتكاف مطلقاً بأن قال: عليّ أن أعتكف شهراً، وثمّ لو اعتكف في رمضان لا يصح. كذا هنا، ونحن نقول: وجب عليّ القضاء هنا بالسبب الذي أوجب الأداء وهو النذر، ألا يرى أنه يجب بالفوات مرة بأن مرض، أو أغمي عليه الشهر كلّه، والفوات لا يوجب الضمان، كالعبد الجاني إذا مات، وكمال الزكاة إذا هلك وبالتفويت أحرى.

فظهر أنّ القضاء يجب بما به وجب الأداء لا بالتفويت، وإنّما لم يجز في الرمضان الثاني لأنّ الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقاً يقتضي صوماً وللاعتكاف أثر في وجوب الصوم لأنّه شرط الاعتكاف، والتزام المشروط التزام الشرط،

لمانع مرض إنّما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل، لعود شرط الاعتكاف إلى الكمال وهو صوم النفل، لا لأنّ القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم، وتقريره: أنّ الاعتكاف لا يصح إلاّ بالصوم، فإذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم، فكان ينبغي أن يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف، ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضه لأنّ العبادة في رمضان أفضل من العبادة في غيره، فانتقلنا من الصوم الأصليّ المقصود إلى صوم رمضان لهذا الشرف العارض، ولما فات شرف رمضان عاد الصوم إلى كماله وهو الصوم المقصود الأصلي أعني صوم النفل، فكأنّه صدر حكم من الله تعالى أنّ صوموا النفل، واعتكفوا فيه، والحياة إلى الرمضان الثاني موهوم؛ لأنّه وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات. ثم إذا لم يصم صوماً مقصوداً وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى إلى هذا الرمضان الثاني، وإنّما قال: فصام ولم يعتكف؛ لأنّه إذا لم يصم لمرض منع من الصوم، فحينئذ يجوز الاعتكاف في قضاء رمضان البتة.

كالتزام الصلاة التزام الوضوء، وإنما لم يجب الصوم قصداً في نذر اعتكاف رمضان، لأنّ الوقت وقت الصوم فرضاً فوجد شرطه فاستغنى عن رعاية شرطه قصداً، كما لو دخل وقت الصلاة وهو متوضّئ، وهذا لأنّ الشروط يراعى وجودها تبعاً لا وجودها قصداً فسقط الصوم المقصود بهذا العارض وهو شرف الوقت، وهذا الشرف قد فات بحيث لا يمكن اكتسابه إلّا بالحياة إلى العام الثاني وهو وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات، فلم تثبت القدرة عليه بالشك، وإذا فات ذلك الشرف بقي الاعتكاف واجباً عليه مطلقاً، وإذا بقي عليه مطلقاً يجب الصوم القصديّ، إذ الموجب له موجود، وإنّما لم يظهر عمله لمانع فإذا زال المانع يعمل الموجب عمله فلم يجز في الرمضان الثاني، كما لو نذر أن يعتكف شهراً، وكان هذا أحوط الوجهين، أي: يحتمل أن لا يقضي كما قال أبو يوسف وزفر: إذا فات شرف الوقت وبقي اعتكافاً بغير صوم، وهذا غير مشروع فيبطل نذره، ويحتمل أن يقضي، لأنّ بفوات التبع لا يبطل الأصل، فالقضاء أحوط الوجهين، لأنّ ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وهو فضل هذا الصوم على غيره، ففي الحديث: «من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله» احتمل السقوط حتى لو لم يصم ولم يعتكف فقضى خارج رمضان مع الصوم يجوز إجماعاً، فالنقصان، والرخصة اللاحقة بالشرف وهو عدم وجوب الصوم بالاعتكاف لأن يحتمل السقوط والعود إلى الكمال وهو وجوب الصوم القصدي أولى، لأنّ هذا نقصان يعودُ إلى الكمال، والأول كمالٌ يعود إلى النقصان، فإذا عاد إلى الكمال لم يتأدّ في الرمضان الثاني، والأداء في العبادات في الأمر المؤقت يكون في الوقت، وفي غير المؤقت في العمر، إذ جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو مؤقت.

(والأداء ثلاثة أنواع: كامل، وقاصر، وأداء يشبه القضاء).

ثم شرع المصنف في بيان تقسيم الأداء والقضاء إلى أنواعهما فقال:
(والأداء أنواع: كامل وقاصر، وما هو شبيه بالقضاء) وفي هذا التقسيم مسامحة؛

فالكامل: ما يؤديه الإنسان بوصفه كما شرع (كالصلاة بجماعة)

والقاصر: ما يمكن النقصان في صفته كأداء (الصلاة منفرداً) فإنه قاصر لنقصان في صفته لأداء فيما هو مأمور به لأداء بالجماعة، ولهذا لا يجب الجهر في المنفرد، ويجب على من يصلي بجماعة، واكتساب الواجب مستحب للثواب، والمنفرد لا يتمكن منه لأنه إن لم يجهر فظاهر، وإن جهر فكذلك لأنه لم يأت بالواجب فلم يحرز ثوابه، وأداء المسبوق قاصر لأنه منفرد يقرأ ويسجد للسهو

ومن اقتدى بالإمام من أول الصلاة وأداها معه فهو مؤد أداء محضاً، ومن اقتدى بالإمام في أول الصلاة ثم نام خلفه حتى فرغ الإمام، أو سبقه الحدث، فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الإمام فهو مؤد أداء يشبه القضاء، لأنه باعتبار الوقت مؤد، وباعتبار أنه يتدارك ما فاته مع الإمام قاض، ولهذا لا يقرأ، ولا يسجد للسهو، ولا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة إلا أن يتكلم أو لم يفرغ الإمام بعد، فحينئذ يصلي أربعاً

وأصله: أن المثل بطريق القضاء إنما يجب عن وجوب الأداء، فيما لم يتغير

لأن الأقسام لا تقابل فيما بينها، وينبغي أن يقول: والأداء أنواع: أداء محض، وهو نوعان: كامل، وقاصر، وأداء هو شبيه بالقضاء ويعني بالأداء المحض: ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه، لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه، ويعني بالشبيه بالقضاء: ما فيه شبه به من حيث الالتزام. ويعني بالكامل: ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه، وبالقاصر: ما هو خلافه. (كالصلاة بجماعة) مثال للأداء الكامل فإنه أداء على حسب ما شرع فإن الصلاة ما شرعت إلا بجماعة؛ لأن جبريل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بجماعة في يومين، (والصلاة منفرداً) مثال للأداء القاصر؛ فإنه أداء خلاف ما شرع عليه، ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد: (وفعل اللاحق بعد فراغ الإمام حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة) مثال للأداء الشبيه بالقضاء،

الأصل لا يتغير المثل. وقبل فراغ الإمام بنية الإقامة تغير الفرض في حق الأصل، وهو الإمام، فتغير في حق من يقضي ذلك، وبعد الفراغ بنية الإقامة لا يتغير الفرض في حق الأصل، فكذا في حق من يقضي ذلك إلا أن يتكلم. فحينئذ يبطل معنى القضاء، ويعود الأمر إلى الأداء فيتغير للتغير لقيام الوقت. ولو كان هذا الرجل مسبوقاً صلى أربعاً سواء فرغ الإمام أو لا، تكلم بكلمة أو لا؛ لأنه مؤد أداء قاصراً فنية الإقامة قد اعترضت على الأداء فتغيره، وسمي قاصراً في قوله عليه السلام: «وما فاتكم فاقضوا» مجازاً، لما في فعله من إسقاط الواجب.

(و) هذه الأقسام تدخل في حقوق العباد أيضاً، فـ (ردّ عين المغصوب)، والمبيع على الوجه الذي ورد عليه الغصب والبيع، أداء كامل

فإن اللاحق هو الذي التزم الأداء مع الإمام من أول التحريمة، ثم سبقه الحدث فتوضأ وأتم بقية الصلاة بعد فراغ الإمام، فإن هذا الإتمام أداء من حيث بقاء الوقت، ويشبه بالقضاء من حيث إنه لم يؤد كما التزم ولما كان معنى الأداء من حيث الأصل، ومعنى القضاء من حيث التبع، جعل أداء شبيهاً بالقضاء، ولم يجعل قضاء شبيهاً بالأداء، وثمرة كونه أداء ظاهرة، ولهذا لم يتعرض لها، وثمرة كونه شبيهاً بالقضاء هي: أنه لا يتغير فرضه حينئذ بنية الإقامة بأن كان هذا اللاحق مسافراً اقتدى بمسافر، ثم أحدث فذهب إلى مصره ليتوضأ، أو نوى الإقامة في موضعها، ثم جاء حتى فرغ الإمام، ولم يتكلم وشرع في تمام الصلاة، فلا يتم أربعاً، بل يصلي ركعتين كما كان قضاء محضاً لا يتغير فرضه بنية الإقامة، فكذا هذا. فإن لم يقتد بمسافر، بل بمقيم، أو لم يفرغ الإمام بعد، أو تكلم ثم استأنف، أو كان مثل هذا في المسبوق دون اللاحق يصير فرضهم أربعاً بنية الإقامة. ثم إن هذه الأقسام الثلاثة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد أيضاً. فقال: (ومنه: رد عين المغصوب) أي: ومن أنواع الأداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه إلى المالك بدون أن

ومثله تسليم المسلم فيه وبدل الصرف، إذ الاستبدال فيهما حرام شرعاً، فجعل كأن المقبوض عين ما تناوله العقد حكماً وإن كان غيره حقيقة إذ العقد تناول الدين والمقبوض عين.

(و) القاصر (رد المغصوب مشغولاً بجناية) كانت عند الغاصب، لأنه أداء لا على الوصف الذي وجب عليه أداؤه فلوجود أصل الأداء إذا هلك في يد المالك قبل الدفع إلى ولي الجناية برئ الغاصب، وللقصور في الصفة إذا دفع إلى ولي الجناية رجع المالك على الغاصب بقيمته كأن الرد لم يوجد، وتسليم المبيع مشغولاً بالجناية أو الدين بأن يستهلك مال إنسان أو المرض لأنه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد حتى إذا هلك في ذلك الوجه بأن قتل بسبب تلك الجناية، أو بيع في الدين، بطل التسليم عند أبي حنيفة رحمه الله، فيرجع بجميع الثمن لأن الأداء كان قاصراً فإذا هلك بسبب مضاف إلى ما به صار الأداء قاصراً جعل كأن الأداء لم يوجد، وعندهما هذا تسليم كامل لأن العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما فيرجع بالنقصان وأداء الزيوف في الدين لأنه دون حقه في الصفة، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله عنها: إنها إذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء، لأنه أداء بأصله، لأنه من جنس حقه، ويهدر حقه في الجودة لأنه لا مثل لها صورة ولا معنى.

يكون المغصوب مشغولاً بالجناية أو بالدين، وبدون أن يكون ناقصاً بنقصان حسي، فهذا نظير الأداء الكامل لأنه أداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور، ومثله: تسليم عين المبيع إلى المشتري، وتسليم بدل الصرف، والمسلم فيه إليه على الوصف الذي وقع عليه العقد، (ورده مشغولاً بالجناية) نظير للأداء القاصر أي: رد الشيء المغصوب حال كونه مشغولاً بالجناية، أو بالدين، بأن غصب عبداً فارغاً ثم لحقه الدين أو الجناية في يد الغاصب، ومثله: تسليم المبيع حال كونه مشغولاً بالجناية، أو بالدين، أو بالمرض، ففي هذا كله: إن هلاك المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري

وقال أبو يوسف: أستحسن أن يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد إحياء لحقه في وصف الجودة.

قلنا: فيه إبطال الأصل المتبوع للوصف التابع، وتضمين الإنسان لنفسه، إذ المقبوض ملك القابض، وهو عكس المعقول، ونقض الأصول.

(وإذا أمهر عبد الغير، ثم سلمه بعد الشراء فإنه أداء، حتى تجبر على القبول)، ويلزمه تسليمه إليها لأنه عين حقها؛ وقد تقدم عن الأصل قبل حصول المقصود بالخلف وهو القيمة، فيبطل حكمه، (وشبيه بالقضاء)؛ لأنه مملوكه قبل التسليم، (حتى يملك إعتاقه فيه دون إعتاقها)، ولو كان أباها لم يعتق عليها، لأنه

بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع، لكونه أداء، ولو دفعه المالك إلى وليّ الجناية، أو بيع في الدين، رجع المالك على الغاصب بالقيمة، والمشتري على البائع بالثمن (وإمهار عبد غيره، وتسليمه بعد الشراء) نظير للأداء الشبيه أي: أمهر رجل عبد الغير في نكاح امرأته، ثم سلمه إليها بعد الشراء، فهو أداء من حيث إنه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد، وشبيه بالقضاء من حيث إن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكماً، فإذا كان العبد مملوكاً لمالك كان شخصاً آخر، ثم إذا اشتراه الزوج كان شخصاً آخر، وإذا سلمه إليها كان شخصاً آخر، والحجة في هذا الباب: أن رسول الله ﷺ دخل على بريرة يوماً فقدمت إليه تمراً وكان القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام: «ألا تجعلين لنا نصيباً من اللحم؟» فقالت: يا رسول الله: إنه لحم تصدق به عليّ، فقال عليه السلام: «لك صدقة ولنا هدية» يعني إذ أخذته من المالك كان صدقة عليك، وإذا أعطيته إيانا تصير هدية لنا، فعلم أن تبدل الملك يوجب تبدلاً في العين، وعلى هذا تخرج كثير من المسائل، (حتى تجبر على القبول) تفريع على كونه أداء أي: تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور بعد التسليم، وهو من علامة كونه أداء، وهذا بخلاف ما إذا باع عبداً واستحق العبد، ثم اشتراه البائع من

في معنى المثل، إذ تبدل الملك يوجب تبدلاً في العين كما في قصة بريرة، ولو قضى لها بالقيمة ثم ملكه الزوج لا يعود حقها إليه لتقرر حكم الخلف.

ويتصل بالأداء إطعام الغاصب المالك الطعام المغصوب من غير أن يعلمه، فإنه أداء لعين المستحق بالغصب، وتأكد ذلك بالإتلاف فلا يبقى للمالك بعده عليه شيء، والشافعي أباه لأن الأداء المستحق مأمورٌ به شرعاً، والموجود منه غرور، إذ المرء يرغب في أكل مال الغير ما لا يرغب في أكل مال نفسه، ولو علم أنه ملكه لما أكل فلا يجعل ذلك أداء للمأمور به نفياً للغرور، ولكن يجعل ذلك استعمالاً منه للمالك في التسول، وكأنه تناول بنفسه فيتأكد عليه الضمان، وقلنا هذا أداء حقيقة لوصول عين ماله إلى يده ولو كان قاصراً لتم بالهلاك فكيف لا يتم وهو كامل في الأصل، والغرور إنما وقع لجهل المغصوب منه لا للغصب في تمكينه فلا يخرج به من أن يكون فعله أداء لما هو المستحق، كما لو اشترى عبداً، ثم قال البائع للمشتري: أعتق عبدي هذا وأشار إلى المبيع فأعتقه المشتري ولا يعلم به، فإنه يجعل قابضاً وإن كان هو مغروراً ربما أخبره البائع به ولكن قبضه بالإعتاق، وبجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فبقي إعتاقه قبضاً تاماً فكذا هنا، إذ الواجب في وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه والغرور بناء على جهله فيكون الغرور في غير الأداء فلا خلل في المأمور به، وكفى بالجهل عاراً فكيف يصلح عذراً في تبديل إقامة الفرض وهو رد العين إلى المالك وهذا لأنه متى أدى فقد أقام الفرض، فلو اعتبرنا جهله يكون تبديلاً لإقامة الفرض اللازم.

المستحق، حيث لا يجبر على تسليمه إلى المشتري لأنه بالاستحقاق ظهر أن البيع كان موقوفاً على إجازة المالك، فإذا لم يجزه بطل وانفسخ، بخلاف النكاح فإنه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بانعدامه. (وينفذ إعتاقه فيه دون إعتاقها) تفريع على كونه شبيهاً بالقضاء يعني: ينفذ إعتاق الزوج إياه قبل تسليمه إلى المرأة؛ لأن المرأة لا تملكه إلا إذا أسلم إليها، فقبل التسليم هو ملك الزوج، كما أن قبل

(والقضاء) ثلاثة (أنواع أيضاً: بمثل معقول، وبمثل غير معقول، وما هو في معنى الأداء).

فالأول: (كقضاء الصوم للصوم، والصلاة للصلاة).

الثاني: كالفدية للصوم) في حق الشيخ الفاني، وإحجاج الغير بالمال، لأنا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية، لأنّ الأول وصف: وهو وسيلة إلى الجوع، والثاني عين: وهي وسيلة إلى الشبع. وكذا لا مماثلة بين أفعال الحج وهي: أعراض، وبين نفقة الإحجاج وهي: مال عين.

لكن النص جاء بجواز الفدية عن الصوم قال الله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية﴾ قال ابن عباس: أي: يطوقونه ولا يطيقونه، فإنّ الصوم واجب

الشراء كان ملكاً للغير، ولما كانت ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما، يجعل أداء شبيهاً بالقضاء، ولم يجعل قضاء شبيهاً بالأداء رعاية لجانب الذات والأصل.

ولما فرغ عن بيان أنواع الأداء شرع في تقسيم القضاء فقال: (والقضاء أنواع أيضاً: بمثل معقول، وبمثل غير معقول، وما هو في معنى الأداء) وفي هذا التقسيم أيضاً مسامحة، وكأنه قيل والقضاء أنواع.

قضاء محض وهو: إما بمثل معقول، أو بمثل غير معقول.

وقضاء في معنى الأداء، ونعني بالقضاء المحض: ما لا يكون فيه معنى الأداء أصلاً لا حقيقة، ولا حكماً، وما هو في معنى الأداء: أن يكون بخلافه، ونريد بالمثل المعقول: أنْ تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع. وبغير المعقول: أن لا تدرك المماثلة إلاّ شرعاً، ويكون العقل قاصراً عن درك كيفيته، لا أنّ العقل يناقضه. وهذا القضاء لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق، وإنما الخلاف في القضاء بمثل معقول، (كالصوم للصوم) هذا نظير للقضاء بمثل معقول أي: كقضاء الصوم للصوم فإنه أمر معقول، لأنّ الواجب لا يسقط عن الذمة

بأول الآية، وهو قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾؛ ولا يجوز أن يجب على غير المطيق، لأنه تكليف العاجز، فتعين وجوبه على المطيق، ووجوبها على غير المطيق تكليف العاجز، ومثله جائز في موضع لا يشكل، كقوله تعالى: ﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾، إذ البيان للهداية لا للإضلال، وثبت في الحج أيضاً بحديث الخثعمية حيث قالت: «يا رسول الله إنّ أبي أدركه الحجّ وهو شيخ لا يستمسك على الراحلة أفيجزيني أن أحج عنه؟ فقال عليه السلام: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أما كان يقبل منك قالت: نعم قال: فدين الله أحق»، ولهذا قلت: أنّ ما لا يعقل مثله يسقط كالنقصان بترك الاعتدال في الصلاة، لأنه ليس لذلك الوصف منفرداً عن الأصل مثل صورة ولا معنى، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن زكى خمسة زيوفاً عن خمسة جياد: يجوز ولا يضمن شيئاً، لأنّ الجودة لا يستقيم أداؤها بمثلها صورة، لأنّها عرض فيستحيل قيامها بذاتها ولا بمثلها قيمة لكونها غير متقوّمة عند المقابلة بجنسها، وأوجب محمد قيمة الجودة احتياطاً، لأنّ الجودة متقوّمة من وجه كما في المريض، وغير متقومة من وجه كما قالا، فيحتاط في حق الله تعالى، إذ الربا لا يجري بين العبد وسيده. وقالا: إن الله تعالى عاملنا معاملة المكاتبين بطلب الاستقراض في قوله تعالى: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً﴾ ولهذا قلت: إنّ رمي الجمار لا يقضى، والوقوف بعرفة، والأضحية، كذلك لأنه لا مثل لها في غير تلك الأيام، ووجوب الدم بترك الرمي، وسجود السهو بترك التعديل، لا باعتبار أنّهما يماثلان الفائت ويقومان مقامه، بل يجبر النقصان بالنص

إلّا بالأداء، أو بإسقاط صاحب الحق، وما لم يوجد أحدهما يبقى في ذمته، (والفدية ثم) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول، فإنّ الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل؛ إذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر، ولا معنى؛ لأنّ الصوم تجويع النفس، والفدية إشباع، وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر، أو دقيقه، أو سويقه، أو زبيب، أو صاع من تمر، أو شعير للشيخ الفاني الذي

(و) الثالث: (كقضاء تكبيرات العيد في الركوع)، وهذا لأنّ التكبير قد فات عن موضعه، لأنّ موضعه القيام وقد فات، ومثل الفائت غير مشروع له قربة في حالة الركوع ليصرفه إلى ما عليه بطريق القضاء، فينبغي أن يسقط كما قال أبو يوسف، إلا أنّها قلنا: الركوع يشبه القيام حقيقة - لاستواء النصف الأسفل من الراكع كما للقائم وبه يفترق القائم من القاعد، وحكماً: لأنّ مدرك الإمام في الركوع مدرك لتلك الركعة، فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات فيؤتى بها باعتبار أنّها أداء، ألا ترى أن تكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤدّى في حال الانتقال لا في محض القيام، فإذا كانت هذه الحالة محلاً لبعض تكبيرات العيد فنجعلها محلاً لجميع التكبيرات عند الحاجة احتياطاً اعتباراً لشبهة الأداء.

فالاحتياط في العبادات أن تجب بالشبهة ولا تسقط بها وكذا السورة إذا فاتت عن الأوليين وجبت في الأخريين لأنّ محل القراءة القيام الذي هو ركن الصلاة، إلا أنه تعين القراءة في الأوليين لقوله عليه السلام: «القراءة في الأوليين

يعجز عن الصوم، لأجل قوله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾ على أن تكون كلمة: لا مقدرة، أي لا يطيقونه، أو تكون الهمزة فيه للسلب، أي: يسلبون الطاقة، ليدل على الشيخ الفاني، وأما إذا حملت على ظاهرها فهي منسوخة على ما قيل إنّ في بدء الإسلام كان المطيق مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفدي، ثم نسخ بالدرجات على ما حررته في التفسير الأحمدي، (وقضاء تكبيرات العيد في الركوع) هذا نظير للقضاء الذي هو شبيه بالأداء، يعني أنّ من أدرك الإمام في صلاة العيد في الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فإنّه يكبر في الركوع عندنا من غير رفع يد؛ لأنّ الركوع فرض والتكبيرات واجبة، فيراعي حالهما على حسب ما يمكن، وأما رفع اليد في التكبيرات ووضعها على الركبتين في الركوع فكلاهما سنة، فلا يترك أحدهما بالآخر، وهذا قضاء من حيث الذات؛ لأنّ محلها القيام قبل الركوع وقد فات، لكنّه شبيه بالأداء؛ لأنّ

قرءة في الأخريين، أي: تنوب عنهما، كما يقال: لسان الوزير لسان الأمير، وخبر الواحد لا يوجب العلم فيبقى للأخريين شبهة المحلية من هذا الوجه فوجب أداؤها اعتباراً لهذه الشبهة، لا أنه قضاء من كل وجه، إذ ليس له في الأخريين قراءة السورة، حتى لو كان المتروك فاتحة سقطت، لأنه محل الفاتحة أداء، فلو قرأها قضاء لكان مغيراً ما هو مشروع في صلاته، ولا تقضى ثانيه لأنه يؤدي إلى تكرار الفاتحة في ركعة واحدة وهو غير مشروع.

(ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية).

هذا جواب إشكال وهو: أنّ الفدية إذا ثبتت بنص غير معقول فلم أوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص قياساً على الصوم وشرط صحته أن يكون الحكم في الأصل على وفق القياس؟

الركوع يشبه القيام لقيام النصف الأسفل على حاله؛ ولأنّ من أدرك الإمام في الركوع فقد أدرك الركعة مع جميع أجزائها من القيام والقراءة تقديراً فالاحتياط أن يؤتى بما فيه، وعند أبي يوسف رحمه الله لا تقضى هذه التكبيرات في الركوع؛ لأنه قد فات محلها، كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه. (ووجوب الفدية في الصلاة للاحتياط) جواب سؤال مقدر تقريره: أنّ الفدية في الصوم للشيخ الفاني لمّا كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغي أن تقتصروا عليه، ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلاة مع أنكم قلتم: إنه إذا مات وعليه صلاة وأوصى بالفدية تجب على الوارث أن يفدي بعوض كل صلاة ما يفدي لكل صوم على الأصح
فأجاب: بأن وجوب الفدية يجب على الوارث أن يفدي بعوض كل صلاة ما يفدي لكل صوم على الأصح فأجاب. بأن وجوب الفدية في قضاء الصلاة للاحتياط لا للقياس، وذلك لأنّ نص الصوم يحتمل أن يكون مخصوصاً بالصوم، ويحتمل أن يكون معقولاً بعلة عامة توجد في الصلاة، أعني العجز، والصلاة نظير الصوم، بل أهم منه في الثبات والرفعة، فأمرنا بالفدية عن جانب

فأجيب بأن ثبوت الفدية عن الصوم يحتمل أن يكون معلولاً بعلة العجز، فإن الصوم عبادة بدنية مقصودة وهو من الخمس التي بني الإسلام عليها فإذا عجز عن أدائه جعل الشرع الفدية خلفاً عنه نظراً له لتلافي ما فات عنه، والصلاة نظير الصوم بل أهمّ منه لأنها حسنة لمعنى في نفسها فإنها تتأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم، والصوم صار عبادة بواسطة قهر النفس الأمارة بالسوء كي يصير صالحاً لخدمته فيكون وسيلة إلى الصلاة، ويحتمل أن لا يكون معلولاً وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به، فلما احتمل الوجهين أمرنا بالفدية احتياطاً فلأن يؤدي ما ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه، ثم لا نقول في الفدية عن الصلاة: إنها جائزة قطعاً كما في الصوم، بل قال محمد في الزيادات: تجزيه إن شاء الله تعالى، وكذا قال في أداء الوارث عن المورث بغير أمره في الصوم: تجزيه إن شاء الله تعالى، وهذا كالتصدق بالقيمة أو بالعين عند فوات أيام التضحية، فإن التضحية ثبتت بالنص على خلاف القياس إذ لا يعقل وجه القربة في الإراقة فكان ينبغي أن يسقط بعد فوات وقتها لا إلى خلف، ولكنا نقول: جاز أن يكون التصدق بها أو بعينها أصلاً لأن شكر كل نعمة إنما يجب بجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان، وشكر سلامة الأعضاء بالخدمة، وشكر المال بدفع بعضه إلى الفقراء، ولهذا صارت مالية حتى يشترط لها الغنى، كما في الزكاة وصدقة الفطر

الصلاة، فإن كفت عنها عند الله تعالى فبها، وإلا فله ثواب الصدقة. ولهذا قال محمد في الزيادات: تجزئه إن شاء الله تعالى، والمسائل القياسية لا تعلق بالمشيئة قط. كما إذا تطوع به الوارث في قضاء الصوم من غير إيصاء يرجو القبول منه إن شاء الله. فكذا هذا. (كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) أي كوجوب التصدق بقيمة الشاة إن نذرها الفقير أو اشتراها واستهلكها، أو بعين الشاة، إن بقيت حية عند فوات أيام التضحية أيضاً للاحتياط، كالفدية للصلاة، فهو شبيه بالمسألة المتقدمة وجواب عن سؤال مقدر تقريره: إن ما لا يعقل شرعاً لا يكون له قضاء وخلف عند الفوات. والتضحية أي إراقة الدم في أيام النحر غير

فينبغي أن يكون كذلك، إلا أن الشرع نقل من الأصل إلى التضحية في أيام النحر وهو نقصان في المالية بإراقة الدم عند محمد، وتفويت للمالية عند أبي يوسف، حتى إذا ضحّى الموهوب له لا يرجع الواهب عند أبي يوسف وعند محمد يرجع نظيباً للحم، حتى لا يتمحّض في ضمن إقامة القربة وتحقيقاً لمعنى الضيافة، فالناس أضياف الله تعالى بلحوم الأضاحي في هذه الأيام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الأعراض عن الضيافة وكره الأكل قبل الصلاة كراهية للأضياف أن يتناولوا من غير طعام الضيافة، واللائق بالكريم أن يكون ضيافته بأطيب الطيب وزكاته، فنقل معنى القربة من التصدق إلى الإراقة ليبقى اللحم طاهراً. لكن مع هذا يحتمل أن تكون التضحية أصلاً ابتلاء من الله تعالى، ولله تعالى أن يبتلي عبده بما شاء فلم نعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق أصلاً في أيام النحر، في مقابلة المنصوص المتيقن وهو التضحية، فإذا فات المتيقن بفوات وقته عملنا بالموهوم مع الاحتمال احتياطاً في باب العبادات وأوجبناه التصدق اعتباراً بهذا الاحتمال لا ليقوم ذلك مقام الإراقة

والدليل على أنه كان بهذا الطريق وليس بمثل الأضحية هو: أنه إذا جاء العام القابل لم يعد الحكم إلى التضحية وهو قادر على تسليم المثل، لكون التضحية مشروعة حقاً له، فلو كانت القيمة خلفاً لعاد الحكم إلى الأصل عند القدرة عليه، كما إذا قدر على الصوم يبطل حكم الفدية، لكنه لما ثبت أصلاً من

معقولة؛ لأنه إتلاف الحيوان فينبغي أن لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة، أو بالقيمة بعد فوات أيامها، فأجاب بأن وجوب التصدق بالقيمة أو بالشاة بعد فوات الأيام للاحتياط لا للقضاء، وذلك لأن التضحية في أيامها تحتمل أن تكون أصلاً بنفسها، وتحتمل أن تكون خلفاً بأن تكون التصدق بعين الشاة أو بقيمتها أصلاً وإنما تنقل إلى التضحية بعارض الضيافة؛ لأن الناس أضياف الله تعالى في هذه الأيام، والضيافة إنما تكون بأطيب الطعام وهو عند الله اللحم المذكى المراق منه الدم، فيكون أول تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة، فما دام كانت الأيام موجودة، قلنا إن التضحية أصل برأسها وعملنا بالمنصوص، وإذا فاتت

الوجه الذي ذكرنا ووقع الحكم به لم يبطل بالشك قوله: (ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق، أو بالقيمة وضمان النفس والأطراف بالمال، وأداء القيمة فيما إذا تزوّج على عبد بغير عينه)، هذا بيان أنواع القضاء في حقوق العباد.

الأيام صرنا إلى الأصل. وقلنا: إنّ التصدق بعين الشاة أو بالقيمة هو الأصل فحكمنا به، ثم إذا جاء العام الثاني لم ينتقل من هذا الحكم، ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الأول.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان أنواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعه في حقوق العباد فقال: (ومنها: ضمان المغصوب بالمثل، وهو السابق، أو بالقيمة) أي من أنواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما إذا غصب مثليا، واستهلكه، ووجد المثل فيما بين الناس، أو بالقيمة فيما لم يكن له مثل، أو كان له مثل، ولكن انصرم عن أيدي الناس، فهذا نظير القضاء بمثل معقول؛ لأنّ المثل والقيمة كلاهما مثل معقول. أما الأوّل فظاهر إذ هو مثل صورة ومعنى. وأما الثاني: فهو أيضا مثل معنى، وإن لم يكن صورة، ولكنّ الأول كامل، والثاني قاصر؛ ولهذا قال: وهو السابق أي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي، فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل إلى المثل المعنوي، فقيه تنبيه على أنّ القضاء بمثل معقول نوعان: كامل وقاصر، لا يقال: مثل هذا متحقق في حقوق الله تعالى أيضا بأنّ قضاء الصلاة بالجماعة كامل، وقضاءها منفرداً قاصر، فلم لم يتعرض له؟ لأنّا نقول عندهم قضاء الصلاة منفردا كامل، وبالجماعة أكمل، ولا يقيسون حال القضاء على حال الأداء. (وضمان النفس والأطراف بالمال) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول، فإنّ ضمان النفس المقتولة خطأ بكل الدية، والأطراف المقطوعة خطأ بكل الدية أو ببعضها غير مدرك بالعقل، إذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المبتذل، وبين المال المملوك المبتذل، وإنما شرعها الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا. إذ القصاص إنما شرع إذا كان عند التحصيل المساواة. (وأداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه) هذا

أما القضاء بمثل معقول فنوعان: كامل: وهو المثل صورة ومعنى وهو أصل في ضمان العدوان، والقروض، تحقيقاً للجبر حتى كان بمنزلة الأصل من كل وجه إذ حق المالك في الصورة والمعنى، والمقصود جبر حقه فيراعى فيهما ما أمكن وكان سابقاً على المثل معنى لا صورة، وإنما أورد القرض في القضاء وأداء الدين في الأداء لأنّ رد عين ما قبض ممكن هنا فكان رد مثله قضاء، وإن جعل إعادة حكماً وهذا لا يتصور في الدين.

وقاصر: وهو القيمة فيما لا مثل له إذا انقطع مثله، وفيما لا مثل له لسقوط اعتبار المثل صورة للعجز عن القضاء به فيعتبر المثل معنى.

وأما القضاء بمثل غير معقول: أي غير مدرك بالعقل إذ العقل يقصر عن دركه لا أن يكون مخالفاً للعقل، فالعقل حجة كالنقل، ولا تتناقض حجج الحكيم، فمثل: ضمان النفس، والأطراف بالمال في حالة الخطأ فإنّه ثابت بالنص من غير أن يعقل فيه المعنى، لأن الآدميّ مالك مبتذل له سواه والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان إذ المالكية سمة القدرة، والمملوكية سمة العجز، ولأنّ الآدمي متفضل على كثير ممن خلق بدون صفة الإسلام ومعه على جميع البرية فقد سئل النبي عليه السلام أنّ البشر أفضلُ، أم الملائكة؟ فقال: البشر، وقرأ قوله تعالى: ﴿إنّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية﴾ فأنى يكون المال المفضول مماثلاً للآدمي الفاضل، وإنما وجب المال بالنص بخلاف القياس

نظير لقضاء الدين في معنى الأداء، ولهذا عبر عنه بلفظ الأداء أي إذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه، فحينئذ إن اشترى عبداً وسطاً وسلمه إليها فلا خفاء أنه أداء، وإن تؤدي إليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء، لكنه في معنى الأداء، لأن العبد معلوم الذات مجهول الصفة، فلا بدّ في قطع المنازعة بينهما من أن يسلمها عبداً وسطاً، والوسط لا يتحقق إلّا بالتقويم؛ ليكون قليل القيمة أدنى، وكثير القيمة أعلى، وأوسطها بين وبين. فكان المرجع إلى التقويم، فلهذا كانت القيمة في معنى الأداء، (حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى) تفريع على

صيانة للدم عن الهدر، ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لأنه مثل الأول صورة ومعنى، فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه، والمطلوب الإحياء والإحياء في القصاص لا في المال.

(وأما القضاء الذي في معنى الأداء فتسليم القيمة فيما إذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى)، وهذا لأن المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف، والعلم يثبت القدرة على التسليم، والجهل يثبت العجز عنه، فباعتبار كونه معلوم الجنس إذا أتاها بالمسمى أجبرت على القبول لأنه أداء، وباعتبار كونه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فتكون القيمة قضاء، ولما كان المسمى لا يمكن أداؤه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقويم صارت القيمة أصلا في هذا الوجه فصارت مزاحمة للمسمى

كونها في معنى الأداء أي: تجبر المرأة على قبول القيمة، كما لو أتاها بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة

ثم ذكر المصنف رحمه الله تفريعًا لأبي حنيفة على قوله: وهو السابق فقال:
(ومن هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمدًا: للولي فعلهما) أي لأجل أن المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال أبو حنيفة رحمه الله في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم قتله قبل أن يبرأ: ينبغي للولي أن يفعل مثل ما فعل القاتل، فيقطعه أولا، ثم يقتله؛ ليكون جزاء الفعل بالفعل، إذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي أن يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل، ولو اقتصر على القتل جاز له أيضا، لأنه عفا عن بعض موجب حقه كما إذا عفا عن كله. وعندهما: لا يقتص الولي إلا بالقتل، لأن موجب القطع دخل في موجب القتل إذا أفضى إليه ولم يبرأ بينهما. وهذه المسألة على ثمانية أوجه، والمذكور في المتن واحد منها، وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون القطع والقتل عمدين، أو خطأين أو الأول عمداً، والثاني خطأً، أو بالعكس، فهي أربعة، وعلى كل تقدير منها: إما أن يتخلل بينهما برء، أو لا، فإن كان التخلل بعد البرء فهما جنايتان

فتجبر على القبول بخلاف العبد المعين لأنه معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضاء محضاً فلا تجبر على القبول إذا أتاها به إلا عند تحقق العجز عن تسليم المسمى. (وعن هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمداً قبل البرء للولي أن يقطعه ثم يقتله) أي باعتبار أن المثل الكامل سابق على القاصر، لأن القطع ثم القتل مثل الأول صورة ومعنى، والقتل بدون القطع مثل معنى. (وقالا: يقتله ولا يقطعه) لأن القتل بعد القطع قبل البرء تحقيق موجب القطع فكان القتل من الولي مثلاً كاملاً، لأن مآل أمر الجناية إلى القتل. وقال أبو حنيفة رحمه الله: هذا اعتبار المعنى فأما من حيث الصورة فالمماثلة تحصل بالقطع ثم القتل، والقتل بعد القطع قد يكون محققاً لموجبه لجواز أن يسري إلى القتل ويكون مقصود القاتل، وهذا يوجب أن يقتل ولا يقطع وقد يكون ماحياً أثره حتى إذا كان القاتل غير القاطع يجب القصاص في النفس على الثاني خاصة، وهذا يوجب أن يقطع ويقتل لأنه كأنه برأ من القطع ثم وجد القتل والمماثلة مرعية في ضمان العدوان فخيرناه بين القطع والقتل وبين القتل فحسب. (ولا يضمن المثلي بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة عند أبي حنيفة رحمه الله)، لأن المثل

أنهما لا يتداخلان سواء كانا عمديين، أو خطأين، أو كان أحدهما عمداً، والآخر خطأ، وإن كان قبل البرء فإن كان أحدهما عمداً والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقاً، وإن كانا خطأين يتداخلان اتفاقاً، وإن كانا عمديين فهو المسألة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده، وهذا كله إذا صدرا عن شخص واحد، فإن صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه. (ولا يضمن المثلي بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة) تفريع ثان لأبي حنيفة رحمه الله على قوله: وهو السابق، يعني: إذا غصب شخص من آخر مثلياً، ثم انقطع المثل وانصرم عن أيدي الناس، فلا جرم تجب قيمته، فقال أبو حنيفة رحمه الله: لا يضمن هذا المثلي بالقيمة إلا بقيمة يوم الخصومة؛ لأنه ما لم تقع الخصومة يحتمل أن يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي، فإذا وقعت الخصومة، فحينئذ لا بد أن يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان

القاضي لم يشرع مع احتمال الأصل، والأصل موهوم بأن يتربص حتى يأتي أوانه، وإنما ينقطع الاستعمال بالخصومة عند القاضي وقد شرحت مذهبهما في الكافي. (وقلنا جميعاً: المنافع لا تضمن بالإتلاف) بطريق التعدي لأن ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص والإجماع والمعقول وهو أنه ضمان جبر فيقتضي جبر ما فات لا زائداً عليه إذ لا ظلم في الزائد فلا جبر ضرورة، والمنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالإجماع، فإن احتجر البيت على تقطيع واحد ويؤجر بأجرة

بقيمة يوم الخصومة. وعند أبي يوسف رحمه الله تعتبر قيمة يوم الغصب لأنه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب قيمة يوم الغصب بالاتفاق. قلت: الأصل ثمة كان رد الأصل، وإذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم، وههنا الأصل أيضاً رد العين، وإذا عجز عنها يجب رد المثل، وإذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم. وعند محمد رحمه الله تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لأن العجز عن الأصل إنما يتحقق في هذا اليوم. قلنا: نعم، ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة. ثم إنه لما نشأت من هذا كله مقدمة وهي أن الضمان لا يجب إلا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة أو قاصرة، صورة، أو معنى، فرّع عليها المصنف ثلاث مسائل على طبق مذهبه مخالفاً للشافعي رحمه الله، وإن لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال: (وقلنا جميعاً: المنافع لا تضمن بالإتلاف) وهو عطف على قوله: قال أبو حنيفة أي: ومن أجل أن ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعاً. قلنا جميعاً: يعني: أبا حنيفة، وأبا يوسف، ومحمداً رحمهم الله، بخلاف الشافعي رحمه الله، لا يضمن منافع ما غصبه بطريق الإتلاف، ولا بالإمساك. وصورتها: رجل غصب فرساً لأحد وركبه عدة مراحل، أو حبسه في بيته ولم يركب، ولم يرسل، فقال علماؤنا جميعاً: إنه لا تضمن هذه المنافع بشيء، أما بالمنافع فظاهر، لأنه لو ضمن بالمنافع لكان بأن يركب المالك دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب، أو يحبسه قدر ما حبسه الغاصب، وذلك باطل؛ للتفاوت بين راكب وراكب، وبين سير وسير، وحبس وحبس. وأما بالأعيان والمال، فلأن المنافع عرض لا يبقى

(ج) ذلك ثابت بخلاف القياس عند التراضي لما مر أن التقوم بلا إحراز
غير معقول والمنافع لا تقبل الإحراز وإنما قلنا إنها تقومت في العقد لأن الله تعالى
ما شرع ابتغاء الإبضاع إلا بالمال المتقوم حيث قال: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾ وإنما
أضاف إلينا بواسطة الإحراز، وشرع الابتغاء بالمنافع بقوله تعالى: ﴿على أن
تأجرني ثماني حجج﴾ فدل أنها تقومت في العقد عند التراضي، بخلاف القياس
فلا يقاس عليه ضمان العدوان لأن للرضا أثرا في إيجاب الأصول حتى يجب المال
بالشرط مقابلا بغير مال كما في الخلع، والصلح عن دم العمد، والفضولي
فيصح بيع عبد قيمته ألف بألوف، والفاضل عن الألف وجب بالشرط عند
الرضا بدون أن يقابله شيء من المال وفي ضمان العدوان لا يثبت شيء من ذلك
بحال فلم يستقم القياس لأنه لا يقوم إلا بوصف يقع به الفرق بين الفرع
والأصل، وكل قياس هذا شأنه فهو باطل كما قال بعض أصحاب الشافعي في
مس الذكر: أنه حدث لأنه مس الفرج فكان حدثا كما لو مسه وهو يبول

(والقصاص لا يضمن بقتل القاتل) أي: لو قتل من عليه القصاص إنسان
آخر لا يضمن لمن له القصاص شيئا عندنا لا القود ولا الدية، وعند الشافعي
يضمن الدية، وكذا لو شهد شاهدان على ولي القصاص أنه عفا عن القصاص
ثم رجعا بعد القضاء لم يضمنا الدية والقصاص عندنا، وعنده يضمنان الدية

والثمرة للشجرة، ونحوها. فالمغصوب عينه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا،
والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك، والمنافع لا تضمن بالاستهلاك
والهلاك، وعبر المصنف عن الاستهلاك بالإتلاف، ولم يذكر الهلاك وهو الحسن
وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فإن الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع أولى
أن لا تضمن به، وهذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس. (والقصاص لا
يضمن بقتل القاتل) تفريع ثان بناء على أن ما لا مثل له لا يضمن أصلا يعني:
أن من وجب عليه قصاص لغيره، فقتل القاتل أجنبي غير ورثة المقتول، فلا
يضمن هذا الأجنبي لأحد ورثة المقتول شيئا من الدية والقصاص عندنا، وإن

لأنّ القصاص ليس بمتقوم فلا يماثل المال المتقوم لا صورة ولا معنى، وإنّما شُرِعَت الدية صيانة للدم عن الهدر والعفو مندوب إليه، فجاز أن يهدر القصاص بل هو حسن هنا لوجود الدليل وهو شهادتهم عليه ورجوعهم محتمل.

(وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول)، أي: شهود الطلاق بعد الدخول إذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيئاً عندنا، وعند الشافعي رحمه الله يضمنون مهر المثل، وكذا إذا قتل المنكوحة رجل لم يضمن القاتل للزوج شيئاً عندنا، وعنده يضمن مهر المثل، وكذا إذا ارتدت بعد الدخول لم يضمن شيئاً للزوج عندنا، وعنده للزوج مهر المثل عليها لأنّ ذلك ليس بمال متقوم فلا يماثل المال المتقوم.

(س) لو لم يكن ملك النكاح مالاً متقوماً لم وجب المال في مقابلته عند العقد.

(ج) إنّما نقوّم بالمال البضع تعظيماً لخطره، فأمّا ملك النكاح فلا خطر له

كان يضمن لأجل ورثة هذا القاتل المقتول، وذلك لأنّ القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى تقول: إنّ الأجنبي ضيع قصاصه فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رحمه الله، وإنّما يتقوّم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم إهدار الدم بالكلية ضرورة، وههنا الأجنبي ما ضيع لأولياء المقتول شيئاً، بل قتل عدوّهم، فكأنّه أعانهم، نعم! يضمن ديته لأجل أولياء هذا القاتل، إما قصاصاً، وإما دية على حسب ما تحقق (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) تفريع ثالث لنا على أنّ ما لا مثل له لا يضمن، يعني، إذا شهد الرجلان بأنّه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه بأداء المهر والتفريق، ثم رجع الشاهدان: فعندنا لا يضمنان للزوج شيئاً، لأنّ المهر كان واجباً عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها، أو لا، فما أتلفا عليه شيئاً إلّا حل استمتاعه بالمرأة، وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح، وليس له مثل لا مماثلة

حتى صح إزالة هذا الملك بالطلاق بغير شهود ووليّ وعوض، ولهذا لم يتقوم البضع عند الخروج من ملك الزوج، وإن كان يتقوم عند الدخول في ملكه لأن معنى الخطر للمحل لا للملك الوارد عليه، ووقت التملك وقت الاستيلاء على المحل بإثبات الملك فجعل متقوماً إظهاراً لخطره، فأمّا وقت الزوال فهو وقت إطلاق المحل وإزالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم التقوم فيه.

(س) شهود الطلاق قبل الدخول إذا رجعوا يضمنون نصف المهر للزوج.

(ج) هم لا يضمنون شيئاً من قيمة ما أتلفوا وهو البضع فقيمته مهر المثل ولا يضمنونه، وقد وافقنا الشافعي في هذا فإنّه لا يوجب قيمة البضع وهو مهر المثل وإنما يوجب نصف المسمى، ولكن سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول بها مسقط المطالبة بالمسمى إذا لم يكن ذلك بسبب مضاف إلى الزوج بأن ارتدت أو مكّنت ابن زوجها، فهم بالإضافة إلى الزوج بشهادتهم على الطلاق كأنهم فوّتوا عليه يده على ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكأنهم غصبوا حقه لأنّ الغصب إزالة اليد المحقة بإثبات اليد المبطلة وقد وجد إثبات يدها على ذلك النصف وإزالة يده عنه

البضع ببضع آخر، فإنّ ذلك في الشريعة حرام، ولا مقابلة بالمال، لأنّ تقومه بالمال لا يظهر إلاّ عند النكاح ضرورة لشرفه، ولا يظهر عند التصريف أصلاً، ولهذا صحت إزالته بالطلاق بلا بدل، ولا شهود، ولا ولي، ولا إذن، وإنّما تصير متقوّمة في الخلع بالنص على خلاف القياس. وإنّما قيد بالطلاق بعد الدخول لأنه إذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج، لأنّ قبل الدخول لا يجب عليه المهر إلاّ عند الطلاق. فكأن الشاهدين أخذا نصف المهر من يد الزوج وأعطاها فيضمنان ما أعطاها.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان أنواع الأداء والقضاء شرع في بيان حسن المأمور به فقال: (ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة أنّ الأمر

فصل

في بيان صفة الحسن للمأمور به وغيره.

(ولا بد للمأمور به من صفة الحسن إذ الآمر حكيم) والحكيم لا يأمر بشيء إلا لحسنه، ولا ينهى عن شيء إلا لقبحه، قال الله تعالى: ﴿إنّ الله يأمر بالعدل﴾ الآية. ولأنّ الأمر لبيان أنّ المأمور به مما ينبغي أن يوجد، والقبيح اسم ما ينبغي أن يعدم فاستحال أن يؤمر به، وإنما عرف ذلك بكونه مأموراً به لا بالعقل نفسه لأنّ العقل بنفسه غير موجب عندنا، (وهو: إما أن يكون لعينه، وهو: إما أن لا يقبل السقوط، أو يقبله، أو يكون ملحقاً بهذا القسم، لكنّه مشابه لما حسن لمعنى في غيره كالتصديق، والصلاة، والزكاة)، فهذه ثلاثة أنواع:

حكيم) يعني لا بد أن يكون المأمور به حسنا عند الله تعالى قبل الأمر ولكن يعرف ذلك بالأمر ضرورة أنّ الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بالفحشاء، وهذا عندنا. وعند المعتزلة: الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع. وعند الأشعري: الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل.

ثم شرع في تقسيم الحسن إلى عينه وإلى غيره، وتقسيم كل منهما إلى أقسامها فقال: (وهو إما أن يكون لعينه) أي الحسن، إما أنْ يكون لذات المأمور به، بأن يكون حسنه في ذات ما وضع له ذلك من غير واسطة. وهذا ثلاثة أنواع على ما قال: (وهو إما أنْ لا يقبل السقوط، أو يقبله) أي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المأمور به، بل يكون دائماً حسناً ومأموراً به على المكلف وواجباً عليه، أو يقبل السقوط في حين من الأحيان لعذر من الأعذار، (أو يكون ملحقاً بهذا القسم، لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره)، أي: يكون المأمور به ملحقاً بالحسن لعينه لكنّه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين، وإنّما جعله من أقسام الحسن لعينه اعتباراً للأصل كما ستقف عليه فيما بعد، ولكن في التقسيم مسامحة، والواجب أنْ يقول: وهو إما أن يكون لعينه بالذات، أو بالواسطة، والأوّل إمّا أن لا يقبل السقوط، أو يقبله، وقد رفع التسامح منه في هذا التقسيم كثيراً،

أما النوع الأول: فالتصديق في الإيمان، فهو لا يحتمل السقوط بحال ومتى بدله بضده كان كفراً بأي وجه بدله.

وأما النوع الثاني: فالإقرار، فهو حسن لعينه وهو يحتمل السقوط في بعض الأحوال، ومتى احتمل الإقرار السقوط احتمل الحسن السقوط أيضاً، بخلاف التصديق فإنه لا يقبل السقوط فلا يسقط الحسن أيضاً، ومعنى قوله: أنه لا يجب عليه الإقرار حتى إذا بدله بضده بعذر الإكراه لم يكن كفراً إذا كان مطمئن القلب بالإيمان، وهذا لأن اللسان ليس معدن التصديق، ولكن هو دليل على التصديق وجوداً وعدماً فإذا بدله بغيره في وقت تمكن من إظهاره يعد كفراً، وإن زال تمكنه من الإظهار بالإكراه لم يعد كفراً لأن قيام السيف على رأسه دليل على أن الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد، فأما عند التمكن فتبديله دليل تبديل الاعتقاد، فمن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمناً، ومن لم يجد وقتاً يتمكن فيه من البيان وكان مختاراً في التصديق بأن لم يعاين العذاب كان مؤمناً إن تحقق ذلك.

والصلاة لأنها حسنة لمعنى في نفسها فإنها تتأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم في الشاهد، فإن أولها: الطهارة سراً وجهراً، ثم جمع الهمة، وإخلاء السر، والانصراف عما دون الله إلى الله وهو النية، ثم الإشارة برفع اليدين إلى

(كالتصديق، والصلاة، والزكاة) نشر على ترتيب اللف، فالأول مثال لما لا يحتمل السقوط، فإن التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلاً بالغاً، ولهذا لا يزول حال الإكراه، فإن أكره على إجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط أن يبقى التصديق على حاله، فالإقرار يقبل السقوط، والتصديق لا يقبله قط، وحسن التصديق ثابت لعينه؛ لأن العقل يحكم بأن شكر المنعم الخالق واجب؛ والثاني مثال لما يقبل السقوط، فإن الصلاة تسقط في حال الحيض والنفاس كالإقرار بالإكراه، وحسن الصلاة في نفسها؛ لأنها من أولها إلى آخرها تعظيم للرب بالأقوال والأفعال، وثناء عليه، وخشوع له: وقيام بين يديه،

بيد ما ارتبط به، ثم أدون أذكاره التكبير وهو النهاية في تعظيم قدر الله، ثم أولى
تثنية فيه ثناء لا يشوبه ذكر سواه، ثم قراءة كلامه منتصباً قائماً بجوارحه هيئة
وخضوعاً وخشوعاً، ثم تحقيق ما عبر بلسانه عن ضميره من التعظيم لله تعالى
فعلاً وهو الركوع والسجود، المرتبان بذكر هو تنزيه الله تعالى، ثم مع كل حركة
تكبير، فدل أن الصلاة أجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى،
والتعظيم حسن في نفسه في حق المعظم، إلا أن يكون في غير حينه أو حاله،
ولهذا كانت الصلاة حسنة دائمة واستقبحت لأوقات مخصوصة وأحوال معينة
فنهي عنها فكانت في صفة الحسن نظير الإقرار لاحتمالها السقوط في بعض
الأحوال، ولكنها ليست بركن في الإيمان بخلاف الإقرار، فوجوده دليل وجود
التصديق، وعدمه دليل عدمه، أما الصلاة فليست دليل التصديق وجوداً
وعدماً، وقد يدل عليه إذا أتى بها على هيئة مخصوصة حتى إذا صلى كافر مع
المسلمين بجماعة حكم بإسلامه.

وأما النوع الثالث: فالزكاة والصوم والحج.

فالزكاة: إنما صارت حسنة لما فيها من سد خلة الفقير.

والصوم: لما فيه من قهر عدو الله تعالى وهو النفس الأمارة بالسوء في

وجلسة بحضوره، وإن كانت الكميات وتعداد الركعات والأوقات والشرائط لا
يستقل بمعرفته العقل ومحتاجاً إلى الشريعة، وقد شبهت أنا الأمر زرعاً في المشوي
المسوي. والثالث مثال لما يكون ملحقاً لعينه ومشابهاً لغيره، فإن الزكاة في
الظاهر إضاعة المال، وإنما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله
تعالى، وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك، وكذا الصوم
في نفسه تجويع وإتلاف للنفس، وإنما حسن لقهر النفس الأمارة التي هي عدو
الله تعالى، وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار للنفس فيها، وكذا الحج في

منعها عن شهوتها، قال النبي عليه السلام رواية عن الله تعالى: «يا داودُ عادِ نفسك فإنها انتصبت لمعاداتي»، ولهذا صار جهادها أكبر كما ورد في الحديث.

والحج: لمعنى شرف في المكان، غير أن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة لعينها فحاجة الفقير بخلق الله تعالى إياه على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه، وكون النفس أمارة بالسوء بخلق الله تعالى إياها على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها بخلاف كفر الكافر لأنّه جناية من الكافر باختياره، وشرف البيت بجعل الله تعالى مشرّفاً لا بنفسه، فقد قيل:

ما أنت يا مكة إلاّ وادي   شرفك الله على البلاد

فصارت كالصلاة عبادةً خالصة لله تعالى بلا ثالث معنى.

فالوسائط لما ثبتت بخلق الله كانت مضافة إليه ولم يبق للواسطة عبرة حكماً، ولهذا شرطنا لوجوبها أهلية كاملة من العقل والبلوغ كما كان عبادة خالصة شرط لوجوبها أهلية كاملة، حتى لا يجب على الصبي والمجنون، وما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها أهلية كاملة حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر.

(س) إذا كانت النفس غير جانية في صفتها فكيف لزم قهرها بالصوم.

(ج) متى كانت عدواً للرب جلت قدرته بطبعها الذي جبلت عليه فالاجتناب عنها وعن مُناها لازم، فكذا قهرها كما أن التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وإن جبلت النار على الإحراق، فكذا هنا صيانة المرء ذاته لازمة وذا في منع النفس عن شهواتها ومواها، قال الله تعالى: ﴿ونهى النفس عن الهوى فإنّ الجنة هي المأوى﴾.

(أو لغيره، وهو: إما أنْ لا يتأدى بنفس المأمور به، أو يتأدى، أو يكون

نفسه سعي، وقطع مسافة، ورؤية أمكنة متعدّدة وإنّما حسن؛ لشرف في المكان الذي شرّفه الله تعالى على سائر الأمكنة، وتلك الشرافة ليست باعتبار الأمكنة، بل بخلق الله تعالى كذلك، فصار كأنّ هذه الوسائط لم تكن حائلة فيها بين فكانت حسنة لعينها. (أو لغيره) عطف على قوله: لعينه أي الحسن إمّا أنْ يكون

حسناً لحسن في شرطه بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به: كالوضوء، والجهاد، والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) فهذه ثلاثة أنواع أيضاً:

أمّا النوع الأول: فالوضوء والسعي إلى الجمعة، فإنّهما حسنان لمعنى في غيرهما، لأنّ السعي في نفسه عمل مباح، وإنّما حسن لأنّه يتمكن به من أداء الجمعة، حتى إذا تمكن منها بلا سعي أو بسعي لا للجمعة سقط الأمر، ولا يتأدى به الجمعة بحال. والوضوء من حيث إنّه يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة

لغير المأمور به، بأن يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير، والمأمور به لا دخل له فيه، وهو ثلاثة أنواع أيضاً على ما بينه بقوله: (وهو إمّا أنّ لا يتأدى بنفس المأمور به، أو يتأدى، أو يكون حسناً لحسن في شرطه بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به) في هذا التقسيم وأمثلته مسامحات لأنّ ضمير هو راجع إلى الغير، وضمير يكون راجع إلى المأمور به، وفيه انتشار، والمعنى: أنّ ذلك الغير الذي حسن المأمور به لأجله إمّا أنّ لا يتأتى بنفس فعل المأمور به، بل لا بد أن يوجد المأمور به بفعل آخر، فهو كامل في كونه حسناً للغير، أو يتأدى بنفس فعل المأمور به لا يحتاج إلى فعل آخر، فهو قريب من الحسن لعينه، أو يكون ذلك المأمور به حسناً لحسن في شرطه، وهو القدرة يعني: لا يكلف الله تعالى أحداً بأمر من المأمور به إلّا بحسب طاقته وقدرته، فهذا أيضاً حسن، وهذا القسم ليس بقسم في الواقع ولكنّه شرط للأقسام الخمسة المقدّمة لعينه ولغيره، ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم، وإنّما ذكره فخر الإسلام مسامحة وسمّاه ضرباً سادساً جامعاً لكلّ من الخمسة المتقدّمة، فإذا كان جامعاً فينبغي أنّ نقول بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه، أو ملحقاً به، أو لغيره، حتى يكون المعنى أنّ المأمور به بعدما كان حسناً لمعنى في نفسه كالتصديق والصلاة، أو ملحقاً به كالزكاة والصوم والحج، أو لغيره كالوضوء والجهاد، وصار حسناً لمعنى آخر وهو كونه مشروطاً بالقدرة، فلهذه القدرة صارت أوامر الشرع كلها حسنة للغير، ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعاً لكونه لعينه ولغيره، ولهذا فيه

مقصودة لأنّه في نفسه تبرد وتطهر، وإنّما حسن لأنّه يتمكن به من أداء الصلاة ولا تتأدى به الصلاة بحال، ويسقط الوضوء بسقوط الصلاة، وتستغني الصلاة عن صفة القربة في الوضوء، حتى جاز الوضوء بغير نية، وممن هو ليس بأهل لأداء العبادة وهو الكافر، ومن حيث جعل الوضوء في الشرع قربة لا تصح بغير نية، إلّا أنّ الصلاة تستغني عن صفة القربة في الوضوء.

وأما النوع الثاني: فالجهاد، فإنّه ما حسن لذاته، فإنّه في نفسه تعذيب عباد الله، وتخريب بلاد الله، وهدم بنيان الرب، وإنّما صار حسناً لما فيه من إعلاء كلمة الله، وكبت أعدائه، وذا باعتبار كفر الكافر.

وصلاة الجنازة ليست بحسنة لذاتها ولهذا قبح الصلاة على الكافر والمنافق ونهي عنها، وإنّما صارت حسنة لإسلام الميت، وهما معنيان منفصلان عن الجهاد والصلاة، حتى لو أسلم الكفار لم تبق فرضية الجهاد إلّا خلاف الخير، قال عليه

بها، بخلاف ما كان لغيره فإنه اجتمع فيه الحسنُ لغيره من جهتين لأجل الغير المعين ولأجل القدرة، فلا يخرج عن كونه لغيره، ولعله لهذا لم يقيده به، ثم بعد هذه المسامحات الثلاثة قد تسامح في أمثلته حيث قال: (كالوضوء، والجهاد، والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) فالوضوء: مثال للمأمور به الذي لا يتأدى الغير بأدائه، فإنّه في نفسه تبريد، وتنظيف للأعضاء، وإضاعة الماء وإنّما حسن: لأجل أداء الصلاة، والصلاة مما لا يتأدى بنفس فعل الوضوء، بل لا بد لها من فعل آخر قصداً توجد به الصلاة، وإذا نوى في هذا الوضوء كان منوياً وقربة مقصودة يثاب عليها. والجهاد: مثال للمأمور به الذي يتأدى الغير بأدائه، فإنّه في نفسه تعذيب عباد الله، وتخريب بلاد الله، وإنّما حسن؛ لأجل إعلاء كلمة الله، والإعلاء يحصل بمجرّد فعل الجهاد لا بفعل آخر بعده. وكذلك إقامة الحدود في نفسها تعذيب، وإنما حسن لزجر الناس عن المعاصي، والزجر يحصل بمجرّد إقامة الحدود لا بفعل آخر بعده. وكذلك صلاة الجنازة في نفسها بدعة مشابهة لعبادة الأصنام، وإنّما حسنت لأجل قضاء حق المسلم، وهو يحصل بمجرّد صلاة

السلام: «والجهاد ماض إلى أن تقوم الساعة»، وإذا صار حق المسلم مقضياً بصلاة البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود، ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلاة الظهر ونحوها، وبما تأدى المقصود يقضي المأمور به أشبه القسم الأول.

وأما النوع الثالث: فهو القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه.

وهذا القسم يسمى جامعاً لأنه يجمع القسمين: أعني ما حسن لمعنى في عينه مع أنواعه الثلاثة، وما حسن لمعنى في غيره، فالإيمان: حسن لمعنى في نفسه، وحسن أيضاً لمعنى في شرطه: وهو القدرة، وكذا الصلاة والزكاة، والصوم، والحج، والوضوء، والجهاد، يكون حسنه لمعنى يرجع إلى الذات أو إلى الغير، ويكون حسنه أيضاً لحسن من جهة الشرط وهو: القدرة، وهذا الشرط

الجنازة لا بفعل بعدها، فهذه الوسائط وهي كفر الكافر، وإسلام الميت، وهتك حرمة المعاصي كلها بفعل العباد واختيارهم، فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره، بخلاف وسائط الزكاة والصوم والحج، أعني فقر الفقير، وعداوة النفس، وشرف المكان، فإنها بمحض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد أصلاً ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتأمل. والقدرة: مثال للشرط الذي حسن المأمور به لأجله لا للمأمور به، وإن قدرت المضاف وقلت: وشروط القدرة كان مثالاً للمأمور به المشروط بها، وإن جعلت ضميراً، ويكون حسناً راجعاً إلى الغير كما كان ضمير لا يتأتى أو يتأدى راجعاً إليه كما قيل لم ينتظم الكلام وتكون القدرة مثالاً للغير، بل تكلف، لكن يكون الشرط حينئذ بمعنى المشروط، ويكون المعنى أو يكون الغير كالقدرة حسن لحسن في مشروطها، فانقلب المقصود وانعكس المدعى، وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل. ثم وصف القدرة بقوله: يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه للإيماء إلى أن هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف، فإن ذلك ليس مدار التكليف، لأنه لا يكون سابقاً على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل، بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الأسباب والآلات

أعني القدرة تختص بالأداء دون القضاء، على ممن أنه يجب القضاء وإن لم يكن له قدرة أصلاً: حتى إذا انفاتت من الصلوات وإنْ كثرت، والصيامات وإنْ تعددت، والزكوات وإنْ اجتمعت، يجب قضاؤها في النفس الأخير وإن عجز عن التلافي ساعتئذ.

(س) فيه تكليف ما ليس في الوسع وهو منفي بالنص.

(ج) النص ينفي وجوب الأداء بدون القدرة ولا يتعرض للقضاء، ولأن القدرة شرط وجوب الأداء فإذا وجب الأداء فقد وجد شرطه ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط تكرر شرط الوجوب، فلا يشترط في القضاء القدرة التي هي شرط وجوب الأداء وهو القدرة، وهذا إذا فات الأداء بتقصيره ظاهر لأنه جعل الشرط كالقائم حكماً لتقصيره، فإنْ فات لا بتقصيره فكذلك لأنه حال بقاء الواجب وشرط الشيء لا يلزم أن يكون شرطاً لبقائه كالشهود في النكاح، ولهذا لا يسقط بالموت في أحكام الآخرة، أي في حق الإثم، حتى إذا لم تكن المكنة قائمة عند الإيجاب ولم يقدر حتى مات لم يأثم لأنه لم يجب المكنة وهي شرط وجوب الأداء وما لم يجب لا يأثم بتفويته، ولهذا إذا هلك المال بعد وجوب الحج، وصدقة الفطر، لا يسقط الواجب، لأنّ التمكن من الأداء بملك المال كان شرط وجوب الأداء فيبقى الواجب وإن عدم هذا الشرط وذلك شرط الأداء دون الوجوب، وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها﴾.

إعلم: أنه يشترط لنفس الوجوب وجود الثبت والأهلية، ولا يشترط له القدرة الحقيقية، ولا المتوهمة، لأنه يجب جبراً من الله تعالى بغير صنع منّا

وصحة الجوارح فإنّها تتقدّم على الفعل، وصحة التكليف إنّما يعتمد على هذه الاستطاعة، فقدرة الوضوء حين وجدان الماء، وإلا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم، وإلاّ فجهة القدرة، أو التحرّي، وقدرة القيام حين الصحة، وإلاّ فالقعود أو الإيماء، وقدرة الزكاة حين ملك النصاب، وإلاّ فهو معفوّ، وقدرة الصوم حين الصحة والإقامة، وإلاّ فالقضاء خلفه، وقدرة

ولوجوب الأداء يشترط مع ذلك القدرة المتوهمة المحتملة للوجود دون حقيقة القدرة إذ بوجوب الأداء لا يوجد الأداء لأنّ الأداء اختياري، ولوجود الأداء يشترط القدرة الحقيقية مقارنة للفعل لأنّ الواجب أداء ما هو عبادة، وهو: فعل يفعله العبد عن اختيار على وجه يكون فيه تعظيم ربه، وذا لا يتحقق بدون هذه القدرة، غير أنه لا يشترط وجودها وقت الأمر لصحة الأمر لأنه لا يتأدى المأمور بالقدرة الموجودة وقت الأمر، بل بالقدرة عند الأداء إذ الاستطاعة لا تسبق الفعل، فعدمها عند الأمر لا يمنع صحة الأمر، كعدم المأمور لأنّ كون الفعل مأموراً به لا يتوقف على حقيقة القدرة بل يتوقف على سلامة الآلات وصحة الأسباب.

(وهي نوعان: مطلق وهو: أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه) بدنياً كان، أو مالياً وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا، خلافاً للمعتزلة لأنه لا يجب على الله تعالى شيء، إذ الأصلح غير واجب على الله تعالى، (وهو شرط في أداء كل أمر)، إذ في لزوم الأداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع بالنص،

الحج حين وجدان الزاد والراحلة، وصحة الأعضاء، وأمن الطريق، وإلاّ فهو تطوع، وعلى هذا القياس. ثم قسم هذه القدرة إلى المطلق والكامل فقال: (وهي نوعان: مطلق) أي: القدرة التي يتمكن بها العبد وهي يعني سلامة الآلات والأسباب نوعان: أحدهما: مطلق أي: غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي (وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه، وهو شرط في أداء كل أمر) أي: المطلق أدنى ما يتمكن به العبد، وهذا القدر من التمكن شرط في أداء كل أمر، والباقي زائد، وهو قدر ما يسع فيه أربع ركعات من الطهر، فإن اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة، وهو الذي سماه المصنف رحمه الله مطلقاً وكان ينبغي أن يقول: مطلق ومقيد، أو كامل وقاصر، وبازدياد لفظ أدنى افترق بين المقسم والقسم، لأنّ المقسم هو ما تمكن بها العبد، والقسم هو أدنى ما يتمكن بها العبد، فلا يرد ما يتوهم أنه يلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى

حتى أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه، وهذا إذا لم يجد من يعينه: فإن كان معه أحد يعينه على استعمال الماء إن كان المعين حُرّاً منكوحه، أو أجنبياً، جاز له التيمم عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما لا يجوز، وإن كان المعين مملوكاً اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة رحمه الله، وعلى من عجز عن استعماله إلا بنقصان يحل به بأن يزيد مرضه، أو بماله بأن يباع بضعف قيمته، وكذا الصلاة لا يجب أداؤها بدون هذه القدرة، ولهذا ينظر إلى حال العبد عند الأداء، فإن كان صحيحاً يجب قائماً بركوع وسجود، وإن كان مريضاً فعلى حسب حاله قاعداً أو مومياً، والحج لا يجب أداؤه إلا بالزاد والراحلة، لأنّ التمكن من السفر المخصوص بالحج لا يحصل بدونها غالباً، ولا يجب أداء الزكاة إلا بقدرة مالية حتى إذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الأداء سقطت بالإجماع.

(والشرط توهمه لا حقيقته، حتى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت، لزمه الصلاة لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس)، أي: شرط وجوب الأداء كون القدرة على الأداء متوهم الوجود

غيره، وإنما قيد بأداء كل أمر، لأنّ القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقاً، بل إذا كان المطلوب الفعل، وأمّا إذا كان المطلوب السؤال والإثم فلا يشترط فيه ذلك فإنّ من عليه ألف صلاة يقال له في النفس الأخيرة إنّ هذه الصلاة واجبة عليك، وثمرته تظهر في حق وجوب الإيصاء بالفدية والإثم، (والشرط توهمه لا حقيقته) أي: الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الأدنى كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود، أي: لا يلزم أنّ يكون الوقت الذي يسع أربع ركعات موجوداً متحققاً في الحال، بل يكفي وهمه، فإن تحقق هذا الموهوم في الخارج بأن يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه وإلاّ تظهر ثمرته في القضاء، (حتى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض في آخر الوقت، لزمته الصلاة؛ لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس) والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه إلا مقدار التحريمة، فإذا حدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلاة

لا لكونه مخصصاً للوجوب، فإن ذلك لا يسبق الأداء، حتى إذا بلغ الصبي، أو أسلم الكافر، أو طهرت الحائض أو النفساء، في آخر الوقت يلزمه أداء الصلاة وإن لم يتمكن من أداء الصلاة فيما بقي من الوقت.

وقال زفر: لا يلزمهم الأداء إلا أن يدركوا وقتاً صالحاً للأداء لعدم الشرط وهو التمكن، ولكنا استحسنا بعد تمام الحيض بأن كانت أيامها عشرة، أو دلالة انقطاعه قبل تمامه بأن كان أيامها دون العشرة بإدراك وقت الغسل، يجب بإدراك جزء يسير من الوقت يصلح للإحرام بها، وكذا في الذي بلغ أو أسلم إذا أدرك جزءاً يسيراً يجب الأداء عليه، لأن السبب الموجب جزء من الوقت، وشرط وجوب الأداء توهم القدرة، وهذا التوهم موجود هنا لجواز أن يظهر الامتداد في الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه، فيثبت وجوب الأداء به، ثم بالعجز عن الأداء فيه ظاهراً ينتقل الحكم إلى ما هو خلف عن الأداء وهو القضاء، وهو كمن حلف على مس السماء، فإنه ينعقد موجباً للبر لتصوره عقلاً، ثم العجز الظاهر دليل النقل إلى الخلف وهو الكفارة، وكمن هجم عليه وقت الصلاة وهو عادم للماء يجب عليه الطهارة بالماء لتوهم القدرة على الماء ثم بالعجز الظاهر في الحال يتحول إلى التراب، غير أن المرأة إذا كانت أيامها دون العشرة يعتبر الاغتسال من جملة حيضها، فبمجرد الانقطاع لا تخرج من حيضها

لاحتمال امتداده بوقف الشمس، فإن امتد في الواقع يؤديه فيه، وإلا يقضيها، وهذا الوقف أمر ممكن خارق للعادة، كما كان لسليمان عليه السلام، حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب، فضرب سوقها وأعناقها، فرد الله الشمس حتى صلى العصر، وسخر له الريح مكان الخيل، وهذا بنص القرآن. وقد كان ليوشع عليه السلام حين فتح القدس قبل دخول ليلة السبت. وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلاة العصر من علي كما ذكر في كتاب السير. وهذا بخلاف الحج، فإنه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة، مع أن أكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة، لأن في اعتبار ذلك حرجاً عظيماً. ولو

لاحتمال عود الدم، وإذا اغتسلت حكم بطهارتها، فإذا ثبت أن مدّة الاغتسال من حيضها، فإذا أدركت من الوقت مقدار ما يمكنها أن تغتسل فيه وتتحرّم للصلاة فقد أدركت جزءاً من الوقت بعد الطهارة، فعليها قضاء تلك الصلاة، وإلاّ فلا.

فأمّا إذا كانت أيامها عشرة فبمجرد انقطاع الدم تيقّنا خروجها من الحيض، إذ الحيض لا يزيد على العشرة، فإذا أدركت جزءاً من الوقت يلزمها قضاء تلك الصلاة، سواء تمكنت من الاغتسال في الوقت، أو لا، بمنزلة كافر أسلم وهو جنب، أو صبي بلغ بالاحتلام في آخر الوقت، فعليه تلك الصلاة، سواء تمكن من الاغتسال في الوقت، أو لم يتمكن.

وإذا تحقق صفة الحسن للمأمور به، فعندنا بإطلاق الأمر يثبت النوع الثاني من الحسن عند البعض لأنّ الحسن إنّما ثبت للمأمور به بمقتضى حكمة الأمر فيثبت أدنى ما يرتفع به الضرورة، والأدنى يتأدّى بحسن في غيره فلا يثبت الحسن في نفسه إلاّ بدليل زائد، والأصحّ أنّ مطلق الأمر يثبت حسنَ المأمور به لعينه لأنّ كمال الأمر يقتضي كمال صفة المأمور به، وكماله في أن يكون حسناً لعينه، لأنه إذا كان لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه، فلا يكون حسناً مطلقاً، ولأنّ الكلام في الأوامر بأفعال هي عبادة لله تعالى، والعبادة لله تعالى حسنة لعينها، ويحتمل الحسن المعنى في غيره بدليل. وعلى هذا قال زفر والشافعي : لمّا صارت الجمعة مأموراً بها يوم الجمعة دلّ على أنّها حسنة لعينها، وعلى أنّها المشروع دون غيرها، فلا يصح أداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة، لانعقاد الإجماع على أنه لا يلزمه إلا أحدهما، وقد تعيّنت الجمعة في حقه، فلا يكون الظهر مشروعاً.

معتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء؛ لأنّ الحج لا يقضى، وإنّما تظهر في حق الإثم والإيصاء. وذلك غير معقول. (وكامل : وهو القدرة الميسرة للأداء) عطف على قوله مطلق، وهذا هو القسم الثاني، ويسمى هذا : ميسرة لأنه جعل الأداء يسيراً سهلاً على المكلف، لا بمعنى أنه قد كان قبل ذلك عسيراً ثم يسّره الله بعد ذلك، بل بمعنى أنّه أوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة، كما

وقالا: لما خوطب المريض والعبد والمسافر بالظهر لا بالجمعة صار الظهر مشروعاً حسناً في حقهم، فإذا أدوه لا ينتقض بالجمعة.

وقلنا: لا خلاف في هذا الأصل، لكنّ الكلام في معرفة كيفية الأمر بالجمعة فنقول: قضية الأمر أداء الظهر بالجمعة، لا نسخ الظهر بها كما زعما، ولهذا يؤدي الظهر بعد فوت الجمعة، والظهر لا يصلح قضاء عن الجمعة، لأنّ أربع ركعات لا يكون قضاء عن ركعتين، والجمعة لا تقضى بالإجماع فكان ينبغي أن لا يلزمه شيء، ولما أمر بالظهر علم أنّه أصل عاد إليه الحكم، ألا ترى أنه ينوي القضاء إذا أدى الظهر بعد فوات الوقت إجماعاً، فلو لم يكن أصل فرض الوقت في حقه لما نوى القضاء، فثبت أنّ الأمر بالجمعة مقرّر له لا ناسخ فصح أداءه وأمر بنقضه بالجمعة بعدما أدى، كما أمر بإسقاطه بالجمعة قبل الأداء، وإنّما وضع عن المعذور أداء الظهر بالجمعة رخصة دفعاً للحرج فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة، فإذا أداها تجوز وإلّا تعود على موضوعه بالنقض.

(وكامل: وهو القدرة الميسرة للأداء ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب، حتى تبطل الزكاة، والعشر، والخراج، بهلاك المال، بخلاف الأولى، حتى لا يسقط الحج، وصدقة الفطر، بهلاك المال).

يقال: ضيق فم الركية أي أجعله ضيقاً من الابتداء، لا أنّه كان واسعاً ثم يضيقه، وهذه القدرة شرط في أكثر العبادات المالية دون البدنية. (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) أي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب، وإذا انتفى القدرة انتفى الواجب، لأنّ الواجب كان ثابتاً باليسر، فإن بقي بدون القدرة يتبدل اليسر إلى العسر الصرف، (حتى تبطل الزكاة، والعشر، والخراج بهلاك المال) تفريع على قوله: ودوام هذه القدرة، يعني أنّ الزكاة كانت واجبة بالقدرة الميسرة؛ لأنّ التمكن فيه يثبت بملك أصل المال، فإذا اشترط النصاب الحولي علم أنّ فيه قدرة ميسرة، فإذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت

واعلم أنّ الكامل: هو القدرة الميسرة للأداء، وهي زائدة على الأولى بدرجة رحمة وكرامة من الله تعالى، وفرق ما بينهما. أنه لا يتغير بالأولى صفة الواجب لأنها للتمكن من الفعل فكانت شرطاً محضاً فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب، وهذه تغير صفة الواجب فتجعله سمحاً سهلاً، فشرط بقائها لبقاء الواجب لا باعتبار أنها شرط، ولكن لأنها تغير صفة الواجب، ومتى وجب الأداء بصفة لا يبقى الأداء واجباً إلّا بتلك الصفة، ولا يكون الأداء بهذه الصفة بعد فوات القدرة الميسرة للأداء، ولهذا تسقط الزكاة بهلاك المال بعد التمكن من الأداء، لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر، ولهذا خصه بالمال الفاضل النامي تحقيقاً أو تقديراً، ولم يوجب إلا ربع العشر، فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل بصفة العسر، فلا يكون الذي بقي ذلك الذي وجب، ولا وجه لإيجاب غيره إلّا بسبب متجدد.

(س) إذا هلك بعض النصاب يبقى الواجب بقدر ما بقي منه، وإن كان كمال النصاب شرطاً للوجوب ابتداء.

(ج) كمال النصاب ليس بشرط لليسر ليتغير صفة الواجب، فأداء درهم من الأربعين، وأداء خمسة من مائتين، سواء في اليسر إذ كل واحد منهما ربع العشر، وإنما شرط كمال النصاب ليتحقق صفة الغنى في المخاطب، فالمطلوب بالأداء إغناء المحتاج، والإغناء من غير الغني لا يتحقق، كالتمليك من غير المالك، وأحوال الناس تتفاوت في الغنى، فقدره الشرع بملك النصاب فصار الغنى شرط وجوب الأداء بمنزلة أدنى التمكن لما كان أمراً زائداً على الأهلية الأصلية، أعني العقل والبلوغ، ولم يكن مغيراً صفة الواجب، وشرط الوجوب لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب، إذ لا يتكرر الوجوب في واجب واحد، ولكن بقدر ما بقي من المال يبقى الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه.

(س) استهلاك النصاب لا يسقط الواجب وقد صار غرماً.

(ج) النصاب لما صار مشغولاً بحق المستحق للزكاة صار الاستهلاك تعدياً

على حق الغير، وتا يوجب الغرم عليه كالعبد الجاني إذا استهلكه مولاه وهو لا يعلم بجنايته فإنّه يغرم قيمته وإن صادف فعله ملكه فهذا المعنى. فلم يتبدل الواجب على هذا التقدير لبقاء النصاب تقديراً في حق صاحب الحق، ولهذا قلنا: إنّ الحانث الموسر إذا عجز عن التكفير بالمال كفر بالصوم، لأنّ وجوب الكفارة متعلق بالقدرة الميسرة؛ لأنّ الشرع خيره في أنواع التكفير بالمال، والتخيير

الزكاة إذ لو بقيت عليه لم يكن إلّا غرماً. وعند الشافعي رحمه الله لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن، بخلاف ما إذا استهلكه إذ تبقى عليه زجراً له على التعدي، ولهذا إذا هلك كل النصاب، إذ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه؛ لأنّ شرط النصاب في الابتداء لم يكن إلّا للغناء لا لليسر، إذ أداء درهم من أربعين كأداء خمسة دراهم من مائتين، فإذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر في الباقي باق بقدر حصته، وكذا العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة؛ لأنّ الممكنة فيه كان بنفس الزراعة، فإذا شرط قيام تسعة الأعشار عنده كان دليلاً على أنّه يجب بطريق اليسر، فإذا هلك الخارج كله أو بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته؛ لأنّه اسم إضافي يقتضي وجود الحصص الباقية، وكذا الخراج كان واجباً بالقدرة الميسرة؛ لأنّه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر، ووجود آلات الحرث، وغير ذلك، فإذا عطل الأرض ولم يزرع يجب عليه الخراج؛ للتمكن التقديري، وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر الظلمة، بخلاف العشر فإنّه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري، ولكن إذا لم يعطل، وزرع الأرض، واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج؛ لأنّه واجب بالقدرة الميسرة، (بخلاف الأول، حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال) بيان للممكنة بطريق المقابلة، يعني أنّ بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب؛ لأنّه شرط محض، ولا يشترط بقاؤه؛ كالشهود في باب النكاح، فإذا زالت القدرة الممكنة يبقى الواجب، ولهذا يبقى

تيسير لأنه يأتي بما هو أهون وأيسر عليه بخلاف ما إذا كان واحداً معيناً فقد يتعسر عليه ذلك المعين.

(س) التخيير ثابت في صدقة الفطر وهي لم تجب بالقدرة الميسرة.

(ج) الواجب ثمة واحد معنى، وإن اختلف صورة، فقيمة نصف صاع من بر وصاع من تمر عندهم واحدة، وقيم الأشياء الثلاثة هنا مختلفة ظاهراً، فلهذا أوجب التخيير التيسير هنا ولم يوجبه ثمة، ولأنه نقل إلى الصوم عند عجزه عن التكفير بالمال في الحال مع توهم القدرة في المآل، ولم تعتبر العدم في العمر كما تعتبر في عدم سائر الأفعال، كما لو قال: إن لم آت البصرة وإن لم أكلم فلاناً، أو إن لم أدخل الدار فامرأته كذا، وفي قول الله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ دليل على أن المعتبر العجز في الحال، إذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لا يتحقق أداء الصوم بعد هذا العجز، وكذا في صوم الظهار يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم، حتى لو مرض أياماً فكفر بالإطعام جاز، وإن صح بعده.

فعلم بهذا: أن المعتبر في الكفارة القدرة الميسرة للأداء، فكانت من قبيل الزكاة، إلا أنه إذا هلك المال ثم أيسر بمال آخر لزمه التكفير بالمال؛ لأن المال في الكفارة غير معين، إذ القدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا يختص بمال دون مال، وتعين الهالك ضرورة عدم قدرته على غيره، بخلاف الزكاة، فإن النصاب صار في حق الواجب حقاً لصاحب الحق فيفوت حقه عند فوت النصاب، ولهذا ساوى الاستهلاك في الكفارة الهلاك، حتى لو أتلف المال له أن يكفر بالصوم، لأن الواجب لا يصادف المال فلا يصير المال مشغولاً به، فلم يكن الاستهلاك تعدياً على محل مشغول بحق المستحق، والكفارة غير مؤقتة بوقت حتى نفس

الحج وصدقة الفطر بهلاك المال؛ لأن الحج يثبت بالقدرة الممكنة؛ لأن الزاد القليل والراحلة الواحدة أدنى ما يتمكن بها المرء من أداء الحج، وأما اليسر فإنما يقع بخدم ومراكب كثيرة وأعوان مختلفة ومال كثير، فإذا فاتت القدرة يبقى الحج

بالتفويت عن الوقت، فصارت هذه القدرة نظير الاستطاعة التي لا تسبق الفعل حيث أعتبر في هذه القدرة زمان أداء الكفارة لا قبله وهو زمان الحنث، وإن كان وقت وجوب الكفارة كما أعتبر في الاستطاعة وقت الفعل لا قبله، ولهذا لا تجب الزكاة على المديون لأن الوجوب باعتبار الغنى، واليسر، والدين ينافيهما.

(س) الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال، وهو ينافي اليسر.

(ج) يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لفوات صفة اليسر به فصار المال كالمعدوم، والفرق لمن يقول: لا يمنع أن الزكاة وجبت بصفة اليسر، وشرطه: القدرة والإغناء لقوله عليه السلام: «أغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم»، والحديث وإن ورد في صدقة الفطر لكن باعتبار إغناء المحتاج، والزكاة تشاركها فيه، ولقوله: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»، وإنما الإغناء شكر النعمة الغنى، فشرط الكمال في سببه ليستحق شكره، إذ لا يليق من الكريم إيجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة، والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهي لا تحل لغني، ولا يعدم أصله حتى أبيح له التصرف. ولهذا لا تتأدى الزكاة إلا بعين متقومة ليحصل الإغناء.

وأما الكفارة فلا تستغني عن شرط القدرة، ومن قيام صفة اليسر في تلك القدرة، غير أنها لم تشرع للإغناء لأنها شرعت ساترة أو زاجرة اعتبارا لحالتي الوقوع وعدمه. وإغناء الفقير ليس بأمر أصلي فيها. فإنها تتأدى بالتحرير، والصوم، والإباحة، وليس فيها إغناء، ولكن المقصود به نيل الثواب ليكون

على حاله، ويظهر ذلك في حق الإثم والإيصاء، وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة؛ ألا ترى أنه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء، بل لو هلك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة، فإذا فات هذا النصاب بقي عليه الواجب بحاله. وعند الشافعي رحمه الله: كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه تجب عليه الصدقة، ولا يشترط ملك النصاب. قلنا: يلزم في هذا قلب الموضوع، بأن يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة.

ساترة للإثم الذي لحقه بارتكاب المحظور، فالحسنات يذهبن السيئات، فإذا لم
يكن الإغناء مقصوداً فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها، بل شرط
القدرة واليسر بها، وهذا لا يفوت بالدين وصيرورتها لم تجب شكراً لنعمة الغنى مثل
جزاء للفعل، فلم يشترط كمال صفة الغنى، وإنما شرط أدنى ما يصلح لنيل
الثواب، وأصل المال كاف لذلك، وقد وجد. ولهذا يسقط العشر بهلاك الخارج
لأن القدرة الميسرة شرط أدائه، فالقدرة على أداء العشر تستغني عن قيام تسعة
الأعشار، ولا تجب إلا بعد تحقق الخارج، والكل آية اليسر، وهذا لا يبقى بعد
هلاك الخارج، وكذا الخراج إذا اصطلم الزرع آفة لأن وجوبه بصفة اليسر،
ولهذا لا يجب الخراج إذا لم يسلم الخارج لصاحب الأرض إلا أن الخارج تارة يكون
تحقيقاً، وطوراً يكون تقديراً، حتى إذا لم يزرع وقد تمكن من الزراعة يجب كأن
الخارج موجود حكماً لتقصير كان منه في الزراعة ولكون الواجب من غير جنس
الخارج بخلاف العشر لأنه من جنسه، ولهذا يتقدر الواجب بقدر الريع، حتى
إذا قل الخارج لا يجب الخراج أكثر من نصف الخارج، ولما كان كذلك سقط
بهلاك الخارج، إذ لو بقي الخراج لكان غرماً، وهذا بخلاف الحج فإنه إذا وجب
بملك الزاد والراحلة لا يسقط بفوتهما لوجوبه بالقدرة الممكنة دون الميسرة، فالزاد
والراحلة أدنى ما يقطع به السفر، واليسر في سفر الحج بخدم ومراكب وأعوان
وذلك ليس بشرط اجماعاً فلم يشترط بقاؤهما لبقاء الواجب

(س) الممكنة تثبت بتوهمها، فاشتراطها دليل اليسر، ألا ترى أنكم اعتبرتم
توهم القدرة لوجوب الصلاة على من أدرك جزءاً يسيراً من الوقت مع ندرته،
فلأن تعتبر هذه القدرة مع عدم ندرته أحق.

ثم لما فرغ المصنف عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه مناسبة
واطراداً فقال: (وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به؟ قال بعض
المتكلمين لا) يعني اختلفوا في أنه إذا أدى المأمور به مع رعاية الشرائط
والأركان، فهل يجوز لنا أن نحكم بمجرد إتيانه بالجواز أو نتوقف فيه حتى يظهر

(ج) في الوجوب ثم عادته ليظهر أثره في الخلف وهو القضاء، ولا كذلك هذا، وكذا لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس، أو ذهاب الغنى لأنها وجبت بشرط القدرة، وفيه صفة الأهلية بالغنى لا بصفة اليسر، وهذا تجب بسبب رأس الحر، ولا يقع به الغنى، لأنّ الغني لا يكون بلا مال والحرّ ليس بمال فلا يقع به الغنى، وإنّما شرط صفة الغنى للمخاطب ليصير أهلاً للإغناء لا لليسر، وهذا بخلاف الزكاة فإنها إنّما تجب في مال يقع به الغنى، فعلم أنّ صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر حيث وجبت بالغنى بشيء آخر لأجل شيء آخر، والزكاة وجبت بصفة اليسر حيث لم تجب بالغنى بشيء آخر، ولهذا لو ملك من ثياب البذلة والمهنة فاضلاً عن حاجته ما يساوي نصاباً تجب عليه صدقة الفطر، ولا يقع بها اليسر لأنّها ليست بنامية، وصفة اليسر تختص بالمال النامي ليكون الأداء من فضل مال، وذا ليس بشرط هنا، فإذا لم يتغير صفة المؤدي بهذا الشرط لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب.

(س) لا تجب صدقة الفطر على المديون إذا لم يملك نصاباً فاضلاً عن دينه، لأنّ الدين وإن لم يوجب عدم أصل الملك لكن يعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب، وبه يقع أهلية الإغناء، بخلاف الدين على العبد فإنّه لا يمنع وجوب صدقة فطره على مولاه لأنّه لا يمنع غنى مولاه بمال آخر يفضل عن حاجته بالغاً نصاباً، أما دين المولى: يمنع غنى المولى، والغنى شرط فلا يجب، بخلاف زكاة التجارة فإنّها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة، لأنّ الزكاة تقتضي الغنى الكامل بالمال الذي يجب أداء الزكاة عنه ليكون الأداء بصفة اليسر، وذا لا يحصل بقيام الدين على العبد، ولهذا إذا هلك المال وقدر على الأداء بمال آخر لا يجب، وصدقة الفطر لا تقتضي الغنى بما يجب لأجله الوجوب بسبب رأس الحر.

دليل خارجي يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط؟ فقال بعض المتكلمين: لا نحكم به حتى نعلم من خارج أنه مستجمع للشرائط والأركان، ألا ترى أنّ من أفسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالأداء شرعاً بالمضي على أفعاله، مع

(وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به؟ قال بعض متكلمي المعتزلة: لا تثبت إلا بدليل زائد وراء الأمر، والصحيح عند الفقهاء أنه تثبت به صفة الجواز وانتفاء الكراهة).

حجة المخالف: أن النهي لا يدل على الفساد بمجرده حتى يجوز الصلاة في الدار المغصوبة، فكذا الأمر لا يدل على الجواز بمجرده، ولأن من صلى في آخر الوقت ظاناً أنه على طهارة مأمور بأداء الصلاة ولم تجز صلاته حتى يجب عليه القضاء إذا ظهر أن الماء نجس، وتفسير الإجزاء والجواز عند المخالف سقوط القضاء عنه ولو جازت لسقط عنه القضاء. ولنا: أن مطلق الأمر يقتضي الوجوب وحسن المأمور به، ولن يكون حسناً وواجب الأداء إلا بعد جوازه شرعاً، ولأنه أتى بتمام ما أمر به إذ الكلام فيه، فيخرج عن العهدة لأنه إذا بقي الأمر بعده، فإما أن يكون متناولاً للمأتي به وهو تحصيل الحاصل، أو لغيره وأنه يقتضي أن يكون الأمر قد كان متناولاً لغير المأتي، وحينئذ لا يكون المأتي به تمام المأمور به، وقد فرضناه كذلك هذا خلف، ولأن الأمر يقتضي فعل المأمور به، وهو يقتضي سقوط الأمر وهو المراد بالجواز والإجزاء. والنهي يدل على فساد المنهي وجواز الصلاة بناء على أنها غير منهي عنها، بل النهي لما يجاورها، ومتى

أنه لا يجوز المؤدى إذ أداه، فيقضي من قابل، (والصحيح عند الفقهاء: أنه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة) أي: المذهب الصحيح عندنا: أنه تثبت بمجرد إيجاد المعنى صفة الجواز للمأمور به وهو حصول الامتثال على ما كلف به وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق، ثم إذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده، وأما الحج فقد أداه بهذا الإحرام وفرغ عنه، والأمر بحج صحيح في العام القابل بأمر مبتدأ. وعند أبي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الأمر انتفاء الكراهة؛ لأن عصر يومه مأمور بالأداء مع أنه مكروه شرعاً، والتطوف محدثاً مأمور به مع أنه مكروه شرعاً. قلنا: ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور به، بل لمعنى خارج وهو التشبه بعبدة الشمس، وكون الطائف محدثاً، ومثل هذا غير

ظهر أنّ الماء نجس تبيّن أنّها غير مجزئة لعدم الطهارة فبقي التكليف ولكن لو مات قبل أن يعلم لا يؤاخذ به لأنّه معذور لأنّه أتى بما في وسعه.

(وإذا عدمت صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعي).

له: أنّ من ضرورة وجوب الأداء جواز الأداء، لأنّ الجواز جزء الوجوب لأنّه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل، والوجوب رفع الحرج عن الفعل مع إثبات الحرج على تركه، وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز، لجواز انتفاء الوجوب بانتفاء المنع من الترك، ولهذا نسخ وجوب أداء صوم عاشوراء ولم ينسخ جواز الأداء فيه، ولنا أنّ الجواز ثبت ضمناً وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في الضمن، وليس الجواز جزء الوجوب لأنّه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والترك معاً، ويكون العبد مخيراً فيه فكان منافياً للوجوب الذي لا يكون العبد مخيراً فيه ويلحقه الحرج في تركه، والمنافي لا يكون جزءاً وجواز صوم عاشوراء بدليل آخر لا بموجب ذلك الأمر.

إرادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الأمر عندنا، خلافاً للمعتزلة.

لا يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف خلافاً للأشعري، وهما من مسائل الكلام وقد شرحتها فيه.

الأمر بالشيء أمر بما لا يتم الشيء إلاّ به بشرط أن يكون مقدوراً للمكلف ويكون الأمر مطلقاً لأنّ الأمر يقتضي إيجاب الفعل فاقتضى إيجاب مقدمته، إذ لو لم يقتض ذلك لكان مكلفاً حال عدم المقدمة، وذلك تكليف ما لا يطاق، كذا قاله الإمام في محصوله، مع أنّ الأشعري في جواز ورود الأمر بما لا يقدر عليه

مصر، (وإذا عدمت صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله) هذا بحث آخر متعلق بما مر من أنّ موجب الأمر هو الوجوب، يعني أنّه إذا نسخ الوجوب الثابت بالأمر فهل تبقى صفة الجواز الذي

المكلف وهذا عجب منه، وصورته: إذا قال المولى لعبده: أصعد السطح، فإنّه يجب عليه الصعود إن كان السلم منصوباً وإن لم يكن يجب عليه نصب السلم إذا كان متمكناً من نصبه بأن كان حاضراً ثمة وله قدرة نصبه، وأما إذا كان الأمر بالفعل معلقاً بوجود ذلك الشيء كقوله: أصعد السطح إن كان السلم منصوباً يجب عليه الصعود، وإن لم يكن لا يجب عليه نصب السلم لأنّ المعلق بالشرط لا حكم له قبل الشرط.

الأمر بفعل كلي كقوله: بعْ هذا العبد، أمرٌ بما هو الجزئي له، وهو البيع بالغبن الفاحش وغيره، إذ الأمر بما يقتضي القدرة على أحدهما معيناً، والمطلق وهو: الكليُّ بالنسبة إلى كل واحد من المعينين على السواء، فيكون ذلك أمراً بالكل، وقيل: لا يكون أمراً بما هو الجزئي له، لأنّه ليس هو، ولا هو من لوازمه فلم يدل اللفظ عليه بالمطابقة او بالتضمن، أو بالالتزام.

قلنا: فينبغي ان لا يملك البيع بثمن المثل وهو مالك له إجماعاً.

قالوا: العرف يشهد بالرضا بثمن المثل.

قلنا: البيع بالغبن متعارف أيضاً عند شدة الحاجة إلى الثمن أو التبرم من العين.

هذا الذي ذكرنا فيما تقدم هو تقسيم في صفة حكم الأمر، إذ حكم الأمر الوجوب، وبالأمر يجب الأداء، والقضاء يجب بما يجب به الأداء، فكان الأداء والقضاء

في ضمنه، أم لا؟ فقال الشافعي رحمه الله: تبقى صفة الجواز استدلالاً بصوم عاشوراء؛ فإنه قد كان فرضاً، ثم نسخت فرضيته، وبقي استحبابه الآن. وعندنا: لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب، كما أنّ قطع الأعضاء الخاطئة كان واجباً على بني إسرائيل، وقد نسخ منا فرضيته وجوازه، وهكذا القياس. وأما صوم عاشوراء فإنّما يثبت جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للأداء. قيل: وفائدة الخلاف بيننا وبينه تظهر في قوله عليه السلام: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير» فإنّه

صفة حكم الأمر وصفة المأمور به في نفسه، وهو ما مرّ في هذا الفصل: أنّ المأمور به نوعان.

حسنٌ لعينه: وهو أنواع.

وحسن لغيره: وهو أنواع. وما يتصل به من مسائل المأمور به.

وهذا الفصل لبيان ما يكون صفة قائمة بغير المأمور به وهو الوقت، إذ الوقت غير المأمور به، فلا بدّ من ترتيبه على الدرجة الأولى، أي: فلا بدّ أن يكون هذا الفصل مرتبًا على الأول لأنه راجع إلى نفس المأمور به، وهذا لا

فصل

في تقسيم المأمور به في حكم الوقت.

(الأمر نوعان: مطلق عن الوقت) أي: لم يذكر له وقت، (كالأمر بالزكاة، وصدقة الفطر)، والعشر، والنذر بالصدقة المطلقة، كقوله: لله عليّ أنْ أتصدق بدرهم، ولم يعين وقتًا

(وهو على التراخي) أي الصحيح من مذهب علمائنا، وتفسيره: أنه يجب مطلقًا عن الوقت، وكان جميع العمر إليه، ولو مات قبل الأداء يأثم بتركه

يدل على وجوب تقديم المغرب على العشاء، وقد نسخ وجوب تقديمها بالإجماع، ولكن بقي جوازه عنده ولم يجز عندنا أصلًا

ثم لمّا فرغ المصنف عن مباحث حسن المأمور به ومتعلقاته شرع في بيان تقسيمه إلى المطلق والموقت، فقال: (والأمر نوعان: مطلق عن الوقت) أي أحدهما: أمر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته، (كالزكاة، وصدقة الفطر) فإنهما يجبان بعد وجود السبب أي: ملك النصاب والرأس، وإن لم يؤد في حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته، بل كلما أدى يكون أداء لا قضاء، وإن

(وروى الكرخي عن أصحابنا أنه على الفور)، وهو قول عامة أهل الحديث وبعض المعتزلة. وذكر أبو سهل الزجاجي: أنه عند أبي يوسف على الفور، وعند محمد والشافعي على التراخي. وروي عن أبي حنيفة رحمه الله مثل قول أبي يوسف، وذكر محمد بن شجاع، عن أصحابنا: أنه يجب في أول الوقت وجوباً موسعاً، وهو قول بعض أصحاب الحديث.

وتفسير الوجوب الموسع: أنه يجب في أول أوقات الإمكان، ومن أدى يقع واجباً ولا يأثم بالتأخير إلى آخر العمر، وقال الشيخ أبو منصور: لا يعتقد فيه أنه على الفور، أو على التراخي، إلا بدليل زائد وراء الصيغة، ولكن يجب عليه تحصيل الفعل في أول أوقات الإمكان من حيث الظاهر لا بطريق القطع، مع الاعتقاد مبهماً.

وقالت الواقفية: يتوقف في وجوب العمل والاعتقاد في حق الفور والتراخي.

(لئلا أنه يعود على موضوعه بالنقض -بلفظه)، لأن قوله: افعل كذا الساعة يقتضي الفور وهو مقيد، ولو اقتضى الفور قوله: افعل وهو مطلق، لصار حكم المطلق ما هو حكم المقيد.

لنا: أن الأمر يقتضي إمكان الأداء، ولا إمكان إلا بوقت، وأول أوقات

كان المستحب التعجيل (وهو على التراخي خلافاً للكرخي) أي موجب الأمر المطلق محمول عندنا على التراخي، يعني: لا يجب الفور في أدائه، بل يسع تأخيره. وعند الكرخي رحمه الله لا بد فيه من الفور تحتيماً لأمر العبادة يعني أنه يأثم بالتأخير، لا بمعنى أنه يصير قاضياً. وعندنا لا يأثم إلا في آخر العمر، أو حين يدرك علامات الموت ولم يؤد فيه. ودليلنا هو ما أشار إليه بقوله: (لئلا يعود على موضوعه بالنقض) يعني: موضوع الأمر المطلق كان هو التيسير والتسهيل،

إمكان الأداء مراداً اتفاقاً، حتى لو أدّى فيه كان ممتثلاً فلم يبق ما بعده مراداً، لأنّ ثبوته بطريق الاقتضاء ولا عموم له.

قلنا: أول الأوقات ليس بمتعين إذ لو أداه في أي جزء عينه كان مؤدياً، ولو تعين لما كان مؤدياً.

(س) ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ يقتضي الوجوب على الفور، حتى عوتب على ترك المبادرة.

(ج) لعله كان مقروناً بما يدل على الفور.

(ومقيد بالوقت)، أي: خص جوازه بوقت معين تفوت العبادة بفوته. (وهو إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى، وشرطاً للأداء، وسبباً للوجوب، كوقت الصلاة)، ألا ترى أنه يؤدى فيه ويفضل عن الأداء فكان ظرفاً للأداء لا معياراً والأداء يفوت بفوته مع تحقق السبب فكان شرطاً ويختلف الأداء باختلاف صفة الوقت وبعد التعجيل قبله فكان سبباً إذا المسبب يختلف باختلاف

فلو كان محمولاً على الفور لعاد على موضوعه بالنقض، ويكون متناقضاً للموضوع. (ومقيد به) أي: الثاني أمر مقيد بالوقت (وهو أربعة أنواع)؛ لأنه (إما أن يكون الوقت ظرفاً للمؤدى، وشرطاً للأداء، وسبباً للوجوب) فهو النوع الأول، والمراد بالظرف: أن لا يكون معياراً له بل يفضل عنه، والمراد بالشرط: أنه لا يصح المأمور به قبل وجوده ويفوت بفوته، والمراد بالسبب أن لهذا الوقت تأثيراً في وجوب المأمور به وإن كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى، ولكن يضاف الوجوب في الظاهر إلى الوقت؛ لأنّ في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى إلى جانب العبد، وهو يقتضي الشكر في كل ساعة، وإنّما خص هذه الأوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها، ولئلا يفضي إلى الحرج في تحصيل المعاش إن استغرق الوقت للعبادة (كوقت الصلاة) فإنّ الوقت فيها يفضل عن الأداء إذا أدّي على حسب السنة من غير إفراط، فيكون ظرفاً، ولا يصح الأداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطاً، ويختلف الأداء

السبب كما عرف في البيع الصحيح والفاسد، وكذا الإثم يختلف بأختلاف الضرب خفة وشدة وهنا تحصل المؤثق بكمال الوقت وانتقص بنقصانه كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار.

(س) فلأن التعجيل قبله لا يدل على السببية، كتعجيل التكفير قبل الجرح، وتعجيل الزكاة قبل ملك النصاب يدل على الشرطية كتقديم الصلاة على الطهارة

(ج) لو كان الوقت شرطاً للوجوب لصح التعجيل كما في صدقة الفطر، وتقديم الزكاة على الحول.

(وهو إما ما أن يضاف إلى الجزء الأول، أو إلى ما يلي ابتداء الشروع أو

بأختلاف صفة الوقت صحة وكراهة، فيكون سبباً للوجوب، وتقديم الشروط على الشرط جائز إذا كان الشرط شرطاً للوجوب كما في حولان الحول للزكاة، وأمّا إذا كان الشرط شرطاً للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلاة، وتقديم المسبب على السبب لا يجوز أصلاً، وههنا لما أجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم أنْ لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان: نفس الوجوب، ووجوب الأداء، فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم، وسببه الظاهري: وهو الوقت أقيم مقامه، ووجوب الأداء سببه الحقيقي: تعلق الطلب بالفعل، وسببه الظاهري: وهو الأمر أقيم مقامه، ثم الظرفية والسببية لا يجتمعان بحسب الظاهر لأنّه إنْ أدّي في الوقت لا يكون سبباً، لأنّ السبب يجب أنْ يتقدم على المسبب، وإن لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفاً إذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده، فلهذا قالوا: إنّ الظرف هو جميع الوقت، والشرط هو مطلق الوقت، والسبب هو الجزء الأول المتصل بالأداء قبل الشروع في الأداء. والكل في القضاء وهو أربعة أنواع، وقد فصله المصنف بقوله: (وهو إما أنْ يضاف إلى الجزء الأوّل

إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت، أو إلى جملة الوقت، فلهذا لا يتأدى عصر أمسه في الوقت الناقص، بخلاف عصر يومه).

(و إلى ما يلي ابتداء الشروع أو إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت، أو إلى جملة الوقت) يعني: أنّ الأصل أنّ كل مسبب متصل بسببه، فإن أديت الصلاة في أول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزأ سبباً لوجوب الصلاة، فإن لم يؤد في أول الوقت تنتقل السببية إلى الأجزاء التي بعده، ويضاف الوجوب إلى كل ما يلي ابتداء الشروع من الأجزاء الصحيحة، فإن لم يؤدّ في الأجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فحينئذ يضاف الوجوب إلى الجزء الناقص عند ضيق الوقت، وهذا لا يتصوّر إلاّ في العصر، فإنّ في غيره من الصلاة كل الأجزاء صحيحة، وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا، ومقدار ما يؤدّي فيه أربع ركعات عند زفر رحمه الله، فلا تنتقل السببية عنده إلى ما بعده؛ لأنّه خلاف الأمر والشرع، فإن كان هذا الجزء الأخير كاملاً كما في صلاة الفجر وجبت كاملة، فإن اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلاة ويحكم بالاستئناف، وإن كان هذا الجزء ناقصاً كما في صلاة العصر وجبت ناقصة فإن اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلاة لأنّه أداها كما وجبت، وكان قوله: إلى ما يلي ابتداء الشروع شاملاً للجزء الأول، وللجزء الناقص؛ لأنّ الجزء الأوّل والجزء الناقص إنّما يصير سبباً لوجوب الصلاة إذا شرع فيه، وأما إذا لم يشرع فيه لم يصر سبباً فينبغي أنْ يقتصر عليه، إلاّ أن الجزء الأوّل لاهتمام شأنه عند الجمهور صرح به، حتى ذهب كل الأئمة سوى أبي حنيفة رحمه الله إلى استحباب الأداء فيه، وكذا الجزء الناقص لأجل خلافية زفر رحمه الله فيه صرح بذكره، وهذا كله إذا أدى الصلاة في الوقت، وأما إذا فاتت الصلاة عن الوقت فحينئذ يضاف الوجوب إلى جملة الوقت؛ لأنّه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سبباً وهو كونه ظرفاً للصلاة لأنه لم يبق الوقت، فلما كان كل الوقت سبباً للقضاء وهو كامل فحينئذ تجب الصلاة كاملة فلا يتادى إلاّ في الوقت الكامل وإليه أشار بقوله: (فلهذا لا يتادى عصر أمسه في الوقت الناقص، بخلاف عصر يومه).

اعلم أنّ الوقت لما جعل سبباً للوجوب، وظرفاً للمؤدى، وشرطاً للأداء، لا يمكن أن يجعل كل الوقت سبباً، لأنّا لو اعتبرنا جانب السببية يتأخر الأداء عن وقته، وتلغو الظرفية، لأنّ وجود كل الوقت لا يكون إلّا بعد مضي الوقت، ولو اعتبرنا جانب الظرفية حتى يقع الأداء في الوقت يحصل الأداء قبل السبب ضرورة أنّ كل الوقت سبب فوجب أن يجعل بعضه سبباً وهو ما يسبق الأداء، حتى يقع الأداء بعد سببه لأنه ليس بين الكل والجزء الذي هو أدنى مقدار معلوم فوجب الاقتصار عليه. والجزء الأول أولى أن يجعل سبباً لعدم ما يزاحمه، ولصحة الأداء بعده. ولو لم يكن سبباً لما صح الأداء. ولما صار الجزء الأول سبباً أفاد نفس الوجوب، وأفاد صحة الأداء، ولكنّه لا يوجب الأداء، لأن وجوب الأداء بالخطاب، كما أنّ وجود الأداء بالاستطاعة، وهذا لأن الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تعجيل وجوب الأداء، إذ وجوب الأداء منفصل عن نفس الوجوب، ألا يرى أن الثمن والمهر يجبان بالعقد، ووجوب الأداء يتأخر إلى المطالبة، فهنا وجوب الأداء متراخ إلى الطلب وهو الخطاب، ونفس الوجوب بالإيجاب لصحة سببه لا بالخطاب، ولما ثبت الوجوب جبراً بلا اختيار من العبد كانت الاستطاعة مقارنة للفعل، إذ القدرة إنما احتيج إليها لتحصيل الفعل اختياراً، فشرطت عند الفعل لا عند وجوب الأداء ولا عند نفس الوجوب، لأنّ الكل ثبت جبراً بلا اختيار من العبد، وهو كثوب هبت به الريح في دار إنسان لا يجب عليه تسليمه إلا بطلبه لأنّ حصوله في حجره كان بغير صنعه فكذا هنا الوجوب سببه كان جبراً لا صنع للعبد فيه، وإنما يلزمه الأداء عند الطلب ولم يوجد الطلب وقد خيره من له الحق في الأداء ما لم يتضيق الوقت، والتخيير ينافي المطالبة، فإذا ضاق الوقت فات التخيير فتتوجه عليه المطالبة فيجب تعجيل الأداء، ولهذا لو مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه وهو كالنائم والمغمى عليه في جميع الوقت يثبت حكم الوجوب في حقهما، ويتراخى وجوب الأداء بالخطاب، وكذا عن الجزء الأول وتبين أنّ الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوباً موسعاً. خلافاً لما يقوله بعض الشافعية: أنّ الوجوب يختص بأول الوقت فلو أخر كان قضاء وهو خلاف الإجماع.

والعراقيون من مشايخنا: أن الوجوب لا يثبت في أول الوقت، وإنما يتعلق الوجوب بآخر الوقت.

ثم اختلف هؤلاء في المؤدى في أول الوقت. فقيل: هو نفل يمنع لزوم الفرض إياه، إن بقي إلى آخر الوقت بصفة المكلفين، وقيل: المؤدى في أول الوقت موقوف، فإن بقي إلى آخر الوقت بصفة المكلفين كان ذلك فرضاً، وإلا يكون نفلاً. وإن الخطاب بالأداء لا يتعجل خلافاً للشافعي، وما ذكر في المحصول أن المأمور إنما يصير مأموراً حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا أمر عند أصحابنا.

وقالت المعتزلة: إنما يكون مأموراً قبل الفعل مشكل لأنه يقتضي أن لا يكون تارك الصلاة تاركاً للأمر وعاصياً لتعلق الأمر بالفعل، والتأويل بإمكان الفعل مردود لأنه حينئذ يرتفع الخلاف. ثم إذا انقضى الجزء الأول ولم يؤد انتقلت السببية إلى الجزء الثاني، ثم إلى الثالث، ثم وثم... وهذا لأن الجزء الذي يتصل به الأداء أولى بالسببية من غيره لأنه أقرب إلى المقصود، ولأن الأصل أن يتصل السبب بالمسبب، والمسبب وإن كان نفس الوجوب لكنه مفض إلى الوجود فيكون الوجود مقصوداً إليه فلا بد من انتقال السببية حتى يمكننا جعل الجزء المتصل بالأداء سبباً، ولهذا تجب الصلاة على من صار أهلاً بعد الجزء الأول ولو تعينت السببية في الجزء الأول ولم تنتقل منه لما وجبت، كما لو صار أهلاً بعد ذهاب الوقت. ولا يجوز تقرير السببية على ما سبق قبيل الأداء لأنه يؤدي إلى

يعني: فلأجل أن سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص إذا لم يؤده في الأجزاء الصحيحة، وسبب وجوب عصر الأمس هو كل الوقت الفائت الكامل قلت: لا يتأدى عصر الأمس في الوقت الناقص؛ لأنه لما فاتت الصلاة عن الوقت كان كل الوقت سبباً وهو كامل باعتبار أكثر أجزائه، وإن كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه إلا في الوقت الكامل ويتأدى عصر يومه في الوقت الناقص؛ لأنه لم يؤده في الوقت الأول واتصل شروعه في الجزء الناقص.

التخطي عن القليل وهو الجزء إلى الكثير وهي الأجزاء التي تسبق قبيل الأداء بلا دليل. وهذا لأن الدليل دل على تقدم السبب على المسبب، وإذا جعل بجعل الجزء المتصل بالأداء سبباً فلا يحتاج إلى جعل غيره معه سبباً مع أنها صارت معدومة، ولأنه لا ينضبط، فإنه اليوم يصلي الظهر بعد جزأين وغداً بعد ثلاثة أجزاء إلى غير ذلك، فلو جعل السبب ما يسبق قبيل الأداء يختلف السبب، وهو فاسد، ثم قال زفر: إذا تضيق الوقت على الوجه لا يفضل عن الأداء يتعين السببية في ذلك الجزء فلا يتغير بما يعرض بعده من مرض أو سفر.

وقلنا: ما بعده من أجزاء الوقت صالح لانتقال السببية إليه فيحصل الانتقال إلى آخر جزء من أجزاء الوقت فيتعين السببية فيه ضرورة إذ لم يبق بعده ما يحتمل أن تنتقل السببية إليه فيعتبر حاله عند ذلك الجزء، حتى إذا كانت حائضاً لا يلزمها القضاء، وإذا طهرت من الحيض عند ذلك الجزء وأيامها عشرة يلزمها الصلاة، وإذا أسلم الكافر، أو أدرك الصبي عند ذلك الجزء يلزمه الصلاة، وإذا كان مسافراً عند ذلك الجزء يلزمه صلاة السفر، ويعتبر صفة ذلك الجزء، فإن كان ذلك صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً، فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض، لأن الجزء الذي يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتأدى مع النقصان، وإن كان ذلك الجزء ناقصاً كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار، فإذا غربت الشمس وهو فيها لم يفسد لثبوت الوجوب مع النقصان بسبب النهي وقد أدى بتلك الصفة.

(س) إذا ابتدأ العصر في أول الوقت ثم مده إلى أن غربت الشمس قبل فراغه منه لا يفسد. وقد كان الوجوب مضافاً إلى سبب صحيح وهو أول وقت العصر.

كان هو سبباً لوجوبه، فيؤدي ناقصاً كما وجب، ولا يقال: إن من شرع في صلاة العصر أول الوقت، ثم مدها بالتعديل والتطويل إلى أن غربت الشمس، فإن

(ج) الشرع جعل له ولاية شغل كل الوقت بالأداء وهو العزيمة في الباب لأنّ العباد خلقوا لعبادته بالنص. ولأنه مالكه وخالقه وعلى العبد أن يشتغل بخدمة مالكه وخالقه في جميع الأوقات، إلاّ أنّ الله تعالى منّ علينا بأن جعل لنا ولاية صرف بعض الأوقات إلى حوائجنا رخصة وترفيهاً، فإذا شغل الوقت بالأداء فقد أتى بما هو العزيمة فجاز إذ الاحتراز عن اتصال هذا الفساد مع الإقبال على العزيمة متعذر، فجعل هذا الفساد عفواً ضرورة أخذه بالعزيمة وثبوته ضمناً لا قصداً.

وعن محمد فيمن قام إلى الخامسة في العصر يستحب له الإتمام وإن كره التطوع بعد العصر لثبوته من غير قصد، فجعل عفواً، فصار بمنزلة المؤدي في الوقت الصحيح، بخلاف حالة الابتداء لأنه بقصده ثبت الفساد إذ الاحتراز عنه ممكن بأن يختار وقتاً لا فساد فيه، وأمّا إذا خلا الوقت عن الأداء أصلاً فالوجوب يضاف إلى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل إلى الجزء وهو ما بينا، فتنقل الحكم إلى ما هو الأصل، وهو أن يكون كل الوقت سبباً، ويضاف الوجوب إلى كل الوقت لأنّ السببية عرفت بالإضافة وهي تضاف إلى كل الوقت فوجبت بصفة الكمال، لأنّ الكل غير ناقص وإن كان فيه جزء ناقص فلا يتأدى بالناقص في اليوم الثاني في وقت الغروب، وهذا لأنّ الناقص وهو موجود بأصله دون وصفه لا يعارض الكامل، وهو موجود بأصله ووصفه إذ الموجود أصلاً ووصفاً راجح على الموجود أصلاً لا وصفاً، ولأنا إن نظرنا إلى الأجزاء الصحيحة لا يجوز القضاء في الأوقات المكروهة، وإن نظرنا إلى الجزء الناقص يجوز فلا يجوز بالشك، ولا يلزم الكافر إذا أسلم بعدما احمرت الشمس ولم يصلّ. ثم أداها في اليوم الثاني بعدما احمرت الشمس، فإنّه لا يجوز لأن هذا لا يروى، ومن حكمه أنه لا يمنع صحة أداء صلاة أخرى فيه لأن الوقت ظرف للأداء

هذه الصلاة قد تمت ناقصة، وكان شروعها في الوقت الكامل، لأنا نقول: إنّما يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة، فإنّ العزيمة في كل صلاة أنْ تؤدى في تمام الوقت، فالاحتراز عن الكراهة مع الإقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط، فجعل

والواجب أركان معلومة في ذمة عليه وبقيت منافعه على حقه فلم يتعين غيرها من الصلوات.

(ومن حكمه: اشتراط نية التعيين).

أمّا أصل النية فشرط ليصير ذلك مصروفاً إلى ما عليه، وأمّا التعيين فشرط، لأن المشروع لمّا تعدد لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم إلّا بتعيين الوصف. (ولا يسقط) التعيين (بضيق الوقت)، لأن التوسعة أفادت شرطاً زائداً وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض، أي: بالنوم، والإغماء في أول الوقت، ولا بتقصير العباد. (ولا يتعين بالتعيين إلّا بالأداء كالحانث)، أي: وقت الأداء ما لم يكن متعيناً شرعاً والاختيار فيه إلى العبد لم يقبل التعيين بتعيينه قصداً ونصاً، حتى لو قال: عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالأداء لم يتعين، ويجوز الأداء بعده، وإنّما يتعين ضرورة الأداء لأنّ تعيين الشرط أو السبب ضربٌ تصرف فيه من حيث إنّ الشارع لم يجعل المعين سبباً بل غيره، وليس للعبد ولاية وضع الأسباب والشروط فصار إثبات ولاية التعيين قصداً مفضياً إلى الشركة في وضع المشروعات، وإنّما إلى العبد أن يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به

هذا التنزه من الكراهة عفواً (ومن حكمه: اشتراط نية التعيين) أي: من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط نية التعيين بأنْ يقول: نويت أنْ أصلي ظهر اليوم، ولا يصح بمطلق النية؛ لأنه لما كان الوقت ظرفاً صالحاً للوقتي وغيره من النوافل والقضاء، يجب أنْ يعين النية (ولا يسقط لضيق الوقت) أي: إذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره إلى آخر الوقت، أو بسبب نومه، أو نسيانه، لا يسقط التعيين عن ذمته. لأنه إنّما جاء الضيق بسبب العارض وفي الأصل كان سعة. (ولا يتعين بالتعيين إلّا بالأداء) أي: إنْ عين أحد أول الوقت، أو أوسطه، أو آخره، لا يتعين بتعيينه اللساني أو القصدي إلّا إذا أدى، ففي أيّ وقت أدى يكون ذلك الوقت متعيناً، وإنْ لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر، لا يسمى قضاء (كالحانث) في اليمين فإنّه يتخير في كفارتها بين ثلاثة أشياء: إطعام

بالشروع حكماً، أي: يتقرر إلى وقته، فإن كان في أول الوقت بأن كان له شغل في آخر الوقت بحيث لو أدى في أول الوقت ويجب للسببية أول الوقت حكماً صح لعمله وطلب رفقه وعزم هذا في آخر الوقت، ونظيره الحانث، فإنه مخير بين الإطعام والكسوة والتحرير، ولو قال: عينت الطعام للتكفير به لا يتعين ما لم يكفر به، ومن حكمه: أن التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شروط الأداء. (أو يكون معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان)، وهذا لأن المعنيّ بالمعيار الوقت المثبت لقدر العمل، كالكيل في المكيلات، والصوم هو الإمساك المعتد، وذلك مقدّر باليوم شرعاً حتى يزيد بزيادته وينتقص بنقصانه ولا فضل عنه، فكان معياراً له وهو سبب له لأنه أضيف إليه وهي تدل على السببية وذلك شهود جزء من الشهر (فيصير غيره منفياً ولا يشترط نية التعيين، فيصاب بمطلق الاسم ومع

عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، فإن عين واحداً منها باللسان، أو بالقلب، لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فإذا أدى صار متعيناً، وإن أدى غير ما عينه أو لا يكون مؤدياً (أو يكون معياراً له وسبباً لوجوبه كشهر رمضان) عطف على قوله: إما أن يكون ظرفاً وهو النوع الثاني من الأنواع الأربعة للموقت، ولا فرق فيه وبين القسم الأول إلا بكون الأول ظرفاً وهذا معياراً، والمعيار هو الذي استوعب الوقت ولا يفضل عنه، فيطول بطوله ويقصر بقصره، فإن الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره، فيكون معياراً وهو سبب لوجوبه أيضاً. وقد اختلف فيه فقيل: الشهر كله سبب للصوم، وقيل: الأيام فقط دون الليالي، ثم قيل: الجزء الأول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر، وقيل أول كل يوم سبب لصومه على حدة. وقد ذكرت كله في التفسير الأحمدي، ولم يذكر هنا كونه شرطاً للأداء مع أنه شرط للأداء أيضاً اكتفاء بالقرائن.

ثم فرع على كونه معياراً فقال: (فيصير غيره منفياً) أي: لما كان شهر رمضان معيناً للصوم يصير غير الفرض منفياً في رمضان كما قال عليه السلام: «إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان»، (ولا تشترط نية التعيين) بأن يقول: أصوم غداً نويت بفرض رمضان؛ لأن هذا التعيين إنما شرع في الصلاة؛

معيناً في وقت معين صح أنه لا يسع فيه إلا صومٌ واحدٌ انتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره يؤيده قوله عليه السلام: «إذا انسلخ شعبان، فلا صوم إلا عن رمضان»، فانتفى غيره لكونه غير مشروع.

ثم قال أبو يوسف ومحمد: لما لم يبق غيره مشروعاً لم يجز أداء واجب آخر فيه من المسافر لأنّ وجوب الصوم ثبت بشهود الشهر في حق الكلّ، ولهذا صح الأداء من المسافر إلا أنّ الشرع مكّنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه، وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعاً، فيقع صومه عن واجب آخر لعدمه ويقع صومه عن رمضان ويلغو نيته لتطوع، أو لواجب آخر، وكذا إذا أطلق النية أو كان مريضاً في هذا كله.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: الوجوب وقع على المسافر لكمال سببه، ولهذا صح أداؤه بلا توقف كما لو صام في أول الوقت إلا أنه رخص له التأخير تخفيفاً. وهو ما ترك الترخص لصرف الإمساك إلى قضاء ما عليه من الدين فذاك أهم وألزم، فالقضاء لازم عليه وإن لم يقم، وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يقم، حتى لو مات لم يؤاخذ به ويؤاخذ بالآخر، ومتى كان بالفطر مترخصاً لأنّ فيه رفقاً ببدنه، فلأنْ يكون مترخصاً هنا وفيه نظر منه لدينه أولى، فصار كون صوم غير رمضان ناسخاً لغيره من الصيامات متعلقاً بإعراضه عن الرخصة، وتمسكه بالعزيمة، فإذا لم يعرض عن الترخص ولم يتمسك بالعزيمة بقي غيره مشروعاً فيصح أداؤه، ولأنّ الأداء غير مطلوب منه فهو مخير بين الأداء والتأخير إلى عدة من أيام أخر، فصار هذا الوقت في حقه كشعبان من حيث إنه لا يخاطب بالأداء قبل سائر الصيام، وعلى الطريق الأول لو نوى النفل يكون صائماً عن الفرض لأنه ما ترخص بالصرف إلى الأهم، وعلى الطريق الثاني يكون صائماً عن النفل؛ وفيه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله

وأما إذا أطلق النية فالصحيح أنه يقع عن رمضان لأنّ الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية إلا أنّ صرفه إلى رمضان أحق من صرفه إلى النفل لأنه

أهم، ولأنّه عزيمة. وأمّا المريض: فالصحيح أنّ صومه يقع عن رمضان وإن نوى واجباً آخر أو نوى النفل، لأنّ الرخصة في حق المريض إنّما تثبت إذا تحقق عجزه عن أداء الصوم، فإذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح، وإذا صام الصحيح كان عن رمضان بأي طريق كان، كذا هنا. وأما الرخصة في حق المسافر لعجز مقدر باعتبار سبب ظاهر قام مقام العذر الباطن وهو المشقة، فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فبقي له حق الترخص فيتعدى إلى حاجته الدينية بطريق الدلالة، لأنّ الترخص لما ثبت لحاجته الدنيوية وهو تبع لأنه يرتفق به في حياته الفانية، لأن تثبت لحاجته الدينية، وهي أصل لأنه يرتفق به في حياته الباقية أولى.

قال زفر: لما تعين صوم الفرض مشروعاً في هذا الزمان صار ما يتصوّر فيه من الإمساك مستحق الصرف إليه فلا تتوقف صحته على عزيمته بل على أيّ وجه أتى به يكون من المستحق كمن عليه الزكاة إذا استحق عليه جزء من النصاب، فإذا وهب النصاب للفقير بعد الحول كان مؤدياً للزكاة وإن لم ينو، وكمن استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً بعينه بيده فخاطه على قصد الإعانة يكون من الوجه المستحق وهو الإجارة لأنه لا يتصور فيه إلا خياطة واحدة، فإذا صارت واجبة بالإجارة لم يبق غيرها فيه. وقلنا: ليس التعيين باستحقاق منافع العبد، لأنّ الواجب عليه فعلٌ هو قربة وذلك لا يصلح قربة فهي فعل يفعله العبد عن

روايتان: في رواية الحسن: يقع عما نوى، وفي رواية ابن سماعة: عن رمضان. وهذا الاختلاف مبنيٌ على دليلين لأبي حنيفة رحمه الله نقلاً عنه، فالدليل الأول: أنه لما رخصه الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا هنا. والدليل الثاني: أنه لما رخص له بالفطر ليصرفه إلى منافع بدنه بالاستراحة فلأنْ يصرفه إلى منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة أولى لأنه إن مات في هذا الرمضان لم يعاقب لأجل رمضان، ويعاقب بسبب القضاء والكفارة، والنفل ليس أهم له لا في مصالح دينه ولا في مصالح

الختيار بلا جبر، بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت الإمساك الذي هو قربة إلاّ واحداً، ولهذا لا يجوز صوم آخر في هذا الوقت لأنه غير مشروع، لا لاستحقاق منافعه، إذ لا يلزم من كونه غير مشروع استحقاق منافعه، فالصوم في الليل غير مشروع ولا استحقاق ثمة، وإذا بقيت المنافع حقاً له فلا بدّ من التعيين ليكون صارفاً ماله إلى ما عليه، ولم يوجد لأنّ عدم العزيمة ليس بشيء، بخلاف الزكاة فالمستحق ثمة صرف جزء من المال إلى المحتاج وقد وجد، والهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازاً، لأنّ المتقي بها رضا الله تعالى دون العوض.

وقال الشافعي: لما بقيت منافعه على حقه لا يتحقق صرف ماله إلى ما عليه ما لم يعينه لأنّ معنى القربة كما هو معتبر في الأصل معتبر في الصفة، فكما شرطت عزيمته في أصل الصوم ليتحقق معنى العبادة يشترط في وصفه ليصير مختاراً في الصفة كما في الأصل، ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبوراً في الصفة ولخلت العبادة عن الإبانة إلى الله تعالى بالإخلاص والتمييز.

وقلنا: الأمر على ما قلت: إن تعيين المستحق لا بد منه ولكن هذا التعيين يحصل بنية مطلق الصوم، لأنّه لما اتحد المشروع في الصوم في هذا الوقت تعين في زمانه فأصيب بمطلق الاسم بأن ينوي الصوم مطلقاً، ومع الخطأ في الوصف بأن ينوي القضاء، أو الكفارة، أو النذر، كالمتوحد في مكان. فالمتوحد المعين في مكان يصاب باسم جنسه، ومع الخطأ في الوصف. وكان هذا في الحقيقة قولاً بموجب العلة، وهو التزام ما يلزم المعلل بتعليله حيث شرطنا التعيين؛ غير أنا جعلنا إطلاقه تعييناً، والمراد بقوله: ولا يشترط فيه التعيين أي: قصداً، أو نصاً.

وقال الشافعي: لما وجب التعيين شرطاً بإجماع بيني وبينكم، وإن خالفنا زفر وجب من أوله. لأنّ وقت الصوم يفتقر إلى النية أيضاً لأنه فرع كسائره، وافتقار الصوم إلى النية باعتبار أنه قربة، فإذا خلا عن النية بعض ذلك، فسد الباقي لأنه لا يتجزأ، والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى، إذ إخلاص العبد فيما

التأخير أرجح لاقتران هذه النية بالعمل وعدم اقتران تلك النية به.

(س) جعلت الدليل المجوّز مرجحاً والرجحان أبداً بغيره.

(ج) الدليل المجوّز هو المجوز وهو يشتمل الصورتين، والرجحان بالاقتران هنا وعدمه ثمة. على أن المجوّز يصلح مرجحاً إذا قوي في ذاته كالاستحسان يترجح على القياس.

(س) لو ترجيح دليل جوازكم لما كان التبييت أفضل.

(ج) الكلام في الجواز وعدمه، والأفضلية وراء الجواز على أنها ثبتت بدليل آخر وهو الإجماع، أو الحديث، وهذا الوجه يوجب الكفارة لو أفطر فيه، وروي ذلك عنهما. ولما صح اقتصار النية عن بعض الإمساك للضرورة صرنا إلى ماله حكم الكل من وجه فيكون خلفاً عن الكل الذي هو كل من كل وجه وهو أن يشترط وجود النية في الأكثر، فالأقل في مقابلة الأكثر كالعدم، ولا ضرورة في ترك الكل التقديري وهو الأكثر فلم تجوّزه بعد الزوال ورجحت الكثير على القليل لرجحانه في الوجود. وهذا الترجيح أولى من الترجيح بصفة العبادة كما قال، لأنّ الترجيح بالذات أقوى من الترجيح بالحال لما يأتي في بيانه إن شاء الله تعالى. ولأنّ صيانة الوقت الذي لا تدارك له أصلاً لما مر من الأثر واجب، وهذا معنى قول مشايخنا: إنّ أداء العبادة في وقتها مع النقصان أولى، فصار هذا الترجيح معارضاً إذ كل واحد منهما يرجع إلى الحال، وهذا الوجه يوجب أن لا كفارة فيه لأنّه أداء ناقص وبه شبهة عدم الصوم، وروي ذلك عن أبي حنيفة.

والجواب عن قوله: إن أول أجزائه يفتقر إلى النية فإذا خلا عن النية بطل، والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى، أنّا لم نقل بالإسناد ولا بفساد الجزء الأول ليتجه ما ذكرت، بل نقول: إخلاص العبد في أول النهار موجود تقديراً حيث أقمت الأكثر مقام الكل، فلم يفسد الجزء الأول، كما جعلت النية المتقدمة على الصبح موجودة عنده تقديراً، والإمساك في أول النهار قربة قاصرة إذ لا مشقة فيه لأنّه لا يخالف هوى النفس بخلاف ما بعد الضحوة الكبرى، فصار إثبات العزيمة فيه تقديراً وفاء بحقه وتوفيراً لحظه وعلى هذا الأصل قلنا في الصوم النفل:

إنه مقدّر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي في أوله بأن كان كافراً في أول اليوم، أو كانت حائضاً.

ولا يتأدى بدون النية قبل الزوال لأنّ الصوم عبادة نهي النفس عنه لا يحصل بأصل الإمساك بل بإمساك مقدر شرعاً وهو اليوم الذي شرع معياراً له فلم يجز شرع العبادة بالرأي، والإمساك المندوب إليه في يوم الأضحى إلى أن يفرغ من الصلاة ليس بصوم. وإنما ندب إليه ليكون أول ما يتناوله في هذا اليوم من القربان، فالناس أضياف الله تعالى في هذا اليوم، وكره للأضياف التناول من غير طعام الضيافة قبل طعامها، ولهذا ثبت هذا الحكم في المصريّ دون القرويّ فيه، لأن يضحي بعد الصبح، وليس للمصريّ أن يضحي إلا بعد الصلاة، والمنذور في وقت بعينه من جنس صوم رمضان من حيث إنّ الوقت معيار له وهو متعين فيه فيتأدى بمطلق النية وبنية النفل لأنّ المشروع في الوقت قبل نذره النفل وانقلب مشروع الوقت واجباً بنذره، فلم يبق نفلاً، لأنّ اليوم الواحد لا يسع فيه إلا صوم واحد لأنه معياره، وقد ثبت له وصف فانتفى وصف النفلية لما بينها من المضادة فصار واحداً من هذا الوجه، أي: من حيث إنه لم يبق محتملاً للنفل، فأمّا من حيث إنه يحتمل صوم القضاء والكفارة فلا، بخلاف صوم رمضان فإنه واحد مطلقاً يتوقف مطلق الإمساك فيه على المنذور، حتى لو نوى قبل الزوال يصح، لكنّه إذا صام عن قضاء أو كفّارة وقع عما نوى لأن التعيين إنما حصل من الناذر فلا يعدو الناذر فصح تعيينه فيما يرجع إلى حقه وهو أن لا يبقى النفل مشروعاً لأنه حقه، فأمّا فيما يرجع إلى حقّ صاحب الشرع وهو أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقه وهو القضاء والكفارة فلا، فاعتبر هذا الوقت في احتمالها بما لو لم ينذر قبل النذر كان محتملاً للقضاء، والكفارة فكذا بعده.

(أو يكون معياراً لا سبباً كقضاء رمضان، ويشترط فيه النية ولا يحتمل

دنياه. (أو يكون معياراً له لا سبباً كقضاء رمضان) عطف على السابق، وهو النوع الثالث من الأنواع الأربعة للموقت، فإنّ وقت القضاء معيار بلا شبهة،

الفوات بخلاف الأول.).

اعلم أنَّ الوقت في صوم القضاء، والكفارة، والنذر المطلق، معيارٌ لأنَّ مقداره يعرف به، ولكنه ليس بسبب لوجوبه بخلاف صوم رمضان، فالوقت ثمة معياره وسبب لوجوبه، ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين في يوم واحد، وأداء كفّارتين بالصوم في شهرين، ومن حكمه: أن يشترط فيه النية لأنّه قربة ولا تكفيه النية الموجودة في أكثر الإمساك من هذا الوجه، وإنما يشترط التبييت لأنّها

وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الأيام، فإنَّ سبب القضاء هو سبب الأداء ولم يعلم حال شرطيّته. والظاهر العدم، فإنه إذا لم يعلم تعيين الوقت فأيّ وقت يكون شرطه. ووقع في بعض النسخ. (والنذر المطلق) فإنه وقته معيار له وليس سبباً لوجوبه، وإنّما السبب هو النذر، وأمّا النذر المعين فقيل: إنّه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى، وإنّما يخالفه في بعض أحكامه، وهو اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات. ولذا قيّده به. والظاهر أنَّ النذر المعين شريك لرمضان في كون الأيام معياراً له، وسبباً للوجوب بعدما أوجب على نفسه في هذه الأيام، وإنْ قالوا: بأنَّ النذر سبب للوجوب.

والحاصل أنَّ النذر المعين شريك لرمضان في بعض الأحكام ولقضاء رمضان في بعض آخر فألحق بأيّهما شئت. وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان، ولم يذكر قضاء رمضان، والنذر المطلق من أقسام الأمر المقيّد، بل هو مطلق من قبيل الزكاة وصدقة الفطر، ومن أدخلها في المقيد نظر إلى أنّها مقيدان بالأيام دون الليالي وهذا محل.

(وتشترط فيه نية التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الأوّلين).

أي يشترط في هذا القسم الثالث من المؤقت نية التعيين بأنْ يقول نويت للقضاء والنذر، ولا يتأدّى بمطلق النية، ولا بنيّة النفل، أو واجب آخر، (كذا يشترط فيه التبييت) أي النيّة من الليل، لأنّ ما سوى رمضان كلّه محل للنفل

غير متعينة فلم يتوقف الإمساك في أول اليوم إلا لصوم الوقت وهو النفل لا على واجب آخر، أو مختص الوقت، والتوقف من الموضوعات الأصلية لا من المختص، فلذا شرط التبييت ليقع الإمساك في الأول من العارض الذي هو مختص الوقت لأنه إذا توقف على النفل لا يحتمل الانتقال إلى غيره ولا يحتمل الفوات بالتأخير إذ الوقت غير متعين إلا أن يموت، بخلاف الصلاة، وصوم رمضان، لتوقتهما بالوقت، فالعمر هنا كالوقت ثمة.

(أو يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف كالحج)

اعلم أن وقت الحج مشكل، لأنه يشبه وقت الصوم من حيث إنه لا يتصور في سنة واحدة إلا حجة واحدة، ويشبه وقت الصلاة من حيث إنه عبادة

فيقع جميع الإمساكات على النفل ما لم ينو من أن يجعل الصوم لعارض. وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق، بخلاف النذر المعين، فإنه يتأدى بمطلق النية وبنية النفل، ولكن لا يتأدى بنية واجب آخر، ولا يشترط فيه التبييت، لأنه معين في نفسه، كرمضان لا يقع الإمساك المطلق إلا عليه ما لم يصرفه إلى واجب آخر، وأيضاً لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات، بل كلما صام له يكون مؤدياً، لأن كل العمر محل له عندنا.

وعند الشافعي رحمه الله: إن لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبراً له على التكاسل والتهاون، (بخلاف القسمين الأولين) وهما الصلاة والصوم فإنهما يحتملان الفوت إذا لم يؤدهما في الوقت المعهود فيكون قضاء.

(أو يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف كالحج) عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من أنواع المؤقت. يعني أو يكون وقت المؤقت مشكلاً، أي مشتبه

تؤدّي بأركان معلومة، ولا يستغرق الأداء جميع الوقت، (ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف خلافاً لمحمد)، فعند أبي يوسف لا يسعه التأخير عن العام الذي لحقه الخطاب فيه بمنزلة وقت الصلاة، فإذا أدرك العام الثاني صار الثاني بمنزلة الأول، وعند محمد هذا الوقت غير متعين للأداء، لأنّ وقته العمر فيسعه التأخير بشرط أن لا يفوته عن العمر، وأشهر الحج من هذا العام كيوم أدركه في قضاء رمضان، فالتأخير عنها لا يكون تفويتاً، كتأخير قضاء رمضان، وهذا بناء على أن الحج يجب مضيقاً عند أبي يوسف لا يباح له التأخير عن السنة الأولى، ويأثم بالتأخير إلاّ إذا أدى في عمره فيرتفع الإثم حينئذ، وعند محمد

الحال يشبه المعيار من وجه، الظرف من وجه، ونظيره وقت الحج فإنّه مشكل بعد المعنى وذلك من وجهين: الأوّل: أنّ وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة، والحج لا يؤدى إلاّ في بعض عشر ذي الحجة فيكون الوقت فاضلاً. فمن هذا الوجه يكون ظرفاً، ومن حيث إنّه لا يؤدى في هذا الوقت إلاّ حج واحد يكون معياراً، بخلاف الصلاة فإنّه في وقت واحد يؤدي صلاة مختلفة. والثاني: أنّ الحج لا يفرض في العمر إلاّ مرة واحدة. فإنْ أدرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعاً يؤديه في أي وقت شاء، وإنْ لم يدرك العام الثاني يكون الوقت مضيقاً لا بُدّ له أنْ يؤدي في العام الأول لكنّ أبا يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضييق، ومحمداً رحمه الله اعتبر جانب التوسيع على ما قال المصنف رحمه الله، (ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف رحمه الله خلافاً لمحمد رحمه الله) أي لا بد عند أبي يوسف رحمه الله أنْ يؤدي الحج في العام الأول احتياطاً احترازاً عن الفوات، فإنّ الحياة إلى العام الثاني موهوم، والوقت مديد. وعند محمد رحمه الله يترخص له أنْ يؤخر إلى العام الآخر بشرط أن لا يفوت منه.

وثمرة الإختلاف لا تظهر إلاّ في الإثم، فإذا لم يؤد في العام الأول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند أبي يوسف رحمه الله ثم إذا أداه في العام الثاني يرتفع

يجب موسعاً يباح له التأخير عن السنة الأولى، ولا يأثم بتأخير الأداء إلا إذا لم يؤد في عمره فحينئذ يأثم، وتفسير الوجوب الموسع: أن يجب في السنة الأولى أن يحج في سنة من سني عمره، كأن الله قال: أوجبت عليك الحج، إن شئت أدّ في السنة الأولى، وإن شئت أدّ في السنة الثانية، وإن شئت في الثالثة، وهذا تفسير الوجوب الموسع في كل موضع.

وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا: هذا بناء على أن الأمر المطلق عن الوقت كالأمر بالزكاة، وصدقة الفطر، والعشر، والنذر بالصدقة المطلقة، يوجب على الفور عند أبي يوسف، وعند محمد على التراخي. فكذلك الحج. وأما تعيين الوقت فلا.

والذي عليه جمهور مشايخنا: أن الأمر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما، وأن مسألة الحج مسألة مبتدأة، فمحمد يقول: الحج فرض العمر اتفاقاً، غير أنه لا يؤدى إلا في وقت خاص، وهذا الوقت متكرر في عمره وإليه تعيينه، كصوم القضاء وقته النهار لا الليل وإليه تعيينه فلا يتعين أشهر الحج من السنة الأولى إلا بتعيينه بطريق الأداء، ألا يرى أن أشهر الحج في كل عام صالح لأدائه بلا خلاف، حتى لو أداه في السنة الثانية، أو الثالثة كان مؤدياً لا قاضياً، ولو تعين العام الأول لصار بالتأخير مفوتاً، والذي بعده قضاء كسائر العبادات إذا فاتت عن أوقاتها. وهذا في النفل مشروعاً. ولو تعين للفرض لم يبق النفل مشروعاً، إذ الوقت لا يسع إلا لحج واحد كما في شهر رمضان، فثبت أنه لم يتعين إلا بالأداء، ومتى تعين بالأداء بأن شرع في الفرض لم يبق النفل حينئذ مشروعاً، وأبو يوسف يقول: أشهر الحج من السنة الأولى بعد الإمكان تعينت للأداء، فلا يباح له التأخير عنها، كوقت الظهر للظهر، وهذا لأن الخطاب

عنه الإثم وتقبل شهادته، وهكذا في كل عام. وعند محمد رحمه الله لا يأثم إلا عند الموت أو إدراك علاماته. ولا يكون مردود الشهادة ولكن كلما أدّى يكون

بالأداء لحقه في هذا الوقت وهو فرد لا مزاحم له، إذ المزاحم إنما يكون بإدراك العام الثاني، وهو مشكوك فيه، لأن الإدراك إنما يكون بالحياة إليه وهو وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات، فلم يثبت الإدراك بالشك والاحتمال فتعين هذه الأشهر للأداء بلا معارض وصار الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة، أي: إدراك العام الثاني يسقط بتعارض الحياة والموت، فصار كما لو سقط حقيقة بأن لم يوجد أصلاً، وحينئذ لا يجوز التأخير عن العام الأول، كذا هنا، فصار كوقت الظهر في التقدير متعيناً للأداء.

(س) الحياة راجحة لأنها ثابتة فالظاهر بقاؤها

(ج) الفوات ثابت فالظاهر بقاؤه، بخلاف صوم القضاء، لأن تأخيره عن اليوم الأول لا يفوته والتعارض بين الحياة والموت غير قائم إذ الحياة إلى اليوم الثاني غالبة والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر، فبنى الحكم على الظاهر لا على النادر، وإذا كان كذلك استوت الأيام كلها، فكأنه أدرك كلها فخير فيها ولم يتعين أولها، وإنما بقي النفل مشروعاً مع التعيين لأن اعتبار التعيين للاحتياط لكي لا يفوت فظهر ذلك في حق الإثم لا في حق عدم شرعية النفل وغيره، ألا ترى أن آخر وقت الظهر تعين لأدائه، ومع هذا لو أدى النفل يجوز ويأثم بتأخير الظهر فكذا هنا إذا اختار النفل فقد اختار جهة التقصير فيأثم، وإنما صار مؤدياً في العام الثاني لا قاضياً لأنه إذا بقي حياً إلى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة وارتفع الشك، فظهر أن الأول لم يكن متعيناً، وصار الثاني مقام الأول في التعيين، (ويتأدى بإطلاق النية لا بنية النفل)، أي: يتأدى الفرض بمطلق نية الحج، لأن

أداء عند الفريقين لا قضاء، (ويتأدى بإطلاق النية لا بنية النفل)، هذا من حكم كونه مشكلاً، أي إن أدى الحج بمطلق النية بأن يقول: نويت الحج، يقع عن الفرض بخلاف ما إذا قال نويت حج النفل، فإنه يقع عن النفل.

وقال الشافعي رحمه الله: يقع ههنا عن الفرض أيضاً لأنه سفيه يجب أن يحجر عليه ولا ينفذ تصرفه.

التعيين ثبت بدلالة الحال، لأنا لا نجد في العرف من يتكلف لحج بيت الله وعليه الفرض، إلا للفرض فانصرف مطلق تسمية الحج إليه للعرف ولكن لا يتأدى الفرض بنية النفل لأن فرضه لا يبقي حجاً آخر، كالصلاة. وهذا لأنّ الحج أفعال عرفت بأسمائها كالوقوف، والطواف والسعي، وصفاتها: كالفرض، والواجب، والسنة، لا بمعيارها، وهذا يفضل وقت الحج عن أدائه فصار كوقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه، كالنفل ممن عليه الظهر.

وقال الشافعي الحج لا يتأدى إلا بمشقة عظيمة، وقطع مسافة شاسعة، فنية النفل، قبل أداء الفرض يكون سفهاً، والسفيه عندي محجور عليه فيلغو نية النفل بهذا الطريق، ولكن بإلغاء نية النفل لا يفوت أصل نية الحج، كما أن بفوات الصحة لا يفوت أصل الإحرام، وإذا بقي أصل نية الحج يقع عن الفرض، لأنه كاف في وقوعه عن الفرض في الحج كما لو أطلق النية، وعجبٌ أنه يبطل أصل النية فالحج قد يتأدى بدون العزيمة فالمغمى عليه يحرم عنه أصحابه فيصير هو محرماً، ومن أحرم عن أبويه صح وإن لم توجد العزيمة منهما، وقلنا في إثبات الحجر بالطريق الذي قاله ابتغاء اختياره، والحج عبادة وهي لا تصح بلا اختيار، لكن الاختيار في كل باب ما يليق به، والإحرام عندنا شرط الأداء كالوضوء للصلاة، حتى جوّزنا تقديمه عن وقت الحج فصح بفعل غيره بدلالة الأمر بعقد الرفقة، فأما الأفعال فلا بد من أن تجري عن بدنه، لأنّ أداء العبادة ببدن غيره لا يتحقق، وفي إحرامه عن أبويه يجعل ثوابه لهما، لا أن يجعل الحج لهما، وثوابه حقه فله أن يصرفه إليهما وجوازه عند إطلاق النية لا باعتبار أنه يسقط

قلنا: هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات. والحاصل: أنّ الحج لما كان يشبه المعيار والظرف أخذ شبهاً من كل منهما، فمن حيث كونه معياراً أخذ شبهاً من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم، ومن حيث كونه ظرفاً أخذ شبهاً من الصلاة فلا يتأدى بنية النفل كالصلاة، هكذا ينبغي أن يفهم.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن مباحث المطلق والمؤقت شرع في بيان

اشترط نية التعيين إذ الوقت لما كان قابلاً للفرض والنفل لا بد من تعيين الفرض ولكن التعيين ثبت بدلالة حال المؤدي لا بمعنى في المؤدى، لأن الإنسان في العادة لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء النفل قبل أداء حجة الإسلام، وبدلالة العرف يحصل التعيين ولكن إذا لم يصرح بغيرها. فإذا نوى النفل فقد أتى بصريح يخالفه فسقط اعتبار العرف، كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد في العرف بدلالة تعيين من المشتري وهو تيسير إصابته، فإن صرح باشتراط نقد آخر عند الشراء سقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به، وهذا بخلاف شهر رمضان لأنه متعين في ذاته لا مزاحم له في وقته لأمر لا لمعنى في المؤدى.

فصل في المأمور

(والكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان، وبالمشروع من العقوبات، وبالمعاملات، وبالشرائع في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف.

كون الكفار مأمورين بالأمر أولاً فقال: (والكفار مخاطبون بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات) لأن الأمر بالإيمان في الواقع لا يكون إلا للكفار. وأما للمؤمنين كما في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا﴾ فإنما يراد به الثبات على الإيمان والاستقامة عليه، أو مواطأة القلب للسان، أو نحو ذلك، وكذا هم أليق بالعقوبات، لأن العقوبات وهي الحدود والقصاص إذا كانت تجري على المسلمين لأجل انتظام العالم، ومصلحة البقاء، والزجر عن المعاصي: فالكفار أولى بها، سيما عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لا ساترة، ومزيلة للمعصية. وأما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي أن نتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا في البيع والشراء، والإجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير، فإنهما مباحان لهم لا لنا. وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله: «الخمر لهم كالخل لنا، والخنزير لهم كالشاة لنا» وإنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا. (وبالشرائع في حكم

فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض ، والصحيح أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات) .

أما بالإيمان فلأنه عليه السلام بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان قال الله تعالى : ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً﴾ إلى قوله .

المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف) يعني أن الكفار مخاطبون بالشرائع ، وهي الصيام ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، في حق المؤاخذة في الآخرة بالاتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله ، فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان . لقوله تعالى : ﴿ما سلككم في سقر ، قالوا لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين﴾ . أي لم نك من المعتقدين للصلاة المفروضة والزكاة المفروضة هكذا . قالوا وقد فسرته في التفسير الأحمدي بأطيب وجه وأشمله ، (فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا فكذلك عند البعض) ، يعني أنهم مخاطبون بأداء العبادات في الدنيا أيضاً عند البعض من مشايخ العراق وأكثر أصحاب الشافعي رحمه الله . وهذه مختلفة عظيمة للقوم ، لأن الشافعي رحمه الله لما لم يقل بصحة أدائها منهم حالة الكفر ، ولا بوجوب قضائها بعد الإسلام . فما معنى وجوب الأداء في الدنيا؟ قلنا أولوا كلامه بأن معنى الخطاب في حقهم ، آمنوا ثم صلوا . فيقدر الإيمان مقتضى تبعاً للعبادات وثمرته أنهم يؤاخذون عنده في الآخرة بترك نفس الصلاة ، كما يعذبون بترك اعتقادها أيضاً فلو لم يكونوا مخاطبين بأداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها . هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام ، (والصحيح أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات) أي . المذهب الصحيح عندنا أن الكفار لا يخاطبون بأداء العبادات التي تحتمل السقوط ، مثل الصلاة والصوم . فإنهما يسقطان عن أهل الإسلام بالحيض والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه إلى اليمن : «إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإن هم أطاعوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم

﴿فآمنوا بالله ورسوله﴾.

وأما بالعقوبات فلأنهم أليق بها من المؤمنين.

وأما بالمعاملات فلأنّ المطلوب بها معنى دنيوي، وهم أليق به، فقد آثروا الدنيا على العقبى.

وأما بالشرائع في حكم المؤاخذة في الآخرة فلأنّ الكافر يترك الطاعات مستحلاً فيكون ذلك كفراً على كفر فيعاقب عليه في الآخر كما يعاقب على أصل الكفر

فأما في وجوب الأداء في أحكام الدنيا، فكذلك عند العراقيين من مشايخنا، لقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين﴾ فأخبروا أنهم استحقوا النار بترك الصلاة ولم يردّ عليهم اعتقادهم ولا يعاقبون بترك الأداء إذ لم يجب الأداء عليهم، ولأنّ المقتضي لوجوبها قائمٌ لقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾، وقوله: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾، والكفر لا يصلح مانعاً لتمكنه من دفعه أوّلاً كرفع الحدث والجنابة، والصحيح عند مشايخ ديارنا أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات، لأنّ الكافر ليس بأهل لأداء العبادة لأنّ أداءها لاستحقاق الثواب وهو ليس بأهل للثواب لأنّ ثوابه جنته وإذا

خمس صلوات في كل يوم وليلة» الحديث فإنّه تصريح بأنّهم لا يكلفون بالعبادات إلّا بعد الإيمان. وأما الإيمان فلما لم يحتمل السقوط من أحد لا جرم كانوا مخاطبين به.

ولمّا فرغ المصنّف رحمه الله عن مباحث الأمر شرع في مباحث النهي فقال: (ومنه النهي: وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: لا تفعل) يعني أنّ النهي كالأمر في كونه من الخاص، لأنّه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيودات كما مضى في الأمر، غير أنه وضع قوله: لا تفعل مكان قوله: أفعل، وهو يشتمل: المخاطب، والغائب، والمتكلم، والمعروف، والمجهول،

لم يكن أهلاً للأداء لم يخاطب بالأداء، لأنّ الخطاب بالعمل بخلاف الإيمان فإنّه بالأداء يصير أهلاً لما وعد الله للمؤمنين فيكون أهلاً للأداء ولا يجوز أن يخاطب بالشرائع بشرط تقدم الإيمان كما قال الشافعي، لأنّه رأس أسباب أهليه أحكام الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرطاً مقتضي، ولأنّه لو وجبت الصلاة على الكافر لوجبت حال الكفر أو بعده، والأوّل باطل لأنّ الصلاة حال الكفر باطلة فلا يكون مأموراً بها، وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الإسلام، وقوله تعالى: ﴿لم نك من المصلين﴾ أي: من المسلمين المعتقدين لفرضية الصلاة، كذا في التفسير، وهذا لأنّ أهل الكتاب في سقر مع أنهم كانوا يصلون، وقال عليه السلام: «نهيت عن قتل المصلين» أي: عن قتل المؤمنين، والمعدوم يجوز أن يكون مأموراً بتقدير الوجود فيكون الإيجاب أزلياً، ويكون المأمور مخاطباً بعد الوجود والقدرة لا أن يكون مأموراً مخاطباً حال كونه معدوماً فهو ظاهر الفساد، وقال جمهور المعتزلة: الأمر للمعدوم لا يصح وهو فرع أزلية كلام الله تعالى.

فصل في الآمر

الآمر الذي يجب طاعته هو الله تعالى، فأمّا الرسل: فهم مأذونون عنه في تبليغ أمره، وأما السلطان، والمولى، والأبوان، فإنّما تجب طاعتهم لما في طاعتهم من طاعة الله تعالى، ولا يتصور وجود الأمر من الآمر لنفسه، خلافاً للمعتزلة، لأنّ المغايرة من اللوازم، نعم أمكنه أن يقول لنفسه: افعل لكنّه لا يسمى أمراً.

القول في النهي وهو من الخاص كالأمر، وهو: (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: لا تفعل)، ولما كان ضد الأمر يحتمل أن يكون للناس فيه أقوال، كما في الأمر فمن قال: موجب الأمر المطلق وجوب الفعل، قال: موجب النهي المطلق وجوب الانتهاء، ومن قال: بالندب ثمة، قال: بندب الامتناع هنا، ومن قال: بالوقف ثمة، قال بالوقف هنا. وهذا لأنّ النهي يكون للندب،

كالأمر، كالنهي عن الشيء في محل واحد، وعن اتخاذ الدوات كراسي، ونحو ذلك (وأنّه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي) لأنّ الحكيم لا ينهى عن شيء إلّا لقبحه قال الله تعالى: ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر﴾

(وهو إمّا أن يكون قبيحاً لعينه، وذلك نوعان: وضعاً، وشرعاً. أو لغيره، وذلك نوعان: وصفاً، ومجاوراً، كالكفر وبيع الحر، وصوم يوم النحر، والبيع وقت النداء).

(وأنّه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي) والحكيم إنّما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما أنّ الحسن في جانب الأمر كذلك، ثم إنّ في النهي تقسيماً بحسب أقسام القبح وهو أنّه إمّا قبيح لعينه، أو لغيره، وكل منهما نوعان، فصار المجموع أربعة على ما بيّنه المصنف بقوله: (وهو) أي: النهي عنه المفهوم من النهي (إمّا أن يكون قبيحاً لعينه) أي: يكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المجاورة (وذلك نوعان وضعاً وشرعاً) أي: الأول من حيث إنّه وضع للقبح العقلي بقطع النظر عن ورود الشرع، والثاني من حيث إنّ الشرع ورد بهذا، وإلّا فالعقل يجوّزه، (أو لغيره) عطف على قوله لعينه، (وذلك نوعان: وصفاً، ومجاوراً) يعني: أنّ النوع الأول ما يكون القبيح وصفاً للمنهي عنه أي: لازماً غير منفك عنه كالوصف، والنوع الثاني: ما يكون القبيح فيه مجاوراً للمنهي عنه في بعض الأحيان، ومنفكاً عنه في بعض آخر؛ (كالكفر، وبيع الحر، وصوم يوم النحر، والبيع وقت النداء)، أمثلة للأنواع الأربعة على ترتيب اللف والنشر؛ فالكفر مثال لما قبح بعينه وضعاً؛ لأنّه وضع لمعنى هو قبيح في أصل وضعه، والعقل يحرمه لو لم يرد عليه الشرع؛ لأنّ قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة، وبيع الحر مثال لما قبح بعينه شرعاً؛ لأنّ البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلاً، وإنّما القبح فيه لأجل أنّ الشرع فسّر البيع بمبادلة مال بمال. والحر ليس بمال عنده، وكذا صلاة المحدث قبيحة شرعاً؛ لأنّ الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلاً لأدائها. وصوم يوم النحر

اعلم أنّ النهي في اقتضاء صفة القبح للمنهيّ عنه كالأمر في اقتضاء صفة الحسن للمأمور به، وكما انقسم المأمور به: إلى حسن لعينه وضعاً كالإيمان، وإلى حسن لعينه شرعاً كالزكاة، وإلى حسن لغيره، وهو: ما يتأدّى بنفس المأمور به أو لا يتأدّى كالجهاد والوضوء، انقسم النهي عنه: إلى ما قبح لعينه وضعاً كالكفر، والكذب، والعبث، لأنّ واضع اللغة وضع هذه الأسماء لأفعال عرفت قبيحة في ذاتها عقلاً وإلى ما قبح لعينه شرعاً كبيع الحرّ، والمضامين، وهو: ما في أصلاب الآباء، والملاقيح وهو: ما في أرحام الأمهات، لأنّ البيع مبادلة مال

مثال لما قبح لغيره وصفاً؛ فإنّ الصوم في نفسه عبادة وإمساك لله تعالى، وإنّما يحرم لأجل أنّ يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى، وفي الصوم إعراض عنها، وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم؛ لأنّ الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكلّ، فصار فاسداً ولم يلزم بالشروع، بخلاف النذر فإنّه في نفسه طاعة ولا فساد في التسمية، وإنّما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه، وبخلاف الصلاة في الأوقات المكروهة فإنّها وإن كانت من هذا القسم أيضاً لكن الوقت ليس داخلاً في تعريفها ولا معيار لها، فلم تكن فاسدة، بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالإفساد، والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاوراً، فإنّ البيع في ذاته أمر مشروع مفيد للملك وإنّما يحرم وقت النداء؛ لأنّ فيه ترك السعي إلى الجمعة الواجب بقوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾، وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الأحيان فيما إذا باع وترك السعي، وينفك عنه في بعض الأحيان فيما إذا سعى إلى الجمعة وباع في الطريق بأن يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة تذهب إلى الجامع، وفيما إذا لم يبع ولم يسع إلى الجمعة، بل اشتغل بلهو آخر، فهذا البيع كبيع الغاصب يفيد الملك بعد القبض، ومثله وطء الحائض مشروع من حيث إنه منكوحته، وإنّما يحرم لأجل الأذى، أو هو مما يمكن أن ينفك عن الوطء بأن يوجد الوطء بدون الأذى، والأذى بدون الوطء وكذا الصلاة في الأرض المغصوبة مشروعة في ذاتها، وإنّما تحرم؛ لأجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلاة بأن توجد الصلاة بدون

بمال شرعاً، والحرُّ ليس بمال، والدم في الغصب أو الرهن لا مالية فيه، فصار هذا النهي عبثاً لخلوه عن محله، فالمتصل بالقبيح وضعاً بواسطة عدم المحل شرعاً. وإلى ما قبح لمعنى في غيره وصفاً، كصوم يوم النحر، فالنهي ورد لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الأداء وصفاً، وهو أنه عيد وضيافة، والبيع الفاسد، فالنهي ورد فيه لمعنى اتصل بالبيع وصفاً وهو: فوت المساواة التي هي شرط جواز البيع، والمساواة شرط زائد على البيع فتمامه موجود بركنه من أهله في محله، وإلى ما قبح لمعنى في غيره مجاوراً كالبيع وقت النداء، فالنهي ورد لمعنى الاشتغال بالبيع عن السعي إلى الصلاة، وذلك يجاور البيع ولا يتصل به وصفاً، والصلاة في أرض مغصوبة، فالنهي لمعنى الغصب وهو يجاور الصلاة ولا يتصل به وصفاً، وتمام التقرير يأتي بعد هذا إن شاء الله تعالى.

(والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول، وعن الأمور الشرعية على الذي اتصل به وصفاً)

شغل ملك الغير، بل في ملك نفسه، ويوجد الشغل بدون الصلاة بأن يسكن فيه ولا يصلي.

ولما فرغ من تقسيم النهي أراد أن يبين أن أي نهي يقع على القسم الأول، وأي نهي يقع على القسم الآخر فقال: (والنهي عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول) والمراد بالأفعال الحسية: ما تكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع، كالقتل، والزنا، وشرب الخمر، بقيت معانيها ومفهوماتها بعد نزول التحريم على حالها، ولا يراد أن حرمتها حسية معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع، فالنهي عن هذه الأفعال عند الإطلاق وعدم القرائن يقع على القبح لعينه، إلا إذا قام الدليل على خلافه؛ كالوطء حالة الحيض حرام لغيره مع أنه فعل حسي لقيام الدليل. (وعن الأمور الشرعية يقع على الذي اتصل به وصفاً) عطف على قوله: عن الأفعال الحسية أي: والنهي عن الأمور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفاً يعني يحمل على

لأنّ القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي).

اعلم أنّ النهي قد يكون عن الأفعال الحسية كالزنا، والقتل، وشرب الخمر. فإنها أفعال تتحقق حساً من يعلم الشرع، أو لا يعلمه ولا يتوقف وجودها على الشرع. وقد يكون عن الأمور الشرعية كالصوم، والصلاة، والبيع، والإجارة ونحوها.

فالصوم لغة: الإمساك، وزيد عليه الوقت، والنية، والطهارة من الحيض والنفاس، والإيمان شرعاً.

والصلاة لغة: الدعاء، أو تحرك الصلوين، وزيد عليه في الشرع أشياء هي أركان، كالقيام، والقراءة، والركوع، والسجود. وشروط كالطهارة عن الحدث، والخبث، وستر العورة، والاستقبال والنية.

وكذا زيد في البيع والإجارة على المعنى اللغوي أشياء شرعية بعضها يرجع إلى الأهل، وبعضها يرجع إلى المحل، فكانت هذه الأشياء أموراً شرعية لما أنها توقفت على الشرع.

أنه قبيح لغيره وصفا، والمراد بالأمور الشرعية: ما تغيرت معانيها الأصلية بعد ورود الشرع بها؛ كالصوم، والصلاة، والبيع، والإجارة، فإنّ الصوم: هو الإمساك في الأصل، وزيدت عليه في الشرع أشياء، والصلاة: هو الدعاء، زيدت عليه أشياء، والبيع: مبادلة المال بالمال فقط، زيدت عليها أهلية العاقدين، ومحلية المعقود عليه، وغير ذلك. والإجارة: مبادلة المال بالمنافع، زيدت عليه معلومية التأجير، والأجرة، والمدة، وغير ذلك. فالنهي عن هذه الأفعال عند الإطلاق يحمل على القبح الوضعي إلا إذا دل الدليل على كونه قبيحاً لعينه؛ كالنهي عن بيع المضامين، والملاقيح، وصلاة المحدث. (لأنّ القبح يثبت اقتضاء، فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضي وهو النهي) دليل على الدعوى الأخيرة، وبيانه، يقتضي بسطاً وهو: أنّ في النهي عن الأفعال الشرعية اختلافاً؛ فقال الشافعي رحمه الله: إنه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياساً على

ثم النهي المطلق إذا ورد عن الأفعال الحسية يدل على كونها قبيحة في أنفسها لمعنى في أعيانها بلا خلاف، لأنَّ الناهي كامل الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة فيقتضي النهي القبحَ في أعيانها إذْ هي توجد مع القبح في أعيانها حساً، إلاَّ إذا قام الدليل على خلافه فحينئذٍ يصير قبيحاً لمعنى في غيره كما في قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ فقد علم أن النهي لمعنى مجاور في المحل وهو استعمال الأذى بدليل سياق الآية. وهو في قوله تعالى: ﴿قل هو أذى﴾ لا لمعنى فيه، حتى لا يبطل به إحصان حد القذف بالوطء في حالة الحيض، ويثبت به إحصان الرجم، والحل للزوج الأول، وكذا النهي عن الاستنجاء باليمين، ونحو ذلك لا لعينه بل للغير، وإنْ ورد النهي المطلق عن التصرفات الشرعية يقتضي قبحاً لمعنى في غير المنهي عنه ولكن متصلاً به حتى يبقى المنهي عنه مشروعاً بأصله بعد النهي كما كان قبل النهي، ولكن صار قبيحا بوصفه لأنّ القبح لم يثبت لغة بل يثبت ضرورة حكمة الناهي تعالى ثابتاً آقتضاء ضرورة

الأول على ما يأتي، ونحن نقول: إنّ النهي يراد به عدم الفعل مضافاً إلى آختيار العباد، فإنْ كف عن المنهي عنه بآختياره يثاب عليه ولا يعاقب عليه، وإن لم يكن ثمة آختيار سمي ذلك الكف نفياً ونسخاً لا نهياً، كما إذا لم يكن في الكوز ماء ويقال له: لا تشرب فهذا نفي، وإن قيل له ذلك بوجود الماء سمي نهياً، فالأصل في النهي عدم الفعل بالاختيار، والقبح إنّما يثبت في المنهي آقتضاء ضرورة حكمة الناهي، فينبغي أنْ لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى، أعني النهي؛ لأنَّه إذا اتخذ القبح قبحاً لعينه صار النهي نفياً ويبطل الاختيار إذ آختيار كل شيء ما يناسبه، فآختيار الأفعال الحسية هو القدرة حساً، أي: يقدر الفاعل أنْ يفعل الزنا بآختياره، ثم يكف عنه نظر إلى نهي الله تعالى، فيكون القبح ثمة لعينه، وآختيار الأفعال الشرعية أنْ يكون آختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه، فيكون مأذوناً فيه وممنوعاً عنه جميعاً، ولا يجتمعان قط إلاّ أنّ يكون ذلك الفعل مشروعاً بآعتبار أصله وذاته، وقبيحاً

تصحيح المقتضي فيثبت على وجه يكون محققاً للمقتضي لا مبطلاً له، وذا في أن يثبت القبح لغيره وصفاً لأنّا إذا أثبتنا القبح لمعنى في عينه كما قال الشافعي، لا يبقى مشروعاً فيبطل المقتضى بناء على تحقق المقتضي الذي ثبت ضرورة صحة المقتضي، وبطلان المقتضي يقتضي بطلان المقتضى فيبطلان، وهذا لأنّ النهي يعتمد تصور المنهي عنه لأنه يراد به عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العبد حتى يثاب إذا امتنع عنه، ويعاقب إذا ارتكبه لأنّه ابتلاء كالامر، وإنّما يتحقق الابتلاء إذا بقي الاختيار، وهذا إنّما يكون إذا كان المنهي عنه متصوراً، وتصور المشروع شرعيته، فإذا فاتت مشروعيته لا يتصور وجوده شرعاً، ولما أفاد النهي التصور أفاد بقاء المشروعية حتى يتمكن العبد من الانتهاء عنه تعظيماً للناهي، وهذا بخلاف النسخ فإنّه لاعدام المشروعية ورفعها لا باختيار من العبد، فكان امتناع العبد فيه بناء على عدمه، وفي النهي عدمه بناء على امتناعه، فكانا في طرفي نقيض فلم يجز أن يجعلا واحداً بل يجب إثبات أصل النهي موجباً للانتهاء وإثبات المقتضي بحسب الإمكان على وجه لا يبطل به الأصل، وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع فيصير مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسداً، وهذا بخلاف النهي عن الأفعال الحسية لأنّها تبقى مع صفة القبح فإنّه ليس من ضرورة حرمتها وقبحها عدم تكونها، فقلنا: بالقبح لعينها، ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها، إذ لا تكوّن لها إذا لم تبق مشروعة وبدون التكون لا يتحقق تحريم الفعل، وكذا في العبادات، ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالإحرام الفاسد بأن أحرم مجامعاً، أو جامع المحرم، فإنّه يبقى أصله، ويلزمه المضي والطلاق الحرام، والصلاة الحرام، والصوم الحرام في يوم الشك، فوجب إثبات القبح على هذا الوجه، رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها،

باعتبار وصفه. ولا يكفي في هذه الأفعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الأول. والشافعي رحمه الله إذ قال بكمال القبح أعني لعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفياً ونسخاً ويبطل المقتضي؛ لرعاية المقتضي وهو قبيح جداً، هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام

فمنزلة المقتضي أن يكون تابعاً للمقتضي مصححاً له لا مبطلاً له، والنسخ: تصرف في المحل بالرفع، والنهي: تصرف في المخاطب بالمنع. (وقد كان الربا وسائر البيوع الفاسدة، وصوم يوم النحر مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف، لا بالأصل)، وهذا لأنه لا خلل في ركن البيع وأهله ومحله: لأنه: مبادلة المال بالمال بالتراضي، وإنما الفساد باعتبار الفضل الذي يعدم المساواة الواجبة بالحديث، والشرط الفاسد في معنى الربا، لأن المفسد شرط ينتفع به أحد المتعاقدين أو المعقود عليه، وهذا كما قلنا في قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ إن النهي يعدم وصف شهادته وهو الأداء، ولا يعدم أصل شهادة القاذف حتى ينعقد النكاح بشهادته، وكذا بيع العبد بالخمر مشروع بأصله لوجود ركنه ـ وهو قوله: بعت واشتريت ـ في محله وهو العبد، غير مشروع بوصفه وهو الثمن، لأنه تبع والمبيع أصل، حتى لا يشترط وجود الثمن والقدرة عليه، ويبقى بعد هلاكه بخلاف المبيع، وإذا كان تبعاً صار بمنزلة الأوصاف لأنها أتباع أيضاً ولأن الخمر مال لأن المال غير الآدمي خلق لمصلحته ويجري فيه الشح والضنة، غير متقوم لأن المتقوم ما يجب إبقاؤه بعينه أو بقيمته، وهي ليست بهذه الصفة في حق المسلم فصلح ثمناً من حيث إنه مال ولا يصلح من حيث إنه غير متقوم فصار فاسداً، وكذا إذا اشترى خمراً بعبد لأن كل واحد منهما ثمن لصاحبه فصار فاسداً موجباً حكمه في محل يقبله وهو العبد، غير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر، حتى لا يملك الخمر وإن قبضها بحكم العقد بخلاف البيع بالميتة والدم فإنه ليس بمال في الدين السماوي، وإن كان الكفار

ثم فرّع على الأصل الذي مهده فقال: (وقد كان الربا، وسائر البيوع الفاسدة، وصوم يوم النحر، مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه؛ لتعلق النهي بالوصف لا بالأصل) أي لأجل أن النهي عن الأفعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفاً، كان هذه الأمور المذكورة مشروعة باعتبار الأصل دون الوصف، فإن الربا: هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لأحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان، وإنما الفساد فيه لأجل الفضل

بتمولوته، أمّا الخمر أو الخنزير فهو مال في الدين السماوي، وكذا جلد الميتة ليس بمال ولا بمتقوّم بدل لأنّه جزء الميتة فأعتبر بكله ولهذا لا يضمن متلفه، وإنّما يحدث المالية فيه بصنع مكتسب وهو الدباغة، أما لو ترك كذلك فإنه يفسد، وصوم يوم النحر، وأيام التشريق، حسن مشروع بأصله وهو الإمساك لله تعالى في وقته لأنّه وقت أقتضاء الشهوة كسائر الأيام غير مشروع بوصفه وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت إذ الناس أضياف الله تعالى في هذا اليوم، ألا ترى أن الصوم يقوم باليوم ولا قبح فيه، والنهي يتعلق بوصفه وهو أنّه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو مشروع بأصله غير مشروع بوصفه كالفاسد من الجواهر، فإنّ اللحم إذا تغير وبقي صالحاً للغذاء يقال: لحم فاسد، وإذا لم يبق صالحاً للغذاء يقال: باطل، ولهذا صح النذر به لأنّه ألتزام ما هو عبادة مشروعة في الوقت، وإنّما لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية لأنّ الشارع في الصوم مباشر للمعصية لأنه بنفس الشروع يصير صائماً حتى يحنث به الحالف، والصوم منهي فأمر بقطعه من قبل الشارع، فأستحال أن يؤمر بإتمامه. أما الناذر لم يصر مرتكباً للمنهي عنه بنفس النذر لأنّه التزم بالنذر قربة خالصة، وإنّما وصف المعصية متصل به فعلاً لا بأسمه ذكراً فكانت من ضرورات المباشرة لا من ضرورات إيجاب المباشرة، والصلاة وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة بأصلها إذ لا قبح في أركانها وشروطها، فركنها: القيام، والقراءة، والركوع، والسجود، وشرطها: الطهارة، والستر، والاستقبال، والنية، وهي موضوعة للتعظيم عقلاً وشرعاً، والوقت صحيح بأصله غير صحيح بوصفه وهو أنّه وقت مقارنة الشيطان الشمس لما روي عن النبي عليه السلام أنه نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال: «إنّها تطلع بين قرني الشيطان، وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها، فإذا ارتفعت فارقها»، فلذا كان عند قيام الظهيرة

المشروط، وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة؛ كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين، أو للمعقود عليه الذي هو أهل الاستحقاق، والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع بأعتبار ذاته وإنّما الفساد بأعتبار الشرط الزائد فيكون

قارنها، فإذا مالت فارقها، فإذا دنت للمغيب قارنها، فإذا غربت فارقها، فلا تصلوا في هذه الأوقات».

(س) الصلاة تضمن بالشروع في الوقت المنهي، والصوم لا يضمن مع أن النهي فيهما باعتبار صفة الوقت.

(ج) النهي هنا باعتبار صفة الوقت لأنه منسوب إلى الشيطان إلا أن الصلاة لا توجد بالوقت، لأن وجودها بأركانها، والوقت ظرفها لا معيارها فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة، وتضمن بالشروع، والصوم يقوم بالوقت ويعرف به لأنه معياره ويذكر في حدّه فيقال: هو الإمساك عن المفطرات الثلاث نهاراً مع النية، فازداد الأثر فصار فاسداً فلم يضمن بالشروع.

(س) ينبغي أن يتأدى به الكامل كالنهي عن الصلاة في أرض مغصوبة.

(ج) النهي ثمة لمعنى الشغل وهو ليس بصفة للصلاة ولا للوقت، بل هو مجاور للصلاة، فالصلاة قائمة بالمصلي والشغل قائم بالشاغل، فكانا وصفين لموصوف واحد، فكانا مجاورين فيتأدى به الكامل، وهنا النهي باعتبار صفة الوقت، والوقت سبب للصلاة إذ السبب هو البقاء، وأقيم الوقت مقامه تيسيراً، فيزداد الأثر إذ النقصان في السبب يؤثر في المسبب فلم يتأد بها الكامل.

فالحاصل: أن اتصال الوقت بالصلاة، دون اتصال الوقت بالصوم، وفوق اتصال المكان بالصلاة إذا المكان ليس بسبب ولا معيار فيفسد الصوم، ولا يضمن بالشروع، ولا يتأدى به الكامل. والصلاة في أرض مغصوبة لا تفسد وتكره، وتضمن بالشروع، ويتأدى بها الكامل، وفي الوقت المكروه كذلك، غير أنه لا يتأدى به الكامل.

مفيداً للملك بعد القبض، وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوماً، وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الإعراض عن الضيافة، فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالأصل. ثم ههنا سؤال مقدر على أبي حنيفة رحمه الله

(س) ينبغي أن لا تصح الصلاة في أرض مغصوبة كما قال أحمد، وبعض المتكلمين، وأهل الظاهر، والزيدية، وفخر الدين الرازي، لأنّ الصلاة: تشتمل على قيام وقعود، وركوع وسجود، وهي حركات وسكنات، والحركة شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر، والسكون: شغل حيز واحد في أزمنة، فشغل الحيز جزء ماهيتها وهما جزءا الصلاة، وحرمة الجزء جُزئة، وشغل الحيز في هذه الصلاة منهي عنه، فكان جزء هذه الصلاة منهياً عنه، فاستحال أن يكون مأموراً به، فلم تكن هذه الصلاة مأموراً بها، إذ الأمر بالكل أمر بالجزء.

(ج) جهة كونها صلاة تغير جهة كونها غصباً، ولهذا تنفك الصلاة عن الغصب، والغصب عن الصلاة، فجاز أن يؤمر بها من حيث إنها صلاة ونُهي عنها من حيث إنها غصب، ولأنّه لو كان كذلك لامتنع النهي عن فعل ما لأنّ نفس الفعل مأمور به، لأنّه جزء من الفعل المأمور به وكل منهي عنه فرد من أفراد نفس الفعل، والدليل على صحتها أنّه لا يؤمر بقضائها بالإجماع.

(س) الفرض يسقط عندها، لا بها.

(ج) الحكم بعدم وجوب القضاء حكم بصحتها إذ الحكم بسقوط القضاء عندها مع الحكم بالفساد كالحكم بفساد صلاة المحدث، وعدم وجوب القضاء بناء على أنّ الفرض يسقط عندها لا بها، وفساده لا يخفى على كل ذي لب، وكذا النهي عن البيع وقت النداء متعلق بما ليس بوصف له وهو ترك السعي وهو ترك السعي وهو ينفك عن البيع والبيع عنه.

(والنهي عن بيع الحر، والمضامين، والملاقيح، ونكاح المحارم، مجاز عن

وهو: أنّ بيع الحر، والمضامين، والملاقيح، ونكاح المحارم، من الأفعال الشرعية مع أنّ ههنا لم يقع على القبح لغيره، بل على القبح لعينه عندكم. فأجاب عنه المصنف رحمه الله وقال: (والنهي عن بيع الحر، والمضامين، والملاقيح، ونكاح المحارم، مجاز عن النفي) فالحرّ: عام من أن يكون حر الأصل، أو حر العتاقة، والمضامين: جمع مضمونة وهو ما في أصلاب الآباء والملاقيح: جمع ملقوحة وهو

النفي، فكان نسخاً لعدم محله، لأنّ محل البيع: المالُ المملوك المتقوّم، ومحل النكاح غير المحرم، فكان النهي مجازاً عن النفي لمشابهة بينهما صورة: لوجود حرف النفي فيهما، ومعنى: لأن الإعدام مطلوب فيهما، ولهذا صح العكس في قوله تعالى: ﴿ فلا رفث﴾ الآية. وكذا صوم الليالي منسوخ، لأنّ الصوم شرع للابتلاء، وقد تعذر الوصال فاختص النهار به، لأنه لا مشقة في الامساك ليلاً، لأنه على وفق العادة ويبقى العبادة على خلاف هوى النفس.

(س) النكاح بغير شهود منهي لقوله عليه السلام: «ولا نكاح إلاّ بشهود» والمراد: لا تنكحوا، وإلاّ لما وجد نكاح ما بدون الشهود لما عرف، ولو أريد به نفي النكاح الشرعي، لما ثبت به الأحكام الشرعية نحو وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد.

(ج) هو نفي لوجود صيغته، فكان نسخاً وإبطالاً، وثبوت تلك الأحكام بناء على شبهة العقد لوجود ركن العقد من الأهل في المحل وهي أحكام تثبت بالشبهة، ولأن النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة ويبطل بالحرمة الطارئة، وموجب النهي التحريم، فثبت الحرمة ضرورة النهي، وإذا ثبتت الحرمة، انتفى الحل لمضادة بينهما. وإذا انتفى الحل، انتفى الملك ضرورة أنه لا ينفصل عنه، وإذا انتفى الملك، انتفى النكاح ضرورة انتفاء ما شرع له. أما البيع: فمشروع لملك اليمين وهو ليس بضروري وينفصل عن الحل حتى شرع في موضع الحرمة، وفيما لا يحتمل الحل أصلاً

ما في أرحام الأمهات، والمحارم: عام من أن يكون حرمة القرابة، أو حرمة المصاهرة. وبالجملة: فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي بطريق المجاز (فكان نسخاً لعدم محله) أي فكان هذا النهي كله نسخاً للمشروعية؛ لعدم محل النهي، إذ محل البيع هو المال وهؤلاء ليسوا بمال، ومحل النكاح المحللات وهنّ محرمات بالنص. وفي إيراد لفظ النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا، ويمكن أن يكون نسخاً أصطلاحياً عند من يقول: إنّ رفع الإباحة الأصلية، ورفع ما في

كالأمة المجوسية والعبد والبهيمة والحمر، فلا يلزم من انتفاء الحل انتفاء الملك فلا ينتفي البيع. وإذا بقي البيع بقي بحكمه وهو الملك، وأما بيان أنّ ملك النكاح ضروري فلأنه استيلاء على جزء الحرّة وهي مالكة بجميع أجزائها فلا تصير مملوكة للمنافي بينهما، إذ المالكية أمارة القدرة، والمملوكية سمة العجز، وبينهما تناف، غير أن الشرع حكم ببقاء جنس بني آدم إلى مدة، وبقاؤه ببقاء النسل وذا لا يكون إلا بالتوالد ولا يتحقق إلا بطريق خاص فثبت الملك له عليها ضرورة إفادة الحل، ولهذا لا يظهر في حق التملك من الغير والانتقال إلى الورثة، ولهذا كان المهر لها لا له.

(وقال الشافعي في البابين: ينصرف إلى القسم الأول قولاً بكمال القبح

الجاهلية، أو في الشرائع السابقة، يسمى نسخاً، لأنّ بيع الحر كان في شريعة يوسف، وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية، ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية، وبعضها في الأديان السابقة (وقال الشافعي رحمه الله في البابين: ينصرف إلى القسم الأول) شروع في بيان مذهب الشافعي رحمه الله. يعني أنّ عنده: النهي في كل من الأفعال الحسية والأفعال الشرعية ينصرف إلى القبح لعينه، فحرمة الزنا والخمر، وحرمة صوم النحر عنده سواء، (قولاً بكمال القبح) حال بمعنى الفاعل أي: حال كونه قائلاً بكمال القبح وهو القبح لعينه، أو مفعول له أي: لأجل قوله: بكمال القبح (كما قلنا في الحسن في الأمر) لأنّ من مذهبنا: أنّ الأمر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قولاً بكمال الحسن، فلا يكون صوم يوم العيد سبباً للثواب عنده، ولا البيع الفاسد موجباً للملك بعد القبض، وإنّما شبه الشافعي رحمه الله النهي بالأمر، (لأنّ النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن) فينبغي أنْ يكونا على السواء، (ولأنّ المنهي عنه معصية، فلا يكون مشروعاً لما بينهما من التضاد) عطف على قوله: قولاً بكمال القبح، لا على قوله: لأنّ النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر. وهو دليل ثان للشافعي رحمه الله باعتبار ترتب أحكامه وآثاره، كما أنّ الأول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه. والفرق بين المسلكين بيّنٌ. وقد

كما قلنا في الحسن في الأمر، لأنّ النهي في اقتضاء القبح حقيقة، كالأمر في اقتضاء الحسن، ولأنّ المنهي عنه معصية، فلا يكون مشروعاً لما بينهما من التضاد ولهذا قال: «لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا، ولا يفيد الغصب الملك، ولا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة».

عرفت جوابها فيما تقدم في ضمن تقريراتنا. (ولهذا قال: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا) هذا شروع في تفريعات الشافعي رحمه الله على مقدّمة مطوية تنشأت من قوله: فلا يكون مشروعاً أي: ولأنّ المنهي عنه سواء كان حسياً، أو شرعياً، لا يكون مشروعاً بنفسه ولا سبباً لمشروع آخر. قال الشافعي رحمه الله: لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا، لأنّ الزنا حرام ومعصية فلا يكون سبباً لنعمة هي حرمة المصاهرة، لأنّها تلحق الأجنبية بالأمهات، وقد منّ الله تعالى بها علينا حيث قال: ﴿وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً﴾ فلا تثبت حرمة المصاهرة إلاّ بالنكاح وهي أربع حرمات: حرمة أب الواطيء وابنه على الموطوءة، وحرمة أم الموطوءة وبنتها على الواطيء، فهذه الحرمات الأربع عنده: لا تتعلق إلاّ بالوطء الحلال. وعندنا: كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه: من القبلة، واللمس، والنظر إلى الفرج الداخل بشهوة، وذلك لأنّ دواعي الزنا مفضية إلى الزنا، والزنا مفض إلى الولد، والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات أي: يحرم على الولد أوّلاً أب الواطيء وابنه إذا كانت أنثى، وأم الموطوءة وبنتها إذا كان ذكراً، ثم تتعدى من الولد إلى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج، وقبيلة الزوج على المرأة، لأنّ الولد انشأ جزئية وأعاداً بينهما، ولهذا يضاف الولد الواحد إلى الشخصين جميعاً، فصار كأنّ الموطوءة جزء من الواطيء والواطيء جزء منها، فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته، فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجوز وطء الموطوءة مرة أخرى، ولكن إنّما جاز ذلك دفعاً للحرج، وكذا تتعدى هذه من الزنا إلى أسبابه، فالزنا وأسبابه إنّما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث إنّه زنا، كما أنّ التراب إنّما يطهر الأحداث لأجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه، (ولا يفيد الغصب الملك) عطف على: لا تثبت، وتفريع

ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء).

اعلم أنّ مطلق النهي عند الشافعي في الحسي والشرعي يقتضي القبح لعينه فلا يبقى مشروعاً أصلاً إلا بدليل كالبيع وقت النداء. فالحاصل: أن القبح عنده يثبت في أصله، حتى لا يبقى مشروعاً إلا إذا قام الدليل على أن القبح لغيره.

وعندنا في وصفه دون أصله إلا إذا قام الدليل على أن القبح لأصله، فيصير مجازاً حينئذ عن النسخ كالنهي عن نكاح منكوحة الأب. وبيانه في حسوم

ثاني للشافعي رحمه الله، وذلك لأنّ الغصب حرام ومعصية فلا يكون سبباً لأمر مشروع هو الملك إذا هلك المغصوب وقضي عليه بالضمان، وعندنا: يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك أكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي؛ لأنه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الأصل مع الضمان، وذلك لا يجوز، فلما ملك المالك الضمان يجب أن يملك الغاصب المغصوب، والضمان عنده: بمقابلة اليد الفائتة عن ملك. وعندنا: بمقابلة الملك الفائت إلا في المدبر فإنه إذا غصب رجل مدبر أحد وهلك في يده، يضمنه ولا يملكه جبراً لليد الفائتة، (ولا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة) تفريع ثالث للشافعي رحمه الله وذلك لأنّ سفر المعصية، وهو سفر الآبق، وقطع الطريق، والباغي، معصية وحرام فلا يكون سبباً مشروعاً وهو الرخصة في إفطار الصوم، وقصر الصلاة، وعندنا. نعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعاً؛ لأنّ السفر ليس قبيحاً في نفسه، بل القبيح هو المعصية المجاورة له منفك عنه، فيصلح سبباً للرخصة (ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) تفريع رابع للشافعي رحمه الله، وذلك لأنّ استيلاء الكافر على مال المسلم، وإحرازه بدار الحرب أمر حرام ومحظور، فلا يصلح أن يكون سبباً لملكه وعندنا: يكون ذلك سبباً لملكه؛ لأنّ الحفظ إنما يكون بالملك أو باليد فإذا أخذوه وأدخلوه في دارهم فات منا اليد والملك، فكان استيلاؤهم وارداً على محل حر

العيد وأيام التشريق والربا أو البيوع الفاسدة؛ فإنها مشروعة عندنا لأحكامها مع فسادها، وعنده باطلة منسوخة لا حكم لها.

له: أن الأمر ضد النهي، فكما أن مطلق الأمر يقتضي صفة الحسن لعينه، فكذا مطلق النهي يقتضي القبح لعينه، لأن المطلق ينصرف إلى الكامل لما في النقصان شبهة العدم ولأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن حقيقة، ولهذا لا يصح نفيه فلا يقال: نهي الشارع لا يقتضي القبح، كما لا يقال: أمر الشارع لا يقتضي الحسن، والحقيقة فيما قلت؛ لأنه يوجب القبح في تناوله وهو الصوم والبيع، إذ صيغة النهي أضيفت إليهما لا في غيره، ولهذا فسد أداؤه وحرم ولم يبق اليوم محلاً لصوم آخر، وكذا فسد الملك في البيع ويجب التصدق والفسخ، فمن جعل القبح لغيره وصفاً، فقد جعل القبح في الوصف حقيقة من حيث إنه لا يصح نفيه عنه وفي الأصل مجازاً حيث صح نفيه وهذا قلب الأصل؛ إذا الأصل أن يكون القبح فيما ورد النهي عليه ويكون الوصف تبعاً في الحكم كما هو تبع في الوجود وقد صيرتم الأصل تبع الوصف التابع والوصف متبوعاً وهو ممتنع جداً وصار لتخريج الفروع طريقان عنده:

أحدهما: أن يعدم المشروع باقتضاء النهي وهو القبح فيعدم المشروع بثبوته؛ لأنه ضده وهذا لأن المشروع مرضي لقوله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾ والتوصية: المبالغة في الأمر، والشرع: من الشارع الحكيم العليم، دليل على أنه مرضي خصوصاً في الذي وصى به نوحاً إذ وضع القبيح مسلكاً لعباده الذين خلقهم لعبادته لا يليق بالحكمة، وكون الفعل قبيحاً ينافي كونه مرضياً. وإن كان داخلاً في المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي فإنها بمشيئة الله تعالى وقضائه وحكمه توجد، لا برضاه لقوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾، وقد ثبت القبح بالإجماع فتنتفي المشروعية وإذا لم يبق مشروعاً يكون منسوخاً

وثانيهما: أن يعدم بحكمه فإن حكم النهي وجوب الانتهاء وأن يصير العمل بخلاف موجبه معصية، وهذا ينافي المشروعية لأن أدنى درجات المشروع أن يكون مباحاً، ثم مندوباً واجباً، ثم فرضاً، فعلم أنه بعد النهي لم يبق

مشروعاً حيث اتصف بخلاف صفة المشروعية فيكون نسخاً فانتفت المشروعية باقتضاء النهي وبحكمه. فظهر بهذا أنه لا بدّ للمشروع من سبب مشروع حتى يستفاد المشروع به ولهذا لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا؛ لأنها شرعت نعمة وكرامة لالتحاق أمهاتها وبناتها بأمهاته وبناته في المحرمية، فيستدعي سبباً مشروعاً للملائمة بين السبب والمسبب، والزنا حرام محض غير مشروع أصلاً فلا يصلح سبباً لهذه الكرامة. وكذا الغصب لا يفيد الملك عند تقرر الضمان؛ لأنّ الملك نعمة والغصب حرام محض فلا يصلح سبباً له.

(س) إذا جامع المحرم أو أحرم مجامعاً ، يبقى مشروعاً موجباً أداء الأعمال مع كونه فاسداً منهياً عنه.

(ج) الإحرام منهي لمعنى الجماع، والجماع غير متصل بالإحرام أصلاً ووصفاً، لكن الجماع في الإحرام محظور شرعاً فصار مفسداً، وإذا جامع بعدما احرم فسد ولم ينقطع؛ لأن الإحرام لازم شرعاً لا يحتمل الخروج باختيار العبد فلم ينقطع بجناية الجاني وكلاهما فيما يعدم شرعاً وينقطع بجناية الجاني كالصوم.

(س) الطلاق في حال الحيض والطهر الذي جامعها في منهيّ عنه ومع ذلك كان موجباً لحكم مشروع وهو الفرقة.

(ج) النهي لمعنى الإضرار بها من حيث تطويل العدة عليها إذا طلقها في الحيض؛ لأنّ تلك الحيضة لا تحتسب من العدة إذ يلتبس أمر العدة عليها إذا طلقها في طهر جامعها في لأنها لا تدري أنّ الوطء معلق فتعتد بالحبل أو غير معلق فتعتد بالإقراء، فإن عند الشافعي الحامل تحيض فلا تتمكن من التزوج، وكذا لا يكون سفر المعصية سبباً للرخصة؛ لأنها تثبت بطريق النعمة لدفع الحرج عند السير المديد فإذا كان سفره معصية لم يصلح سبباً لما هو نعمة؛ إذ النعمة تستدعي سبباً مشروعاً وما يكون به المرء عاصياً لا يكون مشروعاً ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء؛ لأنه محظور محض ، فلا يكون مشروعاً فلا يصلح سبباً لما هو نعمة. وهو الملك.

(س) الظهار منكر من القول وزور وينعقد موجباً للكفارة التي هي مشروعة.

(ح) يجوز أن يتعلق بما ليس بمشروع من الأسباب ما هو عقوبة، لما أنه يلائم كل واحد منهما صاحبه، كما علق القود بالقتل العمد، والرجم بزنا المحصن، والكفارة في الظهار شرعت جزاء على ارتكاب محظور ولم تشرع على سبيل الكرامة والنعمة فتستدعي سبباً محظوراً وكلامُنا وقع في حكم مطلوب كالملك يتعلق بسبب مشروع له كالبيع اتفق سبباً والحكم به مشروعاً بعد ورود النهي عليه لا فيما شرع جزاء.

ولنا أنّ فيما قلت ترك الحقيقة وإبطال الأصل؛ لأنّ فيه إبطال النهي وجعله مجازاً عن النسخ كما بينا.

وأما استيلاء أهل الحرب على أموالنا فإنّما صار سبباً بواسطة العصمة في المحل، إذ المال في الأصل مباح التملك بالاستيلاء عليه وهذه الواسطة ثابتة في حقنا لا في حقهم، فإنهم يعتقدون ذلك، وولاية الالزام منقطعة؛ لانقطاع ولايتنا عنهم في دار الحرب؛ ولأنّ هذه الواسطة هي العصمة الثابتة بالإحراز بدارنا، وقد انتهت هذه العصمة بانتهاء سببها حين احرزوها بدارهم، فعاد مباحاً كما كان. والاستيلاء إنما يكون محظوراً إذا صادف مالاً معصوماً، وما دام معصوماً بالإحراز بدارنا لا يملك بالاستيلاء، وإنّما يملك بعد زوال هذه العصمة، ولهذا لا يملكون رقاب أحرارنا؛ لأنّ العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالإسلام ولم تنته بالإحراز الموجود منهم، وأما الملك بالغصب فلا يثبت مقصوداً به، بل لأن الغصب سبب الضمان ووجوب الضمان على الغاصب مع بقاء الأصل على ملك المغصوب منه لا يمكن؛ لأنّ الضمان ضمان جبر، وإنّما يجبر الفائت لا القائم، ولأنّ فيه اجتماع البدل والمبدل في ملكه، فصار عدم ملكه في

معصوم بقاء، وإن كان معصوماً ابتداء فيملكونه، وقد ثبت ذلك من إشارة قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ لأنهم كانوا مياسير بمكة، وإنّما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على مالهم.

العين شرطاً لسلامة الضمان له وشرط الشيء تابع له فصار زواله عن ملكه وثبوته للغاصب حسناً لحسن المشروط، وهو الضمان، وإنّما قبح لو ثبت مقصوداً به، وعلى هذا قلنا في غصب المدبر: يزول عن ملك المولى لما سلم الضمان له تحقيقاً لشرط وجوب الضمان، ولا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر، فالتدبير يوجب حق العتق له ولهذا امتنع بيعه، وفي القنّ لما زال عن ملك المغصوب منه، دخل في ملك الغاصب؛ لأنّه لا مانع من دخوله في ملك الضامن وهو أحق الناس به؛ لأنّه ملك عليه بدله؛ ولأن الأصل في ضمان الغصب أن يجعل مقابلاً بالرقبة تحقيقاً للمعادلة بين المضمون والضمان وهذا لا يمكن تحقيقه في المدبر لأنّه لا يقبل الانتقال فجعل مقابلاً بتفويت اليد وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة في القنّ فجعلناه مقابلاً بالرقبة. وأما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه؛ لأنّه قبيح ومحظور، ولكنه سبب للماء، والماء سبب لوجود الولد، والولد هو الأصل في استحقاق حرمة المصاهرة؛ لأنه المكرم المعظم الداخل تحت قوله تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ على أيّ وجه اجتمع الماء ان في الرحم ولا عصيان ولا عدوان فيه، ثم يتعدّى من الولد إلى أطرافه، أي: أبويه وأجداده وجداته، وإلى أسبابه أي: الوطء والمس ونحوهما وما قام غيره في إثبات حكمه فإنما يراعى صلاحية السبب للحكم في الأصل لا فيما قام مقامه كالتراب لما قام الماء في اثبات الطهارة نظراً إلى كون الماء مطهراً وسقط وصف التراب وهو التلويث، فكذا هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة في إيجاب حرمة المصاهرة لقيام الزنا مقام ما لا يوصف بالحرمة وهو الولد. وأما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه؛ لأنّه إنما صار سبب الرخصة باعتبار أنه سير مديد ومن حيث إنه سير مديد مباح، وإنّما المعصية لمعنى جاوره وهو قصد قطع الطريق أو تمرد العبد على سيده، حتى إذا ترك قصده بقصد الحج أو غيره إذن سيده ذهبت المعصية وإن سافر والقبح المجاور لا ينفي الحكم الشرعي كالبيع وقت النداء (وأما العامُّ

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان الخاص بأحكامه وأقسامه شرع في بيان العام فقال:

(وأمّا العامّ: فما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول)، فكلمة:

فيا يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول).

فالكلام فيه في أربعة فصول: في حدّه وحكمه قبل الخصوص، وحكمه بعده، وألفاظه.

الفصل الأول

في حدّه

فقيل: ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول. وقد وقع الاحتراز فيه عن المشترك، فهو يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل.

وقيل: كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى. والمراد بالأسماء هنا المسميات لا التسميات. وقوله: لفظاً أو معنى، تفسير للانتظام، أي: ينتظم ذلك اللفظ جمعاً من الأسماء، مرة لفظاً كنحو: زيدون، وطوراً معنى كمن وما ونحوهما، وهذا لأنّ التقسيم في التحديد باطل إذ من شرطه الاطّراد والانعكاس ليحصل بها الجمع والمنع ولن يحصل هذا إلاّ باشتمال الحد على جميع أفراد المحدود ولا يوجد هذا في حدّ التقسيم.

والعموم لغة: الشمول، يقال مطر عام إذا شمل الأمكنة، وخصب عام أي: شمل البلدان والأعيان. ونخلة عميمة أي: طويلة. والقرابة إذا اتسعت انتهت إلى صفة العمومة. فالأصل: الأبوة، ثم البنوة، ثم الأخوة، ثم العمومة، ومنه عامة الناس وهم أهل الجهل لكثرتهم، وهو كالشيء اسم عام

ما عبارة عن لفظ موضوع، لأنّ العموم لا يجري في المعاني، والعام من أقسام وجوه النظم وضعاً كالخاص. وبقوله: يتناول أفراداً لخرج الخاص، أما خاص العين فظاهر، وأما خاص الجنس والنوع فلأنه يتناول مفهوماً كلياً أو فرداً واحداً يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للأفراد بنفسه، وكذا تخرج أسماء العدد لأنه يتناول الأجزاء دون الأفراد، وكذا يخرج به المشترك لأنه يتناول معاني لا أفراداً. ثم قوله: متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا

يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعدوم، خلافاً للمعتزلة ونحو قوله تعالى: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ مؤوّل.

(س) كل موجود ينفرد عن الآخر باسمه الخاص. وحقيقته، والعام: يتناول أفراداً متفقة الحدود.

(ج) يتناول كل موجود بأعتبار معنى واحد وهو ثبت الذات، فهذا وقع النقض

عن أسم العدد كالعشرة في العشر ونحوها، فإنّه ليس بعام، لأنّه أسم موضوع لعدد معلوم لا يدل حروفه إلا على هذا العدد، ولا يدل هذا الاسم على جزء من أجزاء العدد بخلاف الشيء ورجال ونحوهما. وذكر الجصاص أنّ العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني. وقيل هذا سهو منه. فتعدّد المعاني لا يكون إلا بعد التغاير والاختلاف: كالعلم والإرادة والكراهية وعند ذلك لا ينتظمها لفظ واحد، بل يحتمل أن يكون كل واحد منها مراداً باللفظ على الانفراد، وهذا يكون مشتركاً عاماً، ولا عموم للمشترك عندنا، وعنده، فمن أنه سهو أو مؤوّل وتأويله: أن المعنى الواحد باعتبار تعدّد محاله يسمى معاني مجازاً، فإنّه يقال: خصب عام لأنّه عم الأمكنة، وهو في الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد محاله سمي عاماً، ولكن هذا إنما يصح إذا قال: والمعاني؛ لأنّه يراد به المحال وهي المسميات. فكانا مترادفين فالصحيح أنه سهو لأنّ في التأويل تغيير كلمة أو إلا أنّ الجصّاص يقول بأنّ المعاني لها عموم كما قال جمهور مجوّزي تخصيص العلة، فإنّه يقال: عمهم الخوف والجدب، ويقال علة عامة: وهذا جوزوا تخصيص العلة لعمومها.

للاحتراز. وقيل: متفقة الحدود أحتراز عن المشترك لأنّه تناول أفراداً مختلفة الحدود، وعلى سبيل الشمول أحتراز عن النكرة المنفية فإنّها تتناول الأفراد على سبيل البدلية دون الشمول، وإنّما أكتفى المصنف رحمه الله بالتناول دون الاستغراق أتباعاً لفخر الإسلام فإنّه لا يشترط عنده في العام الاستغراق لجميع الأفراد، فالجميع المعرف والمنكر كله عام، وعند صاحب التوضيح يشترط في

الفصل الثاني

في حكمه قبل الخصوص.

اعلم (أنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً، حتى يجوز نسخ الخاص به، كحديث العرنيين، نسخ بقوله عليه السلام: «استنزهوا البول».

العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص. (وإنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً) بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله: يوجب الحكم رد على من قال: إنه مجمل؛ لاختلاف أعداد الجمع، فلا يكون موجباً أصلاً، بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين، وقوله: فيما يتناوله رد على من قال: لا يوجب الفرد إلا الواحد، ولا الجمع إلا الثلاث، والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله: قطعاً رد على الشافعي رحمه الله حيث ذهب إلى أن العام ظني، لأنه ما من عام إلا وقد خص منه البعض، فيحتمل أن يكون مخصوصاً منه البعض، وإن لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس، ونقول: هذا احتمال ناشئ، بلا دليل وهو لا يعتبر وإذا خص عنه البعض كان احتمالاً ناشئاً عن دليل فيكون معتبراً فعندنا: العام قطعي، فيكون مساوياً للخاص (حتى يجوز نسخ الخاص به) أي: بالعام؛ لأنه يشترط في الناسخ أن يكون مساوياً للمنسوخ أو خيراً منه؛ (كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام: «استنزهوا عن البول») وعرنيون: قبيلة ينسبون إلى عُرينة تصغير عرنة وهي: واد بعرفات وحديثهم ما روي أنس بن مالك رضي الله عنه: أن قوماً من عرينة أتوا المدينة فلم توافقهم، فاصفرت ألوانهم، وانتفخت بطونهم، فأمرهم رسول الله ﷺ أن يخرجوا إلى إبل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها فصحوا، ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة، واستاقوا الإبل، فبعث رسول الله في أثرهم قوماً، فأخذوا فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا، فهذا حديث خاص ببول الإبل يدل على طهارته وحله، وبه تمسك

وإذا أوصى بخاتم لإنسان، ثم بالفص منه لآخر، كان الحلقة للأول، والفص بينهما.

محمد رحمه الله في أنّ بول ما يؤكل لحمه طاهر، ويحل شربه للتداوي وغيره. وعندهما: هو منسوخ بقوله عليه السلام: «استنزهوا من البول» وهو عام لمأكول اللحم وغيره. فقد نسخ الخاص بهذا العام، فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند أبي حنيفة رحمه الله، ويحل عند أبي يوسف رحمه الله في التداوي للضرورة على ما عرف. وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي أنه عليه السلام لمّا فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء إلى امرأته فسألها عن أعماله فقال: كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله، فحينئذ قال عليه السلام: «استنزهوا من البول فإنّ عامة عذاب القبر منه» فهو بحسب شأن النزول أيضاً خاص ببول ما يؤكل لحمه، كما كان المنسوخ خاصاً به، ولكن العبرة بعموم اللفظ، والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخاً بهذا الحديث أنّ المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق؛ لأنها كانت في ابتداء الإسلام. (وإذا أوصى بخاتم لإنسان ثم بالفص منه لآخر، أنّ الحلقة للأول، والفص بينهما) تأييد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي: أنّ العام مساو للخاص بمسألة فقهية وهي: أنه إذا أوصى أحد بخاتمه لإنسان، ثم أوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لإنسان آخر، فتكون الحلقة للموصى له الأول خاصة، والفص مشتركاً بين الأول والثاني على السواء، وذلك لأنّ الخاتم عام أي: كالعام لأنّ العام المصطلح هو ما يشمل أفراده، والخاتم لا يصدق إلّا على فرد واحد، ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما، والفص خاص بمدلوله فقط. فإذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص، فيكون الفص للموصى لهما جميعاً تسوية للعام مع الخاص، بخلاف ما إذا أوصى بالفص بكلام موصول فإنه يكون بياناً؛ لأنّ المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط، فتكون الحلقة للأول والفص للثاني. وعند أبي يوسف رحمه الله: يكون الفص للثاني البتة سواء أن بكلام موصول، أو مفصول؛ لأنّ الوصية إنّما تلزم بعد مماته لا في حياته، فكان الموصول والمفصول سواء كما في

ولا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾،

الوصية بالرقبة لإنسان وبخدمتها لآخر قلنا: الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لأنهما جنسان مختلفان، بخلاف الخاتم فإنه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق. ثم إن في هذا المقام مثالين اختلف فيهما الشافعي مع أبي حنيفة رحمهما الله فطعن فيه بأنهما مخصوصان عند أبي حنيفة رحمه الله، وليس كذلك. تقرير الأول: أن في قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عامداً، أو ناسياً، فينبغي أن لا يحل متروك التسمية أصلاً كما ذهب إليه مالك رحمه الله، ولكنكم خصصتم الناسي من هذا وقلتم إنه يجوز متروك التسمية ناسياً، والآية محمولة على العامد فقط، فنقول: أن نخص العامد منه أيضاً بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم» فلم يبق في الآية إلا ما كان مذبوحاً بأسماء الأصنام. وتقرير الثاني: أن في قوله تعالى: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ كلمة «من» أيضاً عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل إنسان، أو بعد قطع أطرافه، أو دخل في البيت ثم قتل فيه أحداً، فينبغي أن يكون كل من هؤلاء آمناً. وأنتم خصصتم من هذا من جنى في البيت بعد الدخول، ومن دخل فيه بعد قطع أطرافه، وقلتم إنه يقتص من هؤلاء في البيت. قلنا: أن نخص الصورة الثالثة أيضاً وهو من دخل في البيت بعد أن قتل إنساناً فيقتص منه بالقياس على الصورتين الأوليين، وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم» فلم يبق تحت هذا العام إلا الأمن من عذاب النار.

فأجاب المصنف رحمه الله عن جانب أبي حنيفة رحمه الله بقوله: (ولا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾، ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ بالقياس وخبر الواحد) أي لا يجوز تخصيص الشافعي رحمه الله العامد عن قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ بالقياس على الناسي، وقوله عليه السلام: «يذبح على اسم الله سمى، أو لم يسم»، وتخصيص الداخل

﴿ومن دخله كان آمنا﴾، بالقياس وخبر الواحد؛ لأنهما ليسا بمخصوصين).

اختلف أهل الأصول في هذه المسألة على ثلاثة أقوال، اختص كل فريق باسم خاص من أصحاب العموم، وأصحاب الوقف، وأصحاب الخصوص.

وأصحاب العموم فريقان: فريق قالوا: بأنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كأنه نص على كل فرد من أفراد العموم وهو مذهب مشايخ العراق من أصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور المتأخرين من ديارنا كالقاضي أبي زيد ومن تابعه، وهو قول جمهور المعتزلة. وذكر عبد القاهر البغدادي من أصحاب الحديث في كتابه أن هذا مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه. والدليل على أن المذهب هذا الذي حكينا: أن أبا حنيفة رحمه الله قال: إن الخاص لا يقضي، أي: لا يترجح على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به كحديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله عليه السلام: «استنزهوا البول فإن عامة عذاب القبر منه» وهو عام. وكذا قوله عليه السلام: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» نسخ بقوله عليه السلام: «ما أخرجته الأرض ففيه العشر» وقد ذكر محمد في الزيادات: «وإذا أوصى بخاتمه لإنسان ثم أوصى بفصه لآخر في كلام مفصول فالحلقة للأول، والفص بينهما نصفان؛ لأنه اجتمع في الفص وصيتان: إحداهما: بإيجاب عام إذ الخاتم يتناوله بعمومه، والأخرى بإيجاب خاص. ثم أثبت المساواة بينهما في الحكم ولم يجعل الخاص أولى. وقال في الوصايا: «لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول، لكان الفص للموصى له بالفص، والحلقة للآخر؛ لأن الخاص إذا قرن بالعام صار بياناً، فظهر أن

في البيت بعد ما قتل عن قوله: ﴿ومن دخله كان آمنا﴾ بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الأطراف، وقوله عليه السلام: «الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم» (لأنهما ليسا بمخصوصين) تعليل لقوله: لا يجوز أي لأن هذين العامين ليسا بمخصوصين أولاً كما زعمتم حتى يخص ثانياً بالقياس وخبر الواحد لأن الناسي

مراده بالإيجاب التمام الحلقة دون الفص، ولما تأخر لم يصر بياناً وكان معارضاً.

وقال أبو يوسف: المفصول كالموصول؛ لأنّ الفص دخل تحت الوصية الثانية قصداً وفي الأولى تبعاً واعتبار القصد أحق، وقالوا في المضارب ورب المال إذا اختلفا في عموم الإذن وخصوصه: إنّ القول لمن يدعي العموم فيهما كان، ولولا المساواة بين الخاص والعام حكماً، وقيام المعارضة بينهما لما صير إلى الترجيح بمقتضى العقد إذ العقد عقد للاسترباح به، ومهما كان التصرف أعم كان أجلب للربح.

وقال عامة مشايخنا: إنّ العام الذي لم يثبت خصوصه، لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس، وزعموا أنّ المذهب عنده. ولهذا قلنا: لا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ بالقياس على الناسي، أو بخبر الواحد، وهو قوله عليه السلام: «المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى أو لم يسم»؛ لأنه عام لم يثبت خصوصه، إذ الناسي جعل ذاكراً حكماً لقيام الملة مقام الذكر تخفيفاً عليه، وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ بالقياس على ما لو جنى في الحرم فإنه يقتص فيه فكذا إذا التجأ الجاني إليه أو بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم» وكذا لا يجوز تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾، بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» حتى لا يتعين قراءة الفاتحة فرضاً

ليس بداخل في قوله تعالى: ﴿مما لم يذكر اسم الله﴾ أصلاً إذ هو في معنى الذاكر، فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الأمن إذ المراد بالأمن: أمن الذات والأطراف. كأنها ليست من الذات بل من المال، وكذا القاتل بعد الدخول فيه إذ معنى قوله: ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ من دخله بعدما صار مباح الدم بردة، أو زنا، أو قصاص، لا أنه باشر هذه الأمور بعد الدخول، فهو خارج عن مضمون الآية، لا أنه مخصوص منها، لا يقال إنّ ضمير دخله راجع إلى البيت، والمقصود بيان أمن

وهو قول مشايخ العراق: إنه يوجب الحكم لا على القطع وهو قول الشافعي؛ ومشايخ سمرقند، ورئيسهم الشيخ أبو منصور الماتريدي، ولهذا جوز الشافعي تخصيص العام بالقياس أو بخبر الواحد ابتداء كما في هذه المسائل التي بين.

وأما أصحاب الوقف وهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والأشعرية وأبي سعيد البردعي منا فقالوا: إن العام مجمل فيما أريد به لاختلاف أعداد الجمع إذ لفظ العام يطلق على الثلاثة والأربعة والخمسة وغير ذلك، مع أن كل واحد يخالف صاحبه، ألا ترى أنه يستقيم تأكيده بما يفسره نحو: جاءني القوم كلهم أجمعون، ولو كان العموم موجباً قطعاً هذا للفظ لم يستقم تأكيده؛ لأنه يكون عبثاً لإفادته فائدة حاصلة، ولهذا لا يصح تأكيد الخاص بمثله بأن يقال: جاءني زيد كله أو جميعه، وإنما يقال: جاءني زيد نفسه، لأنه يحتمل المجاز دون الكل، فعلم أن ما هو المراد منه غير معلوم فكان بمنزلة المجمل فيجب التوقف، وقد يذكر لفظ العام ويراد به الخاص قال الله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس﴾ والمراد به رجل واحد وهو نعيم بن مسعود، وقال تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر﴾ وقال: ﴿رب ارجعون﴾ فعند الإطلاق يحتمل العموم والخصوص فكان بمنزلة المشترك، وإلا لكان مجازاً في أحدهما وهو خلاف الأصل فيجب التوقف فيه حتى يظهر المراد.

وأما أصحاب الخصوص وهم الذين حملوا اللفظ على الثلاثة إذا كان جمعاً، وعلى الواحد إذا كان جنساً فقالوا: إن الأقل متيقن فجعل مراداً فيتوقف فيما وراءه.

وجه قول أصحاب العموم أن العموم معنى مقصود عند العقلاء كمعنى

الحرم- لأن مقول من حكمهما واحد بدليل قوله تعالى: ﴿أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً﴾ ثم إن المصنف رحمه الله لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص وأورد فيه ثلاثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل

الخصوص، فيجب أنْ يكون له صيغة مخصوصة يعرف المقصود بذلك اللفظ؛ لأنّ الالفاظ لا تقصر عن المعاني، فإنّ من أراد ان يعتق عبيده فإنما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله: عبيدي أحرار، وقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله عليه السلام، فإنّه عليه السلام حين دعا أبيّ بن كعب وهو في الصلاة فلم يجبه بين خطاءه فيما صنع بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ وهذا عام ولو كان موجبه الوقف لم يكن لاستدلاله عليه به معنى؛ وعن الصحابة رضي الله عنهم فإنّهم خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة مستدلين بقوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله» وهو عام، وهو استدل عليهم بقوله: ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾ فرجعوا إلى قوله وهو عام؛ وحين اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها، إذا كانت حاملاً فقال علي: تعتد بأبعد الأجلين مستدلاً بقوله تعالى: ﴿أربعة أشهر وعشراً﴾ وبقوله: ﴿أجلهن أن يضعن حملهن﴾ وقال ابن مسعود: من شاء باهلته ان قوله: ﴿أجلهن أن يضعن حملهن﴾ آخرهما نزولاً فصار ناسخاً له. واستدل بهذا العام على أنّ عدتها بوضع الحمل لا غير، وجعل الخاص الذي في سورة البقرة منسوخاً بهذا العام في حق الحامل.

وعن علي رضي الله عنه أنه حرّم الجمع بين الأختين وطأً بملك اليمين وقال: أحلتهما آية، وهو قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت أيمانهم﴾، وحرمتهما آية وهو قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ فوقعت المعارضة وترجح المحرم احتياطاً، ووافقه عثمان رضي الله عنه في هذا الاستدلال، إلا أنّه رجح الموجب للحل عند التعارض بأعتبار الأصل. إذ الأصل هو الحل بعد وجود سبب الحل، فاستدلا بالعموم بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهما أحد فحل محل الإجماع.

(س) يحتمل أن يكون الصحابة فهموا العموم منها بدلائل اقترنت بها دلت على العموم.

(ج) الحكم بالعموم ظهر ولم يظهر له سبب إلاّ عموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر. ولو لم تكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلائل، لما حل لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل، ولو نقلوا لظهرت ظهور النصوص ثم قال الشافعي: كل عام يحتمل إرادة الخصوص من المتكلم فيتمكن فيه شبهة ولا تعين مع الاحتمال. قلنا: إنّ المراد بمطلق الكلام: حقيقته وهو ما كانت الصيغة موضوعة له، وهذه الصيغة وضعت للعموم فكانت حقيقة له وما هو حقيقة الشيء يكون ثابتاً به قطعاً ما لم يقم الدليل على مجازه، وإرادة الخصوص لا تصلح دليلاً إذ هو أمر باطن لا نقف عليه فيكون ساقط العبرة في حق المخاطب، ويدار الحكم في حقه على اللفظ المطلق الخالي عن القرينة، فالموهوم لا يعارض المعلوم. والجواب عن الواقفية: أنّا ندعي أن موجب العموم قطعاً ولم ندع أنه محكم لاحتمال إرادة الخصوص فيصلح توكيده بما يقطع باب الاحتمال ليصير محكماً وهذا كالخاص، فإنّ قوله جاءني زيد غير محكم لاحتمال المجاز بأن يكون المراد به مجيء رسوله أو كتابه، فإذا قال: جاءني زيد نفسه صار محكماً وانتفى احتمال المجاز.

الفصل الثالث

في حكمه بعد الخصوص.

(فإن لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً، لكنه لا يسقط الاحتجاج به، عملاً بشبه الاستثناء والنسخ)، وذلك مثل قول الشافعيّ في موجب العام قبل الخصوص والدليل على أن المذهب هذا، إجماع السلف على الاحتجاج به، فإنّ أبا حنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط بنهيه عنه

وشبهه بمسألة فقهية فقال: (فإن لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعياً، لكنه لا يسقط الاحتجاج به) أي: إن لحق هذا العام الذي كان قطعياً مخصص معلوم المراد، أو مجهول المراد، فالمختار أنّه لا تبقى قطعيته، ولكن يجب العمل

السلام عن بيع وشرط، وعلى استحقاق الشفعة للجار الملاصق بقوله عليه
السلام: «الجار أحق بصقبه» وهما عامان مخصوصان ونستدل محمد على فساد بيع
العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام: عن بيع ما لم يقبض وهو عام مخصوص.
والدليل على أنه لم يبق قطعياً إجماعهم على جواز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس. ولعل المخصوص دون خبر الواحد. فالقياس لا يصلح معارضاً بخبر
الواحد عندنا، حتى أخذنا بخبر القهقهة وتركنا القياس به وصحت معارضته
بالقياس من حيث الظاهر، وأما التعارض حقيقة فلا لأنه تبين أنه لم يدخل تحت
العام فلا يكون بينهما تعارض إذ مقتضاه أن يوجب كل واحد خلاف الآخر،

به كما هو شأن سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص في
الاصطلاح: هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول، فإن لم
يكن كلاماً بأن كان عقلاً أو حساً، أو عادة، أو نحوه، لم يكن تخصيصاً
اصطلاحاً، ولا يصير ظنياً، وكذا إن لم يكن مستقلاً بل كان غاية، أو شرطاً، أو
استثناء، أو صفة، وسيجيء تفاصيلها، وكذا إن لم يكن موصولاً، بل كان
متراخياً لا يسمى تخصيصاً بل نسخاً على ما سيجيء، وهكذا قالوا. وعند
الشافعي رحمه الله. كل ذلك يسمى تخصيصاً لأنه عنده: هو قصر العام على
بعض المسميات مطلقاً. وكثيراً ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازاً عندنا
أيضاً. ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم
الربا﴾ فإن البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه، وقد خص الله منه الربا وهو
في اللغة: الفضل ولا يعلم أي فضل يراد به، لأن البيع لم يشرع إلا للفضل،
فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله: «الحنطة
بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب،
والفضة بالفضة، مثلاً بمثل، يداً بيد، والفضل ربا»، فهو حينئذ نظير الخصوص
المعلوم ولكن لم يعلم حاله ما سوى الأشياء الستة البتة. ولهذا قال عمر رضي الله
عنه: خرج النبي ﷺ عنا ولم يبين لنا أبواب الربا، أي بياناً شافياً فاحتاجوا إلى
التعليل والاستنباط. فقال أبو حنيفة: بالقدر والجنس، والشافعي رحمه الله

وهنا يظهر أنّ العام لا يوجب الحكم في الفرد المخصوص ولأنّ دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لأنه تبين أن فرد المخصوص لم يدخل تحت العموم كالاستثناء، وهذا لا يكون إلا مقترناً عند القاضي أبي زيد وكثير من الفقهاء، وإن جوز المتكلمون والشيخ أبو منصور الخصوص متراخياً، ويشبه الناسخ بصيغته؛ لأنه كلام مفيد بنفسه فلم يجز إلحاقه بأحدهما بعينه، حتى لا يلغوا أحد الشبهين بل نعتبر في كل باب بنظيره رعاية للشبهين فقلنا: إذا كان دليل الخصوص مجهولاً فاعتبار جانب حكمه وهو أنه بمنزلة الاستثناء يوجب جهالة الحكم فيما وراء الخصوص، لأنّ جهالة المستثنى توجب جهالة في المستثنى منه. واعتبار جانب صيغته يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام في جميع ما تناوله. لأنّ المجهول لا يصلح ناسخاً للمعلوم، لأنه لا يصلح معارضاً فكيف يصلح ناسخاً فلا يبطل واحد منهما بالشك أي: لا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولاً بالشك لأنه باعتبار أحد شبهيه سقط وباعتبار الآخر لا، ولا يخرج ما وراءه من أن يكون العام حجة فيه بالشك، لأنّ اعتبار أحد شبهيه يخرجه من أن يكون حجة

بالطعم والثمنية، ومالك رحمه الله بالاقتيات والادخار، فعمل كل بمقتضى تعليله في تحريم أشياء وتحليل أشياء، على ما يأتي في باب القياس إن شاء الله تعالى.
(عملاً بشبه الاستثناء والنسخ) تعليل للمذهب المختار وبيانه: أنّ دليل التخصيص وهو قوله تعالى: ﴿وحرّم الربا﴾ يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو: أن المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام، ويشبه الناسخ باعتبار صيغته، وهو أنّ صيغته مستقلة كالناسخ، فيجب علينا أن نراعي كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقديري كون الخصوص معلوماً ومجهولاً، لا أن نقتصر على الشبه الأول كما اقتصر عليه أهل المذهب الثاني، ولا أن نقتصر على الشبه الثاني كما اقتصر عليه أهل المذهب الثالث. فقلنا: إذا كان دليل الخصوص معلوماً فرعاية شبه الاستثناء تقتضي أن يبقى العام قطعياً على حاله لأنّ المستثنى إذا كان معلوماً كان المستثنى منه في الأفراد الباقية على حاله، ورعاية

فيه، وباعتبار الأخير لا فلم يخرج من كونه حجة بالشك ولم يبق قطعياً بالشك.
وكذلك إذا كان دليل الخصوص معلوماً فإنه باعتبار الصيغة قابل للتعليل فإنّ الأصل في النصوص التعليل عندنا وبالتعليل لا ندري ما يتعدى إليه حكم المخصوص مما يتناوله العام فصار قدر ما يتناوله العام مجهولاً على اعتبار صيغة النص، وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل؛ لأنه من حيث الحكم يشبه الاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا فصار قدر المستثنى، كأنه لم يتكلم به فكان عدماً والعدم لا يعلل؛ لأنّ التعليل لتعدية الحكم الثابت في الأصل إلى الفرع وما ليس بثابت كيف يتصوّر تعليله وهذا بخلاف الناسخ، فإنّ الناسخ وإن كان معلوماً لا يمكن تعليله؛ لأنّ عمله في رفع الحكم بطريق المعارضة فإنّ التعليل فيه يؤدي إلى إثبات التعارض بين النص والعلة، والعلة لا تكون معارضة للنص، وهذا التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو أنه غير داخل تحت العام فلم يصر التعليل معارضاً للنص.

(س) دليل الخصوص يشبه الاستثناء والناسخ وكل واحد منهما لا يعلل، فينبغي أنّ لا يعلل دليل الخصوص.

شبه الناسخ تقتضي ان لا يصح الاحتجاج بالعام أصلاً لأنّ الناسخ مستقل، وكل مستقل يقبل التعليل وإن لم يقبل النسخ بنفسه التعليل لئلا يلزم معارضة التعليل النص وإذا قبل التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل وكم بقي، فيصير مجهولاً وجهالته تؤثر في جهالة العام، فرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين وقلنا: لا يبقى قطعياً ولكن يصح التمسك به، وإذا كان دليل الخصوص مجهولاً فينعكس المعلوم بمعنى أنّ رعاية شبه الاستثناء تقتضي أنّ لا يصح التمسك بالعام أصلاً لأنّ جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئاً، ورعاية شبه الناسخ تقتضي أن يبقى العام قطعياً لأنّ الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا أيضاً بين بين وقلنا لا يبقى قطعياً ولكن

(ح) الاستثناء إنما لا يعلل، لأنه غير مستقل بنفسه وهو مستقل، والنسخ إنما لا يعلل لئلا تعارض العلة النص وهنا لا تعارض. فباعتبار الصيغة يخرج العام من أن يكون حجة فيما وراء المخصوص، وباعتبار الحكم لا، فلم يخرج عن كونه دليلاً بالشك ولم يبق قطعاً بالشك وكان دون خبر الواحد، وقد يجوز ترك العموم الذي ثبت خصوصه بالقياس، ولم يجز ترك موجب خبر الواحد بالقياس، لأن خبر الواحد يقين بأصله، وإنما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي أو كذبه وثبوت الحكم بهذا العام فيما وراء المخصوص مع شك واحتمال في أصله، فصح أن يعارضه القياس. (فصار كما إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه)، أي. صار دليل الخصوص نظير هذه المسألة، وهو أنه إذا باع من رجل عبدين بألف وشرط الخيار في أحدهما دون الآخر للبائع أو للمشتري، فإن لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى، لم يجز البيع في واحد منهما لجهالة الثمن، وإن كان ثمن كل واحد منهما مسمى، فإن لم يعين المشروط فيه الخيار لم يجز أيضاً لجهالة المبيع. وإن عين جاز البيع في الآخر ولزم بالثمن المسمى له، لأن الخيار لا يمنع الدخول في الإيجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في النسخ نظير دليل النسخ، وفي الحكم نظير الاستثناء، فعدم العقد في

يصح التمسك به (فصار كما إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمى ثمنه) تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسألة فقهية؛ أي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسألة الفقهية، وهي أن يعين الخيار في أحد العبدين المبيعين ويسمي ثمنه على حدة؛ وذلك لأن هذه المسألة على أربعة أوجه: أحدها: أن يعين محل الخيار ويسمي ثمنه. والثاني: أن لا يعين ولا يسمي. والثالث: أن يعين ولا يسمي. والرابع: أن يسمي ولا يعين. فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم؛ فمن حيث إنه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلاً فيكون كالنسخ، ومن حيث إنه غير داخل في الحكم يكون رده بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون

المشروط له الخيار باعتبار الحكم. فإذا كان مجهولاً كان العقد في الآخر ابتداء في المجهول، وإذا كان معلوماً ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى، كان العقد في الآخر ابتداء بالحصة، فلا ينعقد صحيحاً، وباعتبار السبب كان متناولاً لهما بصفة الصحة. فإذا كان الذي لا خيار فيه معلوماً وثمنه مسمى، لزم العقد فيه، كما لو جمع بين حرّ وعبد وباعهما وسمى لكل واحد ثمناً عندهما ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطاً فاسداً في الآخر، بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فيما إذا باع حراً وعبداً أو شاة ذكية وميتة وسمى ثمن كل واحد منهما، أنه يعتبره شرطاً فاسداً في الأخرى ويفسد به البيع؛ لأن اشتراط قبول العقد في الحر فاسد وقد جعله مشروطاً في قبول العقد في القن حين جمع بينهما في الإيجاب والبيع يفسد بالشرط الفاسد، فأما اشتراط قبول العقد في الذي فيه الخيار ليس بشرط فاسد؛ لأن البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحاً من حيث السبب، فكون العقد في الآخر لازماً

كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الأربع لأن كلاً من العبدين بالتصريح في الإيجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعاً بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الأربع بجعل ما ليس بمبيع شرطاً لقبول البيع، فرعاية الشبهين قلنا أن علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ، ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول البيع كما اعتبر إذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لأن الحر لم يكن محلاً للبيع، واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد، وفي مسألتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون فيه مخالفاً لمقتضى العقد، وإن جهل أحدهما أو كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء، ففي صورة جهل كليهما يصير كأنه قال بعت هذين العبدين بألف إلا أحدهما بحصة ذلك وذلك باطل، وفي صورة جهل المبيع فحسب كأنه قال بعت هذين العبدين بألف إلا أحدهما بخمسمائة، وفي صورة جهل الثمن فحسب كأنه قال بعتهما بألف إلا هذا بحصته من الألف، ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لأن الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في العبدين وهو

(وقيل: إنّه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول؛ لأن كل واحد منها لبيان أنّه لم يدخل، فصار كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد).

اعلم أنّ مذهب الكرخي: أنّ العام إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى حجة، بل يجب التوقف فيه إلى البيان؛ لأنّ دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء؛ إذ التخصيص بيان عدم إرادة بعض ما يتناوله اللفظ كالاستثناء، فإذا كان دليل الخصوص مجهولاً أوجب جهالة فيما بقي كالاستثناء بعض مجهول، وإذا كان معلوماً يكون ظاهراً لأنّه نص قائم بنفسه قابل للتعليل، وبالتعليل لا يدري أنّ حكم الخصوص إلى أي مقدار يتعدى فبقي ما وراءه مجهولاً أيضاً فصار دليل الخصوص عنده كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد، أو إلى ميتة وذكية وخل وخمر، فإنّه لم يجز البيع أصلاً، لأن الحر أو الميتة أو الخمر لم يدخل تحت العقد أصلاً فيكون بائعاً لما هو محل له بحصته ابتداء، والبيع بالحصة لا ينعقد صحيحاً ابتداء، كما لو قال: بعت منك هذين العبدين بألف، إلا هذا بحصته من الألف، فعلى قوله: يبطل الاستدلال بأكثر العمومات لدخول الخصوص في

خلاف ما قصده القائل (وقيل إنه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لأن كل واحد منها لبيان أنه لم يدخل) هذا هو المذهب الثاني وإليه ذهب الكرخي وعيسى بن أبان، وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلاً للتمسك أصلاً سواء كان المخصوص معلوماً كما إذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة، أو مجهولاً كما إذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم، وشبهوه بالاستثناء فقط لأنهم لم يراعوا جانب الصيغة، بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول، وإنّما شبهوه بالاستثناء المجهول لأنّه إذا كان دليل الخصوص مجهولاً فظاهر أنّه كالمجهول، وإن كان معلوماً فبالتعليل يصير مجهولاً، وإن كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل (فصار كالبيع المضاف إلى حر وعبد بثمن واحد) تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فإنّه إذا باع العبد والحر بثمن واحد بأن يقول: بعتهما بالألف، فالحر لا يدخل في البيع

أكثر العمومات وهذا خلاف مذهب السلف فإنهم احتجوا بالعمومات المخصوصة.

وقيل: إن كان المخصوص مجهولاً فكذلك الجواب، وإن كان المخصوص معلوماً بقي العام فيما وراء المخصوص موجباً للعلم قطعاً؛ لأن دليل الخصوص كالاستثناء، فإذا كان مجهولاً كان ما وراءه مجهولاً، وإذا كان معلوماً كان ما وراءه معلوماً، لأن الاستثناء لا يحتمل التعليل كما مر، فعلى قوله: لا يصح الاستدلال بآية السرقة؛ لأن ما دون ثمن المجن مخصوص من آية السرقة بقوله عليه السلام: «لا يقطع السارق إلا في ثمن المجن» وهو مجهول للاختلاف في مقداره، فقيل: ربع دينار، وقيل: ثلاثة دراهم، وقيل: عشرة دراهم، وبعموم آية البيع، لأنه خص منه الربا وهو مجهول للاختلاف في علته، وقد قال بعض الصحابة: «خرج النبي عليه السلام من بيننا ولم يبين لنا أبواب الربا»، وبآي الحدود لأنه خص منها حالة الشبهة بقوله عليه السلام: «ادرؤوا الحدود بالشبهات» وهي مجهولة مختلف فيها. ألا ترى أن أبا حنيفة رحمه الله جعل نكاح المحارم شبهة في درء الحد، وغيره لا، وجعل غيره اختلاف الشهود في لون البقر شبهة وهو لم يعتبره وأنه كثير نظير (وقيل: إنه يبقى كما كان) اعتباراً بالناسخ؛ لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء، فصار كما لو باع

فيكون استثناء وبيعاً للعبد بالحصة من الألف ابتداء، فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل بجهالة الثمن، بخلاف ما إذا فصل الثمن بأن يقول: بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة، فإنه يجوز عندهما خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله لجعل قبول ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع. (وقيل: إنه يبقى كما كان اعتباراً بالناسخ لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه، بخلاف الاستثناء) هذا هو المذهب الثالث، فهؤلاء قد أفرطوا في حق العام بإبقائه قطعياً كما كان وشبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة، ولم ينظروا إلى رعاية جانب الاستثناء قط، فإن كان دليل الخصوص معلوماً فظاهر أن الناسخ المعلوم لا يؤثر في تغيير ما بقي من الأفراد

عبدين وهلك أحدهما قبل التسليم).

اعلم أنّ الدليل الخصوص لما كان مستقلاً بنفسه، حتى لو كان متراخياً، كان ناسخاً، فإذا كان معلوماً يبقى العام فيما وراءه موجباً قطعاً كما في النسخ، وإذا كان مجهولاً سقط دليل الخصوص؛ لأنّ المجهول لا يصلح معارضاً للمعلوم فبقي العام على ما كان في جميع ما يتناوله بخلاف الاستثناء فإنّه بمنزلة الوصف للأوّل لأنّه لا يفيد شيئاً بدونه، فأوجبت الجهالة في الاستثناء، والجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فسقط العمل به، وهذا لمّا كان مستقلاً بنفسه معارضاً للأوّل، اقتصرت الجهالة على دليل الخصوص، فبقي العام كما كان.

ونظيره في الفروع: إذا باع عبدين، فهلك أحدهما قبل القبض أو استحق أو وجد مدبراً أو مكاتباً فإنّ العقد يبقى صحيحاً في الآخر؛ لأنّهما دخلا تحت العقد، ثم خرج أحدهما لتعذر التسليم بهلاكه، أو لصيانة حق المستحق، أو لحقهما فيبقى العقد في الآخر صحيحاً بحصته وأعتبر في حق الانعقاد جملة الثمن وجملة الثمن معلومة؛ لأنّ البيع صحيح لقيام المحلية فيهما.

الغير المنسوخة، وإنْ كان مجهولاً فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا يؤثر جهالته في تغيير ما قبله، (فصار كما إذا باع عبدين وأهلك أحدهما قبل التسليم) تشبيه لدليل هذا المذهب بمسئلة فقهية مذكورة فإنّه إذا باع عبدين بثمن واحد بأنْ قال: بعتهما بألف، ومات أحد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر بحصة من الألف لأنّه بيع بالحصة بقاءً، فكأنّه نسخ البيع في العبد الميت بعد انعقاده وهو جائز، وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره، ولم يذكره المصنف وهو: أنّ دليل الخصوص إنْ كان مجهولاً يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي، وإن كان معلوماً فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل، فيبقى العام قطعياً على ما كان قبله.

ولما فرغ المصنف عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر المطلق فقال:

الفصل الرابع

في ألفاظ العموم

(والعموم إما أن يكون بالصيغة والمعنى، أو بالمعنى لا غير، كرجال وقوم).

اعلم أن ألفاظ العموم قسمان: قسم بصيغته ومعناه، كرجال ونساء ومسلمين، لأنّ الواضع وضع هذه الصيغة للجمع، فإنك تقول: رجل ورجلان ورجال، وهو عام بمعناه؛ لأنه شامل لكل ما يتناوله عند الإطلاق، ولهذا يمكن نعته بأيّ عدد شئت فتقول: رجال ثلاثة وأربعة وخمسة وغير ذلك، إلا أنّ الثلاثة أدنى ما ينطلق عليه هذا اللفظ، فكان أولى، حتى لو قال: إن اشتريت عبيداً أو إن تزوجت نساء أنه يقع على الثلاثة، ولو أقر بدراهم فهي ثلاثة إلاّ أن يبين أكثر منها، لأنّ اللفظ يحتمله.

وقيل الجمع المنكر ليس بعام. وقلت: هذه الكلمة عامة لكل قسم يتناوله أي: لفظ عبيد أو نساء عام يتناول كل قسم من أقسامه نحو الثلاثة والأربعة وغير ذلك فيقع على الأربعة كما يقع على الثلاثة، وكذا لفظ نساء على هذا، غير أنه عند الإطلاق يقع على الثلاثة عندنا خلافاً للجبائي، فإنه يحمل على الاستغراق؛ لأنه المتيقن في المتناول وفيما وراءه احتمال إلاّ إذا دخل الألف واللام صار مجازاً عن الجنس: لأن اللام لتعريف المعهود في الأصل، تقول: رأيت رجلاً ثم كلمت الرجل، أي ذلك الرجل بعينه ولم يوجد جمع في أقسام الجموع

(والعموم إمّا أنْ يكون بالصيغة والمعنى، أو بالمعنى لا غير كرجال وقوم) يعني أنّ العام على نوعين: أحدهما أن تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاماً دالاً على الشمول بأن تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعباً في الفهم منه، والآخر أنْ لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولاً بالاستيعاب ولا يتصوّر عكسه لأنّ إخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول، إلاّ بالتخصيص وذلك شيء آخر، فالأول مثاله: رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة، والمعرفة، والقلة، والكثرة، لكن في القلة من الثلاثة إلى العشرة وفي الكثرة قيل:

أولى من غيره معهود ينصرف إليه ليكون تعريفاً لذلك، فجعل للجنس ليكون تعريفاً له، إذ الجنس معلوم وفيه معنى الجمع أيضاً؛ لأن كل جنس يتضمن الجميع حقيقة أو تقديراً، فكان فيه اعتبار المعنيين، ولم يبق على حقيقته بعد الجمع إلا في حرف التعريف عن مقتضاه فكان الجنس أحق، ألا ترى أن قوله تعالى ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ لا يختص بالجميع وإليه مال القاضي أبو زيد وأبو علي النحوي وأبو هاشم. وعلى هذا قلنا فيمن قال: إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد، إنه يحنث بالواحد لتعذر معنى الجمع وصيرورته للجنس بهذا الاعتبار. واسم الجنس يقع على الواحد حقيقة لأنه يراد به نفس الماهية وهو يوجد في ضمن الآحاد. ولا تسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة، ألا ترى أن اسم الرجل والمرأة كان جنساً، وحين لم يخلق غير آدم وحواء كان هذا الاسم حقيقة لكل واحد منهما ولا تتغير تلك الحقيقة بالكثرة، فصار الواحد في الجنس كالثلاثة في الجمع، حتى ينصرف اللفظ إليه عند الإطلاق، إلا أن يريد الجميع فحينئذ لا يحنث قط ويدين ديانة لأنه نوى حقيقة كلامه، وصار كمن حلف لا يشرب الماء أنه يقع على الأقل وهو المنصرف على احتمال الكل. وأما الطائفة فصفة دون صيغة، مثال قوم ورهط وطائفة وجماعة، فصيغة رهط وقوم كزيد وعمرو من حيث المفرد، ومعناها الجمع. ولما كان فرداً صيغة، جمعاً معنى كان اسماً للثلاثة فصاعداً بوجه المعنى، إذ الاعتبار للمعنى لا للصيغة والمبنى، إلا أن الطائفة يتناول الواحد فصاعداً كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم في قوله تعالى: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ أنه الواحد، وقال في قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ أنها الواحد فصاعداً لأنها نعت فرد صار جنساً بعلامة الجماعة وهي الهاء اعتباراً للمبالغة.

من الثلاثة، ونحو من العشرة إلى ما لا يتناهى، لكن هذا مختار فخر الإسلام لأنه لا يشترط الاستغراق في معنى العموم، بل يكتفي بانتظام جمع من المسميات، وأما عند من يشترط الاستغراق فالاستغراق فيه يكون بجميع المنكر وإلحاقه بين

(س) لماذا لم يجعل نحو رهط وقوم جمعاً اعتباراً للفظ والمعنى كما هو الأصل في المتعارضين؟

(ج) لأنه لا تعارض بين اللفظ والمعنى حتى يجمع ويجعل للجنس، إذ هذا اللفظ مفرد وضع بإزاء الجماعة، وفي الطائفة اجتمعت علامتان في لفظها إذ الطائفة نعت مفرد والتاء علامة الجمع فجمعت بينهما وجعلناها للجنس، وقوله: ﴿ليتفقهوا﴾ الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة، ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم بما حصلوا في أيام غيبتهم من العلوم، ويجوز أن يرجع الضمير للطائفة النافرة إلى المدينة للتفقه، ولقائل أن يقول: فاجعل ضميره جمعاً بهذا الاعتبار. (ومن وما يحتملان العموم والخصوص، والأصل فيهما العموم، ومن في ذوات من يعقل، كما في ذوات ما لا يعقل)

خاص والعام على ما ذكر في التوضيح، والآخر مثاله قوم، ورهط فإن القوم صيغته صيغة مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع يقال: قومان وأقوام، لكن معناه معنى العام لأنه يطلق على الثلاثة بل العشرة كما أن رهطاً يطلق إلى التسعة ولكن يشترط في إطلاق لفظ القوم أن تكون الآحاد مجتمعة، ولذا يصح الاستثناء لو قلت: جاءني القوم إلا زيداً باعتبار أن مجيء المجموع لا يكون إلا باعتبار مجيء كل واحد، بخلاف ما إذا قيل: يطيق رفع هذا الحجر القوم إلا زيداً لأن الحكم هنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع، ولهذا يصح: جاء العشرة إلا واحداً، ولا يصح: العشرة زوج إلا واحداً. (ومن وما يحتملان العموم والخصوص وأصلهما العموم) يعني أنهما في أصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام، أو الشرط، أو الخبر، وربما قيل: إن الخصوص يكون في الأخبار فمنتقض لا يطرد. (ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل) أي: الأصل في من أن يكون لذوات من يعقل

اعلم أنَّ مَنْ يحتمل العموم والخصوص، والأصل فيه العموم، لكثرة الاستعمال فيه، قال النبي عليه السلام: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»، وقد قال الله تعالى: ﴿ألا يعلم مَنْ خلق﴾، ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ وإذا قيل من في الدار استقام الجواب بالواحد فتقول: زيد، وبالجماعة فتقول: فلان وفلان وفلان، فدل أنه يحتمل العموم والخصوص وهو يتناول النساء أيضاً بقوله تعالى: ﴿ومن يقنت منكنّ﴾ والاستدلال بقوله تعالى: ﴿ومنهم من يستمعون إليك. ومنهم من ينظر إليك﴾ على أنه يحتمل العموم والخصوص مشكل، لجواز أنْ يرجع أحدهما إلى اللفظ، والآخر إلى المعنى، يؤيده أنه ذكر في الكشاف: ومنهم ناس يستمعون إليك إذا قرأت القرآن، وعلمت الشرائع، ولكنهم لا يعون ولا يقبلون، وناس ينظرون إليك ويعاينون أدلة الصدق وأعلام النبوة، ولكنهم لا يصدّقون، وكذلك ما يحتمل العموم والخصوص، والأصل فيه العموم قال الله تعالى: ﴿له ما في السموات وما في الأرض﴾ إلا أنَّ مَنْ عامٌ فيمن يعقل، وما فيما لا يعقل، حتى إذا قلت: من في الدار استقام الجواب بمن يعقل، ولا يستقيم الجواب بالثوب والشاة، وإذا قلت: ما في الدار لم يستقم الجواب بمن يعقل، ولكن بما لا يعقل (فإذا قال: من شاء من عبيدي العتق فهو حر، فشاؤوا عتقوا)، لأنَّ مَنْ يقتضي العموم، وهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لآخر: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه، فشاء عتقهم عتقوا لأنَّ مَنْ عامّ، ومن للتمييز عبيده من غيرهم فكان للبيان كقوله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ وقال أبو حنيفة رحمه الله: له أن يعتقهم إلا واحداً منهم، لأنَّ المولى لما جمع بين كلمة التعميم والتبعيض، تناول الأمر بعضاً عاماً، فإذا أمر من لكل واحد كان عملاً بوجهيها، ولا يلزم من قوله: مَنْ شاء من عبيدي عتقه، فهو

كقوله عليه السلام «من قتل قتيلاً فله سلبه» وقد يستعمل في غير من يعقل مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿فمنهم من يمشي على بطنه﴾ والأصل في ما أنْ يكون في ذوات ما لا يعقل بيانه: ما في الدار، والجواب: درهم، أو دينار، لا زيد أو عمرو، وقد يستعمل في غيرها كما سيأتي (وإذا قال: من شاء من عبيدي العتق

حر؛ لأنه يتناول البعض أيضاً، لكنه وصف بصفة عامة وهي المشيئة فسقط بها الخصوص، (ومن قال لأمته: إن كان ما في بطنك غلاماً، فأنت حرة، فولدت غلاماً وجارية لم تعتق)؛ لأن الشرط أن يكون جميع ما في بطنها غلاماً ولم يوجد.
ولو قال: لامرأته طلقي نفسك من الثلاث ما شئت فعندهما: تطلق نفسها ثلاثاً، وعنده واحدة أو ثنتين لما مر في قوله: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه فجعلا من لتمييز هذا العدد من الأعداد.

(وما يجيء بمعنى من مجازاً) قال الله تعالى: ﴿والسماء وما بناها﴾ قال

فهو حر فشاؤوا عتقوا) تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لأن معناه كل من شاء العتق من بين عبيدي فهو حر، وكلمة من في نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشيئة، ومن يجعل البيان فإن شاء الكل لا بد أن يعتق جميعاً عملاً بعموم كلمة من، بخلاف ما إذا قال: من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه بإسناد المشيئة إلى المخاطب، فإن له حينئذ أن يعتقهم إلا واحداً عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما إلا إذا بقي واحد منهم غير معتق، وكذا المشيئة صفة خاصة للمخاطب. وقيل: كلمة من للتبعيض في كل من المثالين، لكن في المثال الأول كل من العبد الثاني بعض مع قطع النظر عن غيره فيعتق الكل، وفي المثال الثاني الثاني واحد يتعلق مشيئته بالكل دفعة، فلا يستقيم إلا بتخصيص البعض، ولكن يرد عليه أنه إن شاء الكل على الترتيب؛ فحينئذ يصدق على كل واحد أنه شاء عتقه حال كونه بعضاً من العبد فتأمل فيه (ومن قال لأمته: إن كان ما في بطنك غلاماً فأنت حرة، فولدت غلاماً وجارية، لم تعتق) تفريع لكون كلمة ما عامة لأن المعنى حينئذ إن كان جميع ما في بطنك غلاماً وأنت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاماً وبعضه جارية، فلم يوجد الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي أن يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلاة عملاً بقوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ لأنا نقول بناء الأمر على التيسر ينافي ذلك (وما يجيء بمعنى من مجازاً) كقوله تعالى: ﴿والسماء وما بناها﴾ ولم يتعرض مثل ذلك في من على ما

الحسن ومجاهد: ومَن بناها، وهو الله تعالى وكذا ومن طحاها ومن سواها. (وما تدخل في صفات مَنْ يعقل) تقول: ما زيد؟ وجوابه: عالم أو عاقل، ونظيرها: الذي فإنه مبهمة مستعملة فيما يعقل وما لا يعقل، وفيها معنى العموم، حتى إذا قال: إنْ كان الذي في بطنك غلاماً، كان كقوله: إن كان ما في بطنك غلاماً. (وكل للإحاطة على سبيل الإفراد)، قال الله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ والموت يعم النفوس كلها، ومعنى الإفراد أن يعتبر كل مسمى بانفراده كأن ليس معه غيره، حتى إذا قال: كل امرأة لي تدخل الدار فهي طالق، وله أربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا ينتظر لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات؛ لأن كلمة كل لما أوجبت عموم الانفراد صار كأنه قال لكل واحدة: إن دخلت هذه الدار فأنت طالق فمعنى العموم في أن يتعلق طلاق كل واحدة بدخولها حتى لا يقتصر على الواحدة ومعنى الانفراد في أن لا يتوقف وقوع الطلاق على كل واحدة بدخول الباقيات بخلاف ما لو قال لهن: إن دخلتن هذه الدار، فدخلت واحدة منهن الدار فإنها لا تطلق لأن العموم الثابت بقوله: إن دخلتن عموم شمول فأوجب تعلق طلاقهن بدخولهن جميعاً، فلا يقع بدخول واحدة منهن شيء؛ لأنه بعض الشرط، وبوجود بعض الشرط لا ينزل شيء من الجزاء وهي تحتمل الخصوص مثل مَنْ إلا أنها عند العموم تخالف مَنْ فإنَّ كلمة كلّ تقتضي الإحاطة على سبيل الإفراد وكلمة مَنْ لا تقتضي الإفراد، وسيتضح ذلك في مسائل السير إنْ شاء الله

ذكرت لغته، (ويدخل في صفات من يعقل أيضاً) تقول: ما زيد؟ فجوابه: الكريم، وقال الله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ أي: الطيبات لكم. (وكل للإحاطة على سبيل الأفراد) أي: جعل كل فرد كأن ليس معه غيره، فهذا يسمى عموم الأفراد، (وهي تصحب الأسماء فتعمها) أي: تدخل على الأسماء فتعمها دون الأفعال؛ لأنها لازمة الإضافة والمضاف إليه لا يكون إلا أسماء، فإنْ قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على

(فإن دخلت على المنكّر أوجبت عموم إفراده، وإن دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه، حتى فرقوا بين قولهم: كل رمان مأكول، وكل الرمان مأكول، بالصدق والكذب) أي: بصدق الأول وكذب الثاني إذ القشر غير مأكول، ولهذا قلنا في الجامع: لو قال أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث، ولو قال: كل التطليقة يقع واحدة. (فإذا وصلت بما، أوجبت عموم الأفعال). قال الله تعالى. ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾ (ويثبت عموم الأسماء فيه ضمناً كعموم الأفعال في كل). حتى إذا قال. كل امرأة أتزوجها فهي طالق، تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم، ولو تزوج امرأة مرتين لم تطلق في المرة الثانية؛ لأنه توجب العموم قصداً فيما وصلت به وهو الاسم دون الفعل، وإذا قال: كلما تزوجت امرأة فهي طالق، فتزوج امرأة مراراً تطلق في كل مرة لأنها تقتضي قصداً لدخولها عليه.

امرأة واحدة مرتين. ولما كانت كلمة كل لعموم مدخولها (فإن دخلت على المنكر أوجبت عموم أفراده) لأنه مدلولها لغة، (وإن دخلت على المعرّف أوجبت عموم أجزائه) لأنه مدلولها عرفاً، ولهذا لو قال: أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث وإن قال: كل التطليقة يقع واحدة (حتى فرقوا بين قولهم: كل رمان مأكول، وكل الرمان مأكول بالصدق والكذب) أي: بصدق الأول، وكذب الثاني، لأن معنى الأول: كل فرد من الرمان مما يصلح أن يؤكل وهو صادق ومعنى الثاني: كل أجزاء الرمان مما يؤكل، وهو كذب، لأن القشر لا يؤكل قط. (وإذا وصلت بما أوجبت عموم الأفعال) بأن يقول: كلما تزوجت امرأة فهي طالق معناه. كل وقت أتزوج امرأة فهي طالق، فهو قصداً يقع على عموم التزوجات. (ويثبت عموم الأسماء فيه ضمناً) لأن عموم التزوج لا يكون إلا بعموم النساء، فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مراراً، أو تزوج امرأة بعد امرأة. (كعموم الأفعال في كل) أي: كما أن عموم الأفعال يثبت في لفظ كل ضمناً لعموم الأسماء، بعكس كلمة كلما. (وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد) كما

(وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى
مخالفة لكلمة: كلّ ومَن. وذلك لأنّ كلمة كل للإحاطة على سبيل الإفراد وكلمة
مَن توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد، وكلمة الجميع
تتعرض لصفة الاجتماع، فصارت مخالفة لهما، إذا قال: جميع من دخل هذا
الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً أن لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً
بالشركة ويصير النفل واحداً لأوّل جماعة تدخل وفي كلمة كل يجب للكل رجل
منهم النفل)، أي: إذا قال كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل
عشرة معاً وجب لكل رجل منهم النفل تاماً لأنه يوجب الإحاطة على سبيل
الإفراد فاعتبر كل واحد من الداخلين منفرداً كأنّ ليس معه غيره وهو أول في
حق من تخلف من الناس ولم يدخل (وفي كلمة مَنْ يبطل النفل) أي إذا قال:

كان في لفظ كل، فيعتبر جميع ما صدق عليه ما بعده مجتمعة معاً. (حتى إذا
قال: جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً أنّ
لهم نفلاً واحداً بينهم جميعاً). والنفل: هو ما يعطيه الإمام زائداً على سهم
الغنيمة، فإن دخل عشرة معاً في صورة الجميع يكون النفل مشتركاً بين ذلك
النفل الموعود عملاً بحقيقته، وإن دخلوا فرادى يستحق النفل الأول خاصة
عملاً بمجازه وهو أن يجعل بمعنى كل، واعترض عليه بأنه يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز حينئذ. والجواب: أنه لا يستعمل بمعنى كل بعينه؛ لأنه لو كان
كذلك كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معاً، بل هو مجاز عن السابق في
الدخول واحداً كان أو جماعة، فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للأول الواحد
عملاً بعموم المجاز. والأولى أن يقال: إنّ الغرض من هذا الكلام هو إظهار
الشجاعة والجلادة، فإذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق
الواحد له بالطريق الأولى بدلالة النص لأنه فيه إظهار كمال الشجاعة. (وفي
كلمة كل يجب لكل منهم النفل) يعني: إذا قال: كل من دخل هذا الحصن أولاً

من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً بطل النفل لأنّ الأول اسم لفرد سابق، فلما قرنه بمَنْ، سقط عمومه وتعين احتمال الخصوص عملاً للمحتمل على المحكم، فلم يجب النفل إلاّ لواحد متقدم، ولم يوجد، ولو دخل العشرةُ فرادى كان النفل للأوّل خاصة في الفصول الثلاثة لأنه الأول من كل وجه وكلمة مَنْ مبهمة في ذوات من يعقل أي: يذكر مرة للعموم، ومرة للخصوص، فكانت محتملة للخصوص، فينظر إلى القرينة ويعمل بها، وكلمة كُلّ يحتمل الخصوص، وكلمة الجميع يحتمل أن يستعار لمعنى الكل، لأنّ كل واحد منهما للجمع، ولكن بصفة غير صفة صاحبه على ما بيننا، فلما اشتركا في صفة الجمع استقامت الاستعارة وقد قامت دلالة الخصوص وهو ذكر الأوّل لأنه لما كان اسماً لفرد سابق كان محكماً في الخصوص فيخص كلٌّ واحد منهما بجواز ذكر العام وإرادة الخاص.

(والنكرة في موضع النفي تعم) سواء دخل النفي على الفعل الواقع على

فله من النفل كذا فدخل عشرة معاً، يجب لكل واحد منهم نفل تام؛ لأنّ كلمة كل للإحاطة على سبيل الأفراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كأنْ ليس معه غيره، وهو أول بالنسبة إلى من تخلف من الناس ولم يدخل، ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للأول خاصة لأنه الأول من كل وجه، وكلمة كل يحتمل الخصوص (وفي كلمة من بطل النفل) أي: إذا قال: من دخل هذا الحصن أوّلاً فله من النفل كذا، فدخل عشرة معاً، لا يستحق أحد منهم؛ لأنّ الأول اسم لفرد سابق دخل أوّلاً ولم يوجد، بل وجد الداخلون لاأولون، وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ أوّلاً، بخلاف كلمة: كل والجميع، فإنه يتغير بهما قوله أوّلاً، ولو دخل عشرة فرادى يستحق الأول النفل خاصة دون الباقين.

ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعاً، ذكر ما يكون عمومه عارضاً بدليل خارجي فقال: (والنكرة في موضع النفي تعم) وذلك لأنها في

النكرة نحو: ما رأيت رجلاً، أو على الاسم المنكر نحو: لا رجل في الدار، وعمومه ضروري لا باعتبار صيغة الاسم لأنك إذا قلت: ما رأيت رجلاً فقد أخبرت عن انتفاء رؤية رجل واحد منكر، ومن ضرورة انتفاء رؤية رجل واحد غير عين انتفاء رؤية جميع الرجال إذ لو رأى رجلاً واحداً يكون كاذباً في خبره بخلاف الإثبات فإنه ليس من ضرورة إثبات رؤية رجل واحد إثبات رؤية غيره، يحققه أن من قال: أكلت اليوم شيئاً، فمن أراد تكذيبه يقول: ما أكلت اليوم شيئاً وهذا يقتضي كونه مناقضاً له، ولو لم يكن للعموم ما كان مناقضاً له لأن السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي. ولأن اليهود لما قالوا: ما أنزل الله على بشر من شيء، قال الله تعالى: ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ وإنما ورد هذا نقضاً لقولهم؛ ولو لم يكن الأول للعموم ما كان الثاني تكذيباً له. ولأنه لو لم يكن للعموم لما كان لا إله إلا الله نفياً لجميع الآلهة سوى الله تعالى. (وفي الإثبات تخص لكنها مطلقة وعند الشافعي تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في

أصل وضعها لماهية أو لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين، فإذا دخل عليها النفي تعم إذ نفي الماهية أو الفرد الغير المعين لا يكون إلا كذلك، وإن تضمن معنى من الاستغراقية كان نصاً فيه، كما في: لا رجل في الدار وقوله: لا إله إلا الله، وإلا لكان ظاهراً فيه ومحتملاً للخصوص، والدليل على عمومها: الإجماع، والاستعمال، وقوله تعالى: ﴿إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ فلو لم يكن قوله: ﴿على بشر﴾ وقوله: ﴿من شيء﴾ مفيداً للسلب الكلي، لما كان قوله: ﴿قل من أنزل الكتاب﴾ رداً له على سبيل الإيجاب الجزئي لأن السلب الجزئي لا يناقض الإيجاب الجزئي، (وفي الإثبات تخص لكنها مطلقة)، أي إذا لم تكن تحت النفي، بل كانت في الإثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين، لكنها مطلقة بحسب الأوصاف، كما إذا قلت: أعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لأوصاف كثيرة بأن تكون سوداء، أو بيضاء، أو غير ذلك، وإذا قلت: جاءني

الظهار).

اعلم أنّ النكرة في موضع الإثبات تخص عندنا ولا تعم لكنّها مطلقة، والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات فيتناول واحداً غير عين. وقال الشافعي: يفيد العموم، حتى قال في قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ إنها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة، والبيضاء والسوداء، والكافرة والمؤمنة، والصحيحة والزمنة، حتى يخرج عن العهدة بتحرير كل واحدة، ولو لم تكن عامة لما خرج عن العهدة وقد خصت منها الزمنة إجماعاً، فيخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل. ولنا: أنّها مطلقة لا عامة، لأنّها فرد تتناول واحداً على احتمال وصف دون وصف، ولهذا لا يجب عليه إلّا تحرير رقبة واحدة، ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة، والمطلق يحتمل التقييد والتقييد يمنع العمل بالمطلق فكان نسخاً له فكيف يكون تخصيصاً وهو لا يمنع العمل بالعام ونسخ النص بالقياس لا يصح فبطل قياسه على كفارة القتل.

(س) لو لم يكن عامّاً لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص.

(ج) جعل وجوب التحرير جزاء للأثر، فصار ذلك سبباً له فيتكرر المسبب بتكرر السبب، واشتراط ذلك في الرقبة لا باعتبار التخصيص بل لاقتضاء تحرير الملك، إذ التحرير لا يكون بدون الملك بالحديث. وعدم جواز الزمنة لا

رجل يبهم منه بحيء واحد مبهم مجهول الوصف، وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة، بل هي الدالة على الوحدة من غير دلالة على تعين الأوصاف، وهذا هو الذي مر الشافعي رحمه الله في كونها عامة وهو معنى قوله: (وعند الشافعي رحمه الله تعم، حتى قال: بعموم الرقبة المذكورة في الظهار) فإنه يقول. إنّ لفظ رقبة في قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ عامة شاملة للمؤمنة والكافرة، والسوداء والبيضاء، والزمنة والمجنونة، والعمياء والمدبرة، وغيرها، وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالإجماع فتخص الكا

باعتبار التخصيص بل لأنّ الرقبة اسم للمملوك لغة، والزمنة هالكة من وجه
لفوات جنس المنفعة فلم يتناوله اسم الرقبة مطلقاً، ولأنّ التحرير المطلق وهو
الإعتاق الكامل لا يكمل فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن في النص
فكيف يخص؟ وما ذكر في الفتاوى أنّ الأمير إذا قال: من أصاب أسيراً فهو له،
فأصاب رجل أسيرين أو ثلاثة فهو له لأنّ صيغة كلامه عامة في المصيب والمصاب
لا يرد؛ لأنّ البحث في النكرة المجردة عن القرينة المقتضية للعموم ولم يوجد ثم،
والمسطور في المحصول: أنّ النكرة في الإثبات لا تفيد العموم إذا كان خبراً،
نحو: جاءني رجل، وإن كان أمراً أفادت العموم عند الأكثر. (وإذا وصفت
النكرة بصفة عامة تعم، كقوله: والله لا أكلم أحداً إلا رجلاً كوفياً، والله لا أقر
بكما إلا يوماً أقربكما فيه)، ولا أتزوج امرأة كوفية، فالمستثنى في هذا كله عامٌ

منها الكافرة بالقياس عليها. ونحن نقول: إنّ تخصيص الزمنة ليس بتخصيص،
بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة، إذ هو فائت جنس المنفعة، والرقبة المطلقة
ما تكون سليمة عن العيب، والمدبرة غير مملوكة من وجه، فلا يتناوله اسم
الرقبة ولا ينبغي أن يقاس عليها الكافرة في التخصيص. ولنا في هذا المقام
ضابطتان: إحداهما: أنّ المطلق يجري على إطلاقه. والثانية: أنّ المطلق ينصرف
إلى الفرد الكامل، فالأول: في حق الأوصاف؛ كالإيمان والكفر، والثاني: في
حق الذات؛ كالزمانة والعمى. وقال صاحب التلويح: إنّ هذا النزاع لفظي؛ إذ
لا يقول الشافعي بتحرير رقبات في الظهار، وإنّما يقول: بتحرير رقبة واحدة
فقط. ونحن ما قلنا: إلا بعموم الأوصاف، سواء إن سمي هذا إطلاقاً، أو
عموماً. (وإن وصفت بصفة عامة تعم) هذا بمنزلة الاستثناء عما سبق، كأنه قال:
وفي الإثبات تخص إلا إذا كانت موصوفة بصفة عامة فإنّها تعم بكل ما وجدت
فيه هذه الصفة، وإن كانت خاصة في الخروج عما عداها، وهذا بحسب العرف
والاستعمال، وإلا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر، ولهذا
لم تكن عامة إذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة، كقولك: والله لا أضرب
إلا رجلاً ولدني، فإنّ الوالد لا يكون إلا واحداً، ولكن هذا الأصل أكثري لا

لعموم وصفه حتى لم يصر مولياً في مسئلة الإيلاء؛ لأنه يمكنه القربان في كل يوم فعمت علامة الإيلاء فلم يكن مولياً، (وهذا إذا قال: أيّ عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون)؛ لأنّ أيّا وإن كانت نكرة يراد بها جزء ما يضاف إليه، قال الله تعالى: ﴿أيكم يأتيني بعرشها﴾، والمراد واحد منهم أي أيّ فرد منكم؟ فدل أنها فرد لكنها وصفت بصفة عامة وهي الضرب فعمت بعمومها، حتى لو قال أيّ عبيدي ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق إلاّ واحد منهم وهو الأول أي إذا كان متعاقباً وإن كان معاً يعتق واحد يخير عنه وإليه الخيار لأنه أسند الضرب إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تناولها، أي: فتعينت النكرة غير موصوفة فلم يتناول

كلي، وإلاّ فقد تعم بدون الصفة، كما في قوله: تمرة خير من جرادة، وقوله: علمت نفس ما أحضرت، وعلمت نفس ما قدمت، وقد تخص بالصفة كما إذا قال: والله لأتزوجن امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة، ومثل قولك: لقيت رجلاً عالماً (كقوله: والله لا أكلم أحداً إلاّ رجلاً كوفياً) مثال لعموم النكرة الموصوفة فإنّ رجلاً كان نكرة في الإثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله: كوفياً، فيحنث إن كلم رجلين، ولما قال: كوفياً عم جميع رجال الكوفة، فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة. (وقوله: والله لا أقربكما إلاّ يوماً أقربكما فيه) مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه، فإنّ قوله: يوماً نكرة موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله أقربكما فيه لكان مولياً بعد قربانه يوم واحد لأنّ هذا إيلاء مؤبد وليس مؤقتاً بأربعة أشهر، حتى تنقص الأشهر الأربعة بيوم، ولما وصفه بقوله: أقربكما فيه لم يكن مولياً أبداً لأنّ كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين بهذه الصفة العامة، فلا يحنث به. (وكذا إذا قال: أيّ عبيدي ضربك فهو حر فضربوه إنهم يعتقون) مثال ثالث لكون النكرة عامة بعموم الوصف على سبيل التشبيه بالقاعدة، فإن قوله: أيّ عبيدي، ليس بنكرة نحوية مضافاً إلى المعرفة ولكن يشبه النكرة في الإبهام ووصف بصفة عامة وهو قوله: ضربك، فيعم بعموم الصفة فيعتق كل منهم إن ضربوا المخاطب جملة مجتمعين أو متفرقين، بخلاف ما إذا قال: أيّ عبيدي ضربته فهو حر، بإضافة الضرب

واحد بإظهار الجلادة في العادة، وذا إنما يحصل بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل، وإذا كانت بحيث لا يحملها واحد فمقصوده أن تصير الخشبة محمولة إلى موضع حاجته، وذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم.

(وإذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف لمعنى العهد، أوجبت العموم، حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت على الجمع عملاً بالدليلين،

الصورة الثانية فإنه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له أن يضربهم جميعاً ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم.

(وكذا إذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد أوجبت العموم) يعني كما أن النكرة إذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك إذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدي أوجبت العموم؛ سواء كان العموم للجنس كما ذهب إليه فخر الإسلام وتابعوه، أو للاستغراق كما ذهب إليه أهل العربية وجمهور الأصوليين، وفيه تنبيه على أن العهد هو الأصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار إلى معنى آخر سواء كان عهداً خارجياً أو ذهنياً كما ذهب إليه البعض، وليس عهداً خارجياً فقط فإنه الأصل في التعريف والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة، فإن لم يستقم العهد بأن لم يكن ثمة أفراد معهودة أو لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الأدنى والكل على حسب قابلية المقام، أو على الاستغراق فيستوعب الكل يقيناً كما في قوله تعالى: ﴿إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ وقوله: ﴿والسارق والسارقة﴾، ﴿والزانية والزاني﴾ وأمثاله (حتى يسقط اعتبار الجمعية إذا دخلت على الجمع عملاً بالدليلين) تفريع على قوله: أوجبت العموم، أي هذا القدر إذا كان دخول اللام في المفرد، وأما إذا كان على الجمع فثمرة عمومه أنه يسقط معنى الجمع فلا يكون أقله الثلاث، إذ لو بقي معنى لم يظهر للام فائدة إذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب أن يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلاثة معمولاً للجنس وما فوقه

فيحنث بتزوّج امرأة إذا حلف لا يتزوج النساء).

اعلم أنّ لام المعرفة إذا دخلت على فرد لا يحتمل التعريف لمعنى العهد، أوجبت العموم عند الفقهاء والمبرد والجبّائي، خلافاً لبعض المتكلمين، لقوله تعالى: ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾ أي: هذا الجنس، والدليل على عمومه استثناء المؤمنين، فالاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، وهذا يدل على عموم هذا اللفظ وكذا في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة، والزانية والزاني﴾ أوجبت العموم، ولهذا قلنا: المرأة التي أتزوجها طالق، تطلق كلّ امرأة يتزوجها. وأصل ذلك - أنّ لام المعرفة للعهد، وهو أنْ يذكر شيئاً ثم يعاوده فيكون ذلك معهوداً قال الله تعالى: ﴿إنا أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾ أي: ذلك الرسول بعينه، وإذا لم يكن في كلامه نكرة سابقة يمكن تعريفها بالألف واللام، حمل على الجنس ليكون تعريفاً له لتعذّر معنى العهد، مثل قولك: فلان يحب الدينار أي هذا الجنس؛ لأنه ليس فيه عين معهودة، ولهذا لو قال: أنت الطلاق، أو أنت طالق الطلاق، ونوى الثلاث يقع الثلاث، وإن لم ينو يقع واحدة لأنها أدنى الجنس وهو متيقن، وإن دخلت على الجمع فللعهد إن كان، وإلاّ فللعموم لصحة الاستثناء، واستدلال أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، «وأمرت أن أقاتل الناس»، وتسليم غيرهما لها خلافاً للواقفية وأبي هاشم، ويسقط معنى الجمعية، حتى لو

للجميع (فيحنث بتزوّج امرأة واحدة إذا حلف لا يتزوّج النساء) ولو كان معنى الجمع باقياً لما حنث بما دون الثلاثة؛ ومثله قوله تعالى: ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ وقوله تعالى: ﴿إنّما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ الآية، فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين، وعند الشافعي رحمه الله لا بد أن يصرف إلى الفقراء الثلاثة والمساكين الثلاثة عملاً بالجمع، هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تأمل، ثم إنه لما ذكر إفادة النكرة والمعرفة التعميم، أورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة في مقام واحد وإن لم يكن ذلك من مباحث العام فقال:

حلف لا يتزوج النساء فتزوج واحدة يحنث؛ لأنها صارت عبارة عن الجنس بسبب الألف واللام عملاً بحرف التعريف والجمعية، بخلاف ما لو حلف لا يتزوج نساء وقد حققناه من قبل.

(والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) لدلالة العهد قال الله تعالى ﴿فعصى فرعون الرسول﴾ أي: هذا الذي ذكرنا.

(وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى)؛ لأن النكرة تتناول واحداً غير عين، فلو انصرفت الثانية إلى الأولى لتعينت من وجه فلا تكون نكرة مطلقة.

(والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى)؛ لدلالة العهد قال

(والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) وهذا لا يتصور إلا في التعريف باللام أو الإضافة دون الأعلام ونحوها، فإذا أعيدت باللام كان ذلك إشارة إلى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى الرسول﴾ (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) لأنها لو كانت عين الأولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيه نكرة والمقدر خلافه.

(والمعرفة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى) لأن اللام يشير إلى معهود مذكور فيما سبق، ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى: ﴿فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسراً﴾ فإن العسر أعيد معرفاً فيكون عين الأول، واليسر أعيد منكراً فيكون غير الأول فعلم أن مع كل عسر واحد يسرين؛ وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما مروياً عن النبي عليه السلام: «لن يغلب عسر يسرين» وقال الشاعر:

إذا اشتدت بك البلوى ففكر في ألم نشرح
فعسر بين يسرين إذا فكرته فافرح

الله تعالى: ﴿فإنّ مع العسر يسراً إنّ مع العسر يسراً﴾، قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم: لن يغلب عسر يسرين؛ لأن اليسر كرر منكراً والعسر كرر معرفاً، وقد روي مرفوعاً أنّه عليه السلام خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول: «لن يغلب عسر يسرين». وإنما كان العسر واحداً لأنه لا يخلو، إمّا أنْ يكون تعريفه للعهد، وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لأن حكمه حكم زيد في قولك: إنّ مع زيد مالاً إنّ مع زيد مالاً. وإمّا أن يكون للجنس الذي يعلمه كل واحد فهو هو أيضاً. وأما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس. فإذا كان الكلام مستأنفاً غير مكرر فقد تناول بعضاً غير البعض الأول بغير إشكال.

وقيل: لا يحتمل هذا اللفظ هذا المعنى، كما لا يحتمل قول القائل: إنّ مع الفارس رمحاً إنّ مع الفارس رمحاً، أن يكون معه رمحان بل هذا من باب التأكيد، كما في قوله تعالى: ﴿أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى﴾.

وقال فخر الإسلام عندي في هذا المقام نظر لأنه يحتمل أن تكون الجملة الثانية تأكيداً للأولى كما إن قولنا: إن مع زيد كتاباً إن مع زيد كتاباً لا يدل على أن معه كتابين فيكون العسر واحداً واليسر واحداً.

(وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى) لأنها لو كانت عين الأولى لتعينت بلا إشارة حرف يدل عليه وهو باطل، ولم يوجد لهذا مثال في النص، وقد جعلوا في مثاله ما إذا أقرّ بألف مقيد بصك بحضرة شاهدين في مجلس ثم بألف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر؛ يكون الثاني غير الأول ويلزمه ألفان، وينبغي أن يعلم أن هذا كله عند الاطلاق وخلوا المقام عن القرائن، وإلا فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى: ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون، أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾ فالكتاب الأول: القرآن؛ والثاني: التوراة والإنجيل، وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾، وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى: ﴿وهو الذي

(وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى)؛ لأنّ في صرف الثانية إلى الأولى نوع تعيين فلا يكون نكرة على الإطلاق ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا أقرّ بمائة درهم في موطن وأشهد شاهدين، ثم أقر بمائة في موطن آخر وأشهد شاهدين، كان الثاني غير الأول. ولو كتب صكّاً فيه إقرار بمائة وأشهد شاهدين في مجلس، ثم أشهد شاهدين في مجلس آخر، كان المال واحداً، لأنه حين أضاف الإقرار إلى ما في الصّكّ صار الثاني معرفاً ويتناول ما يتناوله الأول، ولو أقر في مجلس واحد مرتين فالمال واحد استحساناً، لأنّ للمجلس تأثيراً في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها ككلام واحد، فباعتباره يكون الثاني معرفاً من وجه، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: يحمل الثاني على الأوّل وإن اختلف المجلس باعتبار العادة فإنّ الإنسان يكرر الإقرار بمال واحد بين يدي كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب مع الشكّ فلاحتمال الإعادة بطريق العادة لم يتعدد المال.

(وما ينتهي إليه الخصوص نوعان: الواحد فيما هو فرد بصيغته، أو ملحق به، كالمرأة والنساء والثلاثة فيما كان جمعاً صيغة ومعنى).

أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتب﴾ وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى: ﴿إنما إلهكم إله واحد﴾ وأمثال ذلك، ثم بعد ذلك ذكر المصنف رحمه الله أقصى ما ينتهي إليه التخصيص في العام، وكان ينبغي أن يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفاً على بيان ألفاظه أخره عنه فقال:

(وما ينتهي إليه الخصوص نوعان) أي المقدار الذي لا يتعدى إلى ما تحته نوعان (النوع الأول: الواحد فيما هو فرد) بصيغته: كمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام؛ (أو الملحق به) كالجموع المعرفة بلام الجنس فإنها أو خلينا عن الواحد أيضاً لفات اللفظ عن مدلوله (كالمرأة والنساء) نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام، والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس،

اعلم أنّ الخصوص يصح إلى أن يبقى الواحد فيما هو جنس، سواء كان فرداً صيغة كالرجل والمرأة، أو دلالة كالعبيد والنساء والطائفة يحتمل الخصوص إلى الواحد لما مر أنها صارت جنساً. وأما الجمع صيغة ومعنى، كعبيد ونساء، أو معنى لا صيغةً كرهط وقوم فيحتمل الخصوص إلى الثلاثة؛ لأنّ أدنى الجمع ثلاثة بإجماع أهل اللغة وقد نص عليه محمد في غير موضع وهو قول ابن عباس وأبي حنيفة والشافعي. وقال عمر وزيد ومالك وبعض أصحاب الشافعي: أقل الجمع اثنان واحتجوا بقوله تعالى: ﴿هذان خصمان اختصموا﴾ وقوله تعالى: ﴿وداود وسليمان﴾ إلى قوله: ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾، وقوله تعالى في قصة موسى وهارون: ﴿إنا معكم مستمعون﴾ وقوله تعالى. ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾، وبقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» ولأنّ في الاثنين اجتماعاً كما في الثلاثة وفي الوصايا والمواريث جعل الاثنين حكم الجماعة بالإجماع حتى لو أوصى لأقرباء فلان يكون للاثنين من الميراث ما للثلاثة، والأخوان يحجبان الأمّ من الثلث إلى السدس بقوله تعالى: ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾ ويستعمل الاثنان استعمال الجمع في اللغة فيقال: نحن فعلنا في

وينتهي تخصيصهما إلى الواحد البتة (و) النوع (الثاني: الثلاثة فيما كان جمعاً صيغة ومعنى) كرجال ونساء منكراً مما لم يدخله لام الجنس، ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط، وإنما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها إلى الثلاثة (لأن أدنى الجمع الثلاثة بإجماع أهل اللغة) فلو لم يبق تحته ثلاثة أفراد لفات اللفظ عن مقصوده، وقال بعض أصحاب الشافعي ومالك رحمهما الله - إن أقل الجمع اثنان، فينتهي التخصيص إليه تمسكاً بقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله (وقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» محمول على المواريث والوصايا) فإن في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقاً وحجباً فإن للبنتين والأختين الثلثين كما للبنات والأخوات، ويحجب الأخوان للأم من الثلث إلى السدس كالإخوة الثلاثة، والوصية أخت الميراث في كونها استحقاقاً بعد الموت، وتبيع الميراث تبعية النفل للفرض؛

الاثنين كما في الجماعة، ولا خلاف أنّ الإمام يتقدّم إذا كان خلفه اثنان والتقدّم سنة الجماعة، ولنا: قوله عليه السلام: «الواحد شيطان، والاثنان شيطانان والثلاثة ركب» وهو اسم للجماعة، فقد فصل بين التثنية والجمع في الحكم، ولأنّ أهل اللغة أجمعوا على أنّ الكلام ثلاثة أقسام: واحد وتثنية وجمع، ثم للوحدان أبنية مختلفة، وكذلك للجمع أبنية مختلفة، وللتثنية مثال واحد وله علامة مخصوصة أي: الألف أو الياء والنون، فعلم أنّ التثنية غير الجمع، ولو كان للتثنية حكم الجمع لما اختص بصيغة، كما لم يوضع لما زاد على الثلاثة صيغة مختصة لما كانت صيغة الجمع تجمعها، ولأنّ الجمع ينعت بالثلاثة فما فوقها ولا ينعت بالاثنين فيقال: رجال ثلاثة، ولا يقال رجال اثنان، وقد فصلوا بين ضمير الاثنين والجمع فيقال: فعلا وفعلوا، والتفاوت آية التفاوت وأجمع الفقهاء على أنّ الإمام لا يتقدّم على الواحد ولو كان المثنى جمعاً لتقدّم الإمام لأنّ التقدم سنة الجماعة والإمام من الجماعة ولأنّ الواحد إذا انضم إليه الواحد تعارض الفردان؛ لأنّ الأوّل يجذب الثاني إلى نفسه ويجعله فرداً كما هو صفته، والثاني يجذب الأوّل إلى نفسه ويجعله جمعاً لوجود الاجتماع، فتعارض الشبهان فلم يبق

فإن أوصى لموالي فلان وله موليان أو لأخوة زيد وله أخوان يستحقان الكل وأو على سنة تقدم الإمام] أي إذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الإمام كما يتقدم على الثلاثة خلافاً لأبي يوسف رحمه الله فإنه عنده يتوسطهما؛ وذلك لأن الإمام محسوب في الجماعة فيها إلا في الجمعة فإن فيها تشترط ثلاثة رجال سوى الإمام خلافاً لأبي يوسف رحمه الله إذ عنده يكفي اثنان سوى الإمام، ولم يذكر المصنف رحمه الله الجواب الثالث الذي ذكره غيره، وهو أنه محمول على المسافرة عند قوة الإسلام؛ فإنه عليه السلام نهى أوّلاً عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الإسلام وغلبة الكفار، فقال: «الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب» أي جماعة كافية، ثم لما قوي الإسلام رخص للاثنين ونهى الواحد على حاله فقال عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» وباقي تمسكات المخالف بأجوبتها مذكورة في المطولات. ثم لما فرغ عن بحث العام شرع في بيان المشترك فقال:

التوحد والجمعية لعدم الرجحان، فبقي فيها آخر بين الوحدان والجمع وهو المثنى، وأما في الثلاث فتعارض كل فرد اثنان فترجح جانب الجمعية وسقط معنى التوحد أصلاً، ولهذا خرج الجواب عنها قالوا: إن في الاثنين اجتماعاً كما في الثلاثة، ولأن الكلام فيما يتناوله لفظ الجمع كرجال النساء، لا في مذهبية الجمع، والشرع جعل الثلاث حداً لإعذار كما في شرط الخيار، وقصة الأخيار كقصة صالح عليه السلام حيث قال الله تعالى: ﴿تمتعوا في داركم ثلاثة أيام﴾ وقصة موسى وصاحبه عليهما السلام، ولو كان الاثنان جمعاً لما جاز التجاوز عن الاثنين لأن ما وراءه أقل الجمع يشارك بعضه بعضاً. وقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة» محمول على المواريث والوصايا، أو على سنة تقدم الإمام في الجماعة أنه يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الجماعة، وقيل: إنه عليه السلام نهى عن السفر إلا مع الجماعة في ابتداء الإسلام فلما ظهرت قوة المسلمين بين أن الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر، وأما في المواريث واستحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد بصيغة الجماعة وهو قوله تعالى: ﴿فلهن ثلثا ما ترك﴾ إنما هو للثلاث فصاعداً وإنما استحقاق الاثنين للثلثين بقوله تعالى: ﴿فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك﴾ أو بإشارة قوله تعالى: ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ فإن نصيب الابن مع الابنة الثلثان، فثبت به أن ذلك حظ الأنثيين وما بعده لبيان أنهن وإن كن أكثر من اثنتين لا يكون لهن سوى الثلثين عند الانفراد والحجب بالأخوين عرف باتفاق الصحابة رضي الله عنهم، ألا ترى أن ابن عباس قال لعثمان: «الأخوة في لسان قومك لا يتناول الاثنين، فقال: نعم ولكني لا أستجيز أن أخالفهم فيما رأوه» ولأن الحجب مبني على الإرث؛ لأنه لا يتصور بدونه، والاسم يتناول المثنى مجازاً فألحق به، والوصية تبنى على الإرث أيضاً، لأنها أخت الميراث، إذ كل واحد منهما خلافة تثبت بعد الموت. وقوله: الإمام يتقدم على الاثنين، قلنا: لأن الجماعة تكمل بالإمام فيكون الكل جمعاً والتقدم سنة الجماعة لا أن يكون خلف الإمام جماعة، ولهذا شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الإمام لما أن الجماعة فيها شرط سوى الإمام

بإشارة قوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ وقد حققناه في شرح التافع، والخصم يطلق على الواحد والجمع كالصنف، والمراد بالآية الثانية: حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم، وبالثالثة: موسى وهارون وفرعون، وبالرابعة: الدواعي المختلفة بطريق إطلاق اسم المحل على الحال، وهذا لأنّها لما خالفتا أمر الرسول عليه السلام وقع في قلبهما دواعي مختلفة وأفكار متباينة، ولأنّ أكثر أعضاء الإنسان زوج فألحق الفرد بالزوج لعظم منفعته، وقد جاء في اللغة قلباً كما وقوله: نحن فعلنا لا يصح إلاّ من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره على أنّ جعله تبعاً لنفسه فلم يحسن أن تفردا بصيغة ويجوز أنّ يقول الواحد: فعلنا كذا وأمرنا بكذا، وهذا لا يدل على أنّ الجمع يتناول الفرد حقيقة، وظن بعض أصحابنا أنّ أدنى الجمع اثنان عند أبي يوسف على قياس مسئلة الجمعة وليس كذلك، فالجمع الصحيح عنده ثلاثة إلا أنه جعل الإمام من جملة الجماعة وقالا: الشرط في الجمعة الإمام والجماعة فلم يكن الإمام محسوباً من الجماعة فيشترط ثلاثة سواه.

(وأما المشترك: فما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل، كالقرء للحيض والطهر) إذا كان اسماً لا مصدراً، وكالعين فإنّه: اسم للناظر، وعين

(وأما المشترك فما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل البدل) أراد بالأفراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط؛ وهو يخرج الخاص، وقوله: مختلفة الحدود، يخرج العلم على ما مر، وقوله: على سبيل البدل؛ لبيان الواقع أو احتراز عن قول الشافعي رحمه الله انه على سبيل الشمول كما سيأتي، وقيل إنه احتراز عن لفظ الشيء فإنه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج عن هذا المشترك، وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي (كالقرء للحيض والطهر) فإنه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان، وقد أوّله الشافعي رحمه الله بالطهر، وأبو حنيفة رحمه الله بالحيض كما عرفت.

الشمس، والميزان، وعين الركبة، وعين الماء، وللنقد من المال، وللشيء المتعين في نفسه، وكالمولى للمعتق والمعتق، والصريم: لليل والصبح، والبين، فإنه للفراق، والوصل، شعر:

فوالله لولا البين لم يكن الهوى ولولا الهوى ما حن للبين آلف

وهو مأخوذ من الاشتراك فتشترك فيه الأسامي، لو وضع أسم العين بإزاء لفظ الشمس واليبنوع أو المعاني لو وضع بإزاء معنى الشمس ومعنى الينبوع، ورد قول من أحاله زاعماً بأنه مفوت المقصد، ومخل بالمقاصد، فالمقصود من وضع الأسامي التمييز بين الموجودات فلو وضعوا آسماً واحداً للشيء، ولضده لم يظهر فائدة وضع الأسامي وهو الإفهام بأن ذكر الشيء مبهماً قد يكون غرض المتكلم حيث لا يعلم التفصيل، أو يكون ذكره مصرحاً مفسدة. ألا ترى إلى قول الصديق: «هو رجل يهديني السبيل» حين سأله كافر عن رسول الله عليه السلام وقت ذهابهما إلى الغار أنه من هو؟ ولأن العاقل إذا كان غرضه إعلام السامع بالمخبر به دون المخبر يقول: أخبرني رجل بكذا، وإذا أراد إعلامه بهما يقول: أخبرني فلان أبي فلان، فدل أن الإبهام مقصود كالإفهام والوضع تبع غرض المتكلم ولأنه قد تضع قبيلة أسماً لمعنى ثم تضع قبيلة أخرى ذلك الاسم لمعنى آخر، ثم يشتهر الوضعان فيقع الاشتراك. وقول من أوجبه ظناً بأن الألفاظ متناهية؛ لأنها تركبت من حروف متناهية، والمعاني غير متناهية، لأن أحد أنواع المعاني العدد وهو غير متناه، فلو وزعت على المعاني لزم الاشتراك بأن تناهي الشيء لا يستلزم تناهي ما يتركب منه، وأن المعاني إن لم تكن متناهية فالمقصود بالوضع وهو ما تكثر الحاجة إلى التعبير عنه متناه، وأن ما لا يكون كذلك يجوز خلوها للغة عنه، فكان الحق جوازه، وهو واقع في القرآن لقوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء﴾ ﴿والليل إذا عسعس﴾ فإنه مشترك بين أقبل وأدبر، وخالف ابن داود متشبثاً بأنه لو وقع مبيناً يطول الكلام بلا طائل، ولو وقع غير مبين يكون عبثاً.

وثانياً: أنه يقع مبيناً بقرائن لفظية، تفيد اللفظ فصاحة، والمعنى وثاقة، وبقرائن معنوية يتضح بأستنباطها ذكاء المكلف وينال به مرتبة الاجتهاد.

وحكمه: التوقف فيه بشرط التأمل، ليترجح بعض وجوهه للعمل به لأنّ المشترك يحتمل الإدراك بالتأمل في صيغة اللفظ برجحان بعض الوجوه كما قلنا في القرء: بأنّه ينبيء عن الجمع، محليل القراة والقرى لاجتماع الماء والناس، والاجتماع في الحيض لا في الطهر، أو عن الانتقال، والدم ينتقل من الداخل إلى الخارج، وبالنظر في السياق فإنّ الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره والطلاق المسنون في الطهر فلو حمل على الأطهار لانقضت العدّة بقرءين، وبعض الثالث، ولو حمل على الحيض تنقضي عدّتها بثلاث حيضات كوامل لأنّه إذا طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة من العدّة ويحتسب الطهر الذي طلقها فيه عند الشافعي والسياق فبه عرف أنّ قوله تعالى: ﴿أحلنا دار المقامة﴾ من الحلول﴾ من الحلول، وقوله: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث﴾ من الحل وفي أمر خارج: نقلي كقوله عليه السلام: «طلاق الأمة ثنتان، وعدّتها حيضتان»، وعدّتها نصف عدّة الحرة، وعقلي كقولهم: الحيض هو المعروف والعدة للتعرف.

وهذا بخلاف المجمل فإنّه لا يدرك المراد به إلاّ ببيان من المجمل لمعنى زائد ثبت شرعاً على المعنى اللغوي كالربا، فنفس الربا وهو الزيادة غير محرم، فإن البيع وضع للاسترباح ولكن المراد فضل خال من العوض المشروط في العقد، ومعلوم أنّه بالتأمل في صيغة اللفظ لا يعرف هذا بل بالشرع. أو لانسداد باب الترجيح لغة كقوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ فإنّ الحق مجمل لم يدر أنه خمس أو عشر أو غير ذلك، وكالناهل فهو للعطشان والريان لغة، فإذا تكلم به من غير سبق قرينة كان مجملاً لانسداد باب الترجيح لغة،

(وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به) يعني التوقف عن اعتقاد معنى معين من المعاني والتأمل لأجل ترجيح بعض الوجوه لأجل العمل لا للعلم القطعي، كما تأملنا في القرء بعدة أوجه: أحدهما: بصيغة ثلاثة، والثاني: بكون أقل الجمع ثلاثة على ما مر، والثالث: بأنه يعني الجمع

موجب الرجوع فيه إلى بيان المجمل. (ولا عموم له) عندنا خلافاً للشافعي والقاضي أبي بكر والجبائي

فهم أنّ الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار، وقد قال الله تعالى ﴿إنّ الله وملائكته يصلون على النبي﴾ وأريد بها المعنيان وهما مختلفان.

ولنا أنّه إن لم يكن موضوعاً للمجموع، فلا يجوز استعماله فيه، وإن كان موضوعاً له وهو موضوع أيضاً لكل واحد من الأفراد، فاللفظ دائر بين كل واحد من المفردين وبين المجموع، فيكون الجزم بإفادته للمجموع دون كل واحد من المفردين ترجيحاً لأحد الخاطرين على الآخر بلا مرجح، ولأنّ الأمّة أجمعت على أنّ لا عموم لقوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء﴾ بل المراد: الحيض أو الأطهار، ولأنّ السبب الأكثري في وقوع المشترك وضع القبيلتين فاستحال عمومه، لأنّ كل واضع لم يضعه إلا لواحد، ولأنّ العام ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول فاستحال أن يكون المشترك عامّاً، لأنّه يتناول أفراداً مختلفة الحدود، والمراد بالصلاة: المعنى المشترك بينها هو العناية بحال النبي عليه السلام إظهاراً لشرفه، والعناية من الله تعالى رحمة، ومن الملائكة استغفار، ومن الأمّة دعاء

والانتقال والمجتمع هو الدم في أيام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في أيام الحيض، وتحقيقه أن الحيض إن كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل، وإن لم يكن جامعاً بخلاف الطهر فإنه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل، وإن كان أيام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال، بخلاف أيام الطهر فإنها ليست بمحل الانتقال وإن كانت محلاً للاجتماع في بادىء الرأي، وقد أوضحت ذلك في التفسير الأحمدي وههنا لا يسعه المقام (ولا عموم له) أي للمشترك عندنا فلا يجوز إرادة معنييه معاً وقال الشافعي رحمه الله: يجوز أن يراد به المعنيان معاً كما في قوله تعالى: ﴿إنّ الله وملائكته يصلون على النبي﴾ فالصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار، وقد أريدا بلفظ واحد وهو قوله: يصلون، ونحن نقول سيقت الآية لإيجاب اقتداء

وصلوات عليه، أو مقدر خبر لدلالة ما يقارنه عليه، وقد: قلنا لو أوصى بثلث ماله لمواليه، وله موال أعتقوه وموال أعتقهم، تبطل الوصية؛ لأن الاسم مشترك، ويحتمل أن يراد به المولى الأعلى مجازاة على إنعامه وشكراً لإحسانه قال عليه السلام: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»، ويحتمل أن يراد به الأسفل زيادة للإنعام ترحماً قال عليه السلام: «من أتى بالمرة فليتمم»، ولم يدخل النوعان تحت الاسم؛ لأنه لا عموم للمشترك، وبطل التعيين لأن مقاصد الناس مختلفة فيكون المراد أحدهما وهو مجهول؛ فبطلت الوصية لجهالة الموصى له إذ التمليك من المجهول باطل.

(س) لو حلف لا يكلم موالي فلان، يتناول يمينه الأعلى والأسفل وأيهما كلم حنث.

(ج) اليمين تناولت أحدهما لما كان مجهولاً فيحنث بكلام أيهما وجد، كما لو حلف لا يكلم أحد هذين، وهنا لو أوصى لأحد هذين تبطل الوصية والأصل عدم الاشتراك. ومعنى هذا: أن اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه، كان الأغلب على الظن عدم الاشتراك. وهذا: لأن الكلمات في الأكثر مفردة لا مشتركة بدليل الاستقراء وهو دليل الرجحان ولأن الاشتراك مخل بالفهم، وربما يوقع في الغلط

المؤمنين بالله والملائكة، ولا يصلح ذلك إلا بقصد معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشأنه، فيكون المعنى: إن الله وملائكته يعتنون بشأنه يا أيها الذين آمنوا اعتنوا أيضاً بشأنه، وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء، وتحرير محل النزاع أنه هل يجوز أن يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على أن يكون مراداً ومناطاً للحكم أم لا؟ فعندنا لا يجوز ذلك لأن الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره، فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب إرادته خاصة، وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب إرادته خاصة فيلزم أن يكون كل منهما مراداً وغير مراد، فلا يكون ذلك إلا بأن يراد أحد المعنيين على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسبه، فيكون جمعاً بين

ويفوت الغرض بتعذر الاستكشاف لمهابة القائل واستنكاف السامع عن السؤال؛ ولأنّ الحاجة إلى وضع الألفاظ المفردة ضرورية دون المشتركة لحصول التعريف على طريق الإبهام بالترديد فكانت أرجح.

(وأما المؤوّل: فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي).

مأخوذ من: آل يؤول إذا رجع، وأوّلته إذا رجعته وصرفته، لأنك متى تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه إلى شيء معين، فقد أوّلته إليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي، قال الله تعالى: ﴿هل ينظرون إلاّ تأويله﴾ أي: عاقبته، وهذا بخلاف المجمل إذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل، فإنّه يسمى مفسراً أي: مكشوفاً كشفاً لا شبهة فيه، لأنه عرف بدليل قاطع مأخوذ من قولهم: أسفر الصبح إذا أضاء وظهر ظهوراً منتشراً لا شبهة فيه، وسفرت المرأة عن وجهها أي: كشفت وجهها، فيكون التفسير مقلوباً من السفر كجذب وجبذ وطمس وطسم، ومنه قوله عليه السلام: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»، رواه العشرة المبشرة بالجنة أي: قطع القول بأن المراد هذا برأيه فكأنّه نصب نفسه صاحب الوحي، وبه يتضح خطأ المعتزلة في قولهم: إنّ كل مجتهد مصيب؛ لأنّ الثابت بالاجتهاد الإصابة بغالب الرأي، فمن قال: إنه يدرك به الحق قطعاً فهو داخل فيمن تناوله الخبر، والمؤول داخل في قسم النظم وإن تبين المراد من المشترك بالرأي لأنه بعد ما ظهر المراد بالرأي يثبت الحكم بنفس الصيغة كأنه كان في الأول لهذا المعنى، ألا ترى أنّ

الحقيقة والمجاز وهو باطل، وعنده يجوز ذلك بشرط أن لا يكون بينهما مضادة، فإذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالإجماع، وكذا لا يجوز إرادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق، وتحقيق كل ذلك في التلويح. ثم ذكر المصنف بعده المؤول فقال.

(وأما المؤوّل فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) يعني أن المشترك ما دام لم يترجح أحد معنييه على الآخر فهو مشترك؛ وإذا ترجح أحد

النص المجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد يضاف الحكم إلى النص لا إلى الخبر، فكذا هنا بعد البيان بالرأي يضاف الحكم إلى الصيغة لا إلى الرأي.

(وحكمه العمل به على احتمال الغلط) لأنه ثبت بالرأي وهو لا ينفك عن احتمال الغلط.

بيان القسم الثاني:

(أما الظاهر: فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته)

مصيبه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولاً، وإنما عد من أقسام النظم وإن حصل بمحض التأويل لأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة فكأن النص ورد به، وإنما قيد بقوله: من المشترك؛ لأن المراد ههنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك، وإلا فالخفي والمشكل والمجمل إذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مؤولاً أيضاً؛ ولكنه من أقسام البيان، والمراد بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد أو القياس أو نحوه؛ فلا يقال: إنه لا يشمل ما إذا حصل التأويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط، ثم الترجيح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة، وقد يكون بالتأمل في السباق كما قلنا في القرء بالنظر إلى نفسه وبالنظر إلى ثلاثة؛ وقد يكون بالنظر إلى السياق كما في قوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث﴾ عرف أنه من الحل، وفي قوله: ﴿أحلنا دار المقامة﴾ عرف أنه من الحلول

(وحكمه العمل به على احتمال الغلط) أي حكم المؤول وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال أنه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر، والحاصل أنه ظني واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده. ثم شرع في التقسيم الثاني فقال:

(وأما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته) أي لا يحتاج إلى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها ولا يراد على الصيغة شيء آخر من السوق ونحوه كما في النص، فخرج هذا كله من قوله: بصيغته، لكن يشترط في هذا كون

وهو مأخوذ من الظهور وهو: الوضوح والانكشاف.

(وحكمه: وجوب العمل بالذي ظهر منه.

وأما النص: فما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة).

مأخوذ من قولهم: نصصت الدابة إذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته، وسمي مجلس العروس منصة لزيادة ظهوره على سائر المجالس بنوع تكلف اتصل به، فكذا الكلام بالسوق للمقصود يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة بنفسه.

السامع من أهل اللسان، وفي ازدياد لفظ الكلام إشارة إلى أن هذا التقسيم مما يتعلق بالكلام كالرابع كما أن الأول والثالث يتعلق بالكلمة. والمراد من الظهور في قوله: ما ظهر؛ الظهور اللغوي فلا يرد أن هذا تعريف الشيء بنفسه.

(وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه) على سبيل القطع واليقين؛ حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لأن غايته أنه يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناشيء من دليل فلا يعتبر.

(وأما النص فما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة) يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب أن المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة، والمشهور فيما بين القوم أن في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة؛ فإذا قيل: جاءني القوم؛ كان نصاً في مجيء القوم، وإذا قيل: رأيت فلاناً حين جاءني القوم؛ كان نصاً في الرؤية ظاهراً في مجيء القوم، ولكن ذكر في عامة الكتب أن الظاهر أعم من أن يشترط فيه السوق أو لا؛ والنص يشترط فيه السوق البتة، وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم؛ فإن بعضه أولى من بعض بحيث يوجد الأدنى في الأعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقاً.

(وحكمه: وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو في حيز المجاز).

وليس هذا النص لفظ يعلم به، ولكنه يظهر ويعلم من نفس تصرف المتكلم بأن ساق الكلام له، ونظيرهما قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ فإنه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا، حيث يفهم بسماع الصيغة من غير قرينة نص في التفرقة بين البيع والربا

حيث سيق لذلك؛ لأنهم كانوا يدّعون المماثلة بينهما كما قال الله تعالى: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا﴾ فقال الله رداً عليهم: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ أي: الحل والحرمة ضدان فأنى يتماثلان؟ وقوله: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فإن أول الآية: ﴿وإن خفتم أن لاتقسطوا في اليتامى﴾ أي: لا تعدلوا القصور شهوتهن وقلة رغبتهن فيكم، فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم، أي: ما حل لكم من النساء؛ لأن منها ما حرم كاللاتي في آية التحريم. والواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى: أو، فهذه الآية ظاهرة في تجويز نكاح ما طاب من النساء لأنه يفهم بمجرد سماع الصيغة نص في بيان العدد لأنه سيق لذلك، فإنه تعالى بدأ بذكر أول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه، ثم أعقب ببيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل بقوله: ﴿فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة﴾ ولأن جواز النكاح عرف قبل ورود هذه الآية

(وحكمه: وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو في حيز المجاز)

أي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تأويل كان في المعنى المجاز؛ وهذا التأويل قد يكون في ضمن التخصيص بأن يكون عاماً يحتمل التخصيص، وقد يكون في ضمن غيره بأن يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة إلى أن يقال على احتمال تأويل أو تخصيص كما ذكره غيره، ولما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه أولى بأن يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية.

بنصوص أخر، وبفعل النبي عليه السلام، لكن العدد لم يكن مبينا فيبين بهذه الآية.

(س) هلا قلت: إنه نص فيهما أو بالعكس؟.

(ج) لأن الإباحة عرفت بنصوص أخر فيكون الحمل على ذلك حملا للكلام على الإعادة لا على الإفادة.

(س) إنما يصح هذا أن لو كان هذا لاحقا وما هو المبيح للنكاح سابقا.

(ج) المبيح إن كان سابقا فظاهر، وكذا إن لم يكن، لأنه يلزم التكرار بذلك إن لم يلزم بهذا

(س) إن لم يلزم التكرار من حيث النص، يلزم التكرار من حيث الظاهر.

(ج) الأول أهم لأنه تكرار في المقصود، ثم الأول يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا وكذا الثاني، إلا أن الثاني أحق منه عند التعارض، لأن الكلام إذا سيق للمقصود، كان أبين وضوحا بالنسبة إلى ما لم يسق له، فكان أولى عند تعارضهما.

(وأما المفسر: فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص).

وهو مأخوذ عن بيّن وقيل: المفسر المكشوف معناه الذي وضع الكلام له كشفاً لا شبهة فيه، سواء كان الكشف من حيث الصيغة بأن لا يكون مجملاً إلا

(وأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص) سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام أو بقوله فصار مفسراً، أو بإيراد الله تعالى كلمة زائدة ينسد بها باب التخصيص والتأويل كما سيأتي.

وجهاً واحداً ولكنه كان خفياً لكون اللغة غريبة فصار مكشوفاً بالبيان كالهلوع، أو يكون بقرينة من غير الصيغة فتبين به المراد بأن كان ظاهراً، ولكنه يحتمل عملاً آخر بدلالة تقوم فانقطع به احتمال التأويل إن كان خاصاً، واحتمال التخصيص إن كان عاماً، ولم يبق له محمل مثل قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ فالملائكة: اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص، فلما فسره بقوله: ﴿كلهم﴾ انقطع هذا الاحتمال، لكنه بقي احتمال الجمع والتفرق، فانقطع احتمال تأويل التفرق بقوله: ﴿أجمعون﴾ (وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ) لا على احتمال التخصيص والتأويل. وهذا النص الذي تلونا إنما لا يحتمل النسخ لكونه إخباراً، والنسخ فيه لا يكون؛ لأنه يصير بمعنى البداء، لا لأنه مفسر.

(وأما المحكم: فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل).
مأخوذ من قولهم: بناء محكمٌ أي: متقن مأمون الانتقاض.
(وحكمه: وجوب العمل به من غير احتمال، وذلك مثل قوله تعالى:

(وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ) أي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال أن يصير منسوخاً، وهذا في زمن النبي عليه السلام؛ فأما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ.

(وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) تعدية عن ههنا بتضمين معنى الامتناع؛ أي أحكم المراد به حال كونه ممتنعاً عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكماً لعينه؛ أو بوفاة النبي ﷺ ويسمى محكماً لغيره، ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيهاً على أن المحكم ما ازداد وضوحاً على المفسر بشيء، وإنما ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم احتمال النسخ، فمراتب الظهور قد تمت في المفسر.

(وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال) لا احتمال التأويل

﴿إنّ الله بكل شيء عليم﴾؛ لأنه علم بالعقل أنه وصف قديم فلا يزول لأنّ

والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو أتم القطعيات في افادة اليقين، ثم شرع في بيان أمثلة كل هؤلاء فقال:

(كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) هذا مثال الظاهر والنص فإنه ظاهر في حق حل البيع وحرمة الربا نص في بيان التفرقة بينهما؛ لأن الكفار كانوا يعتقدون حل الربا حتى شبهوا البيع به فقالوا إنما البيع مثل الربا؛ فرد الله عليهم: وقال: كيف يكون ذلك ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فإنه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لأنه سيق الكلام له كما سيأتي.

(وقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا ابليس﴾) مثال للمفسر؛ فإن قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم، لكنه يحتمل التخصيص أي سجود بعض الملائكة؛ بأن يكون الملائكة عاماً مخصوص البعض، ويحتمل التأويل بأن سجدوا متفرقين أو مجتمعين، فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التأويل بقوله أجمعون فصار مفسراً؛ ولا يقال أنه يبقى احتمال كونهم متحلقين أو متصففين لأنه لا يضر في بيان التعظيم على أنا لا ندعي أنه مفسر من جميع الوجوه بل من بعضها؛ وكذا لا يقال إنه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسراً؛ لأن الاستثناء ليس من قبيل التخصيص، ولا مضراً لكون الكلام مفسراً على أنه استثناء منقطع أو مبني على التغليب، وكذا لا يقال إنه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي ان يكون مثالاً للمحكم لأن أصل هذا الكلام كان محتملاً للنسخ، وإنما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبراً فلا ضير فيه، ولهذا قال في التوضيح؛ إن الأولى في مثال المفسر هو قوله تعالى: ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ لأنه من أحكام الشرع، بخلاف قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة﴾ فإنه من الأخبار والقصص.

(وقوله تعالى: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾) مثال للمحكم لأنه نص في

القدم ينافي العدم، ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أمّ الكتاب، لأنها أصل يُحمل المتشابهات عليها وتردُّ إليها، ألا ترى أنّا صرفنا الآي التي ظاهرها يوهم المكان إلى ما يليق به تعالى تحاشياً عن التشبيه، لأنّ قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ يقتضي نفي المماثلة بينه وبين شيء ما، والمكان والمتمكن فيه متماثلان من حيث القدر، إذ حقيقة المكان قدر ما يتمكن فيه المتمكن لا ما فضل عنه، فكانت هذه الآية نافيةً للمكان وهي محكمة لا تحتمل تأويلاً. (ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى) أي: التفاوت الذي بيّنا بين هذه الأسامي إنّما يظهر أثره عند التعارض ليترجح الأقوى على الأدنى ويصير الأدنى متروكاً بالأعلى، فالنص يترجح على الظاهر، والمفسر عليهما، والمحكم على الكلّ، أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً، حتى صح إثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما صح بغيره.

فمثال تعارض النص مع الظاهر قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ مع قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، فقال

مضمونه فلم يحتمل التأويل والنسخ إذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات، ولما لم يكن هذا من أحكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا أيضاً إن الأولى في مثال المحكم قوله عليه السلام: «الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة» لأنه من باب الأحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت أو تأبيد ثبت نصاً. (ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى) يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الأربعة في الظنية والقطعية لأن كلها قطعية وإنّما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالأعلى دون الأدنى؛ فإذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص؛ وإذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر؛ وإذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم، ولكن هذا التعارض إنما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لأن التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزية لأحدهما، وههنا ليس كذلك، مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى:

صاحبا أبي حنيفة رحمهما الله: الآية الأولى نصٌ في أنّ مدّة الرضاع مقدّرة بحولين، والثانية ظاهرة بأنّها ثلاثون شهراً لأنّها سيقت لبيان مدّة الحمل عن الولد بدليل أول الآية: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً﴾ فترجحت الأولى على الثانية. وقال أبو حنيفة بالنص المقيد بحولين محمول على استحقاق الأجر؛ لأنّ المطلقة إذا طلبت أجرة الرضاع بعد حولين لا يجبر الزوج على الإعطاء ولو وقع ذلك في الحولين يجبر على الإعطاء.

ومثال تعارض النصّ مع المفسر قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة» مع قوله: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة» فالأول يحتمل التأويل لأنه يقال: آتيك لصلاة الظهر أي لوقتها، فحملنا النص على المفسر. ومثاله من مسائل أصحابنا ما ذكر محمد في إقرار الجامع: رجل قال لآخر: لي عليك ألف درهم فقال الآخر: الحق أو الصدق أو اليقين، كان إقراراً، ولو قال: البر أو الصلاح لم يكن إقراراً، ولو قال: البر الحق، أو البر الصدق، أو البر اليقين، أو الصلاح، كان إقراراً، ولو قال: الصلاح الحق، أو الصلاح الصدق، أو الصلاح اليقين، كان رداً لكلامه ولا يكون إقراراً؛ لأنّ الحق والصدق واليقين من صفات الخبر، يقال خبر حق أو صدق أو يقين، وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له، وهي دلالة الوجود للمخبر عنه، فإذا ذكره في موضع الجواب كان جواباً وتصديقاً فكأنّه قال: ادّعيت الحق ادّعيت الصدق إلى

﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم﴾ مع قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فإن الأول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الأربعة فينبغي أن تحل الزائدة عليها، والثاني نص في أنه لا يجوز التعدي عن الأربعة لأنه سيق لأجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقتصر عليها، وقيل الأول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لأنه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص ويجب المال. ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لكل صلاة» مع قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة»

آخره وقد يحتمل الابتداء مجازاً، أي: قل الحق لا الكذب. والبر: اسم موضوع لكل نوع من الإحسان سواء كان قولاً، أو فعلاً، ولا يختص بالجواب فصار كالمجمل، فلم يصلح جواباً بنفسه، فإذا قارنه ما هو ظاهر في الجواب وهو الحق أو اليقين أو الصدق، حمل المحتمل على الظاهر فيكون إقراراً. وأما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال ولا يستعمل في الأقوال لا مفرداً ولا تبعاً لغيره وهو محكم في أنه لا يصلح جواباً، فإذا ضم إليه النص حمل النص المحتمل على المحكم الذي لا يحتمل؛ ولم يكن تصديقاً بل حمل رداً لكلامه بابتداء أمر له باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة. (وما قلنا: في إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه متعة لا نكاح؛ لأن التزوج نص في النكاح، فكان محتملاً أن يراد به المتعة

فإن الأول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلاة أداء كان أو قضاء، فرضا كان أو نفلاً، لكنه يحتمل تأويل أن يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدي به ما شاءت من فرض ونفل، والثاني مفسر لا يحتمل التأويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحاً، فإذا تعارض بينهما يصار إلى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلاة مرة واحدة، والشافعي رحمه الله لم يتنبه لهذا فعمل بالحديث الأول.

ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ مع قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ فإن الأول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة لأنهم صاروا عدلين حينئذ، والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأبيد فيه صريحاً، فإذا تعارض بينهما يعمل على المحكم، هكذا في كتب الأصول، وما قيل إنه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع، ثم إن المصنف ذكر مثالاً لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال (حتى قلنا إنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أنه متعة) يريد أن قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تأويل أن يكون نكاحاً إلى أجل فيكون متعة، وقوله إلى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل إلا كونه متعة فيحمل على المتعة، ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لأن قوله: إلى شهر متعلق، بقوله:

مجازاً، وقوله: إلى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح، إذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال، فإذا اجتمعا رجّحنا المفسر وحملنا النص عليه.

وهذه الأربعة أربعة أضداد تقابلها. فضد الظاهر، الخفي، وضد النص، المشكل. وضد المفسر، المجمل. وضد المحكم، المتشابه.

(وأما الخفي: فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب)، يقال اختفى فلان أي: استتر في مصيره بعارض حيلة صنعها من غير تبدل في نفسه واختلاط بين أشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب.

(س) الخفي لما كان ضد الظاهر، وهو: ما ظهر المراد منه بصيغته، وجب أن يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة تحقيقاً للمقابلة.

(ج) لما كان ظهور الظاهر بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة، إذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة لازداد الخفاء من الظهور.

تزوّج، وليس كلاماً مستقلاً بنفسه حتى يكون مفسراً يصلح معارضاً له فكأنه أراد أن هذا الكلام دائر بين كونه نكاحاً وبين كونه متعة فرجحت المتعة. ثم بعد الفراغ عن بيان الأقسام الأربعة شرع في مقابلاتها فقال:

(وأما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب) يعني أن الخفي اسم لكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة إذ لو كان منشؤه الصيغة لكان فيه خفاء زائد؛ ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلاً للظاهر الذي فيه أدنى ظهور؛ فإن كلاً من هؤلاء مترتب في الخفاء ترتب الأصل في الظهور؛ فإذا كان في الظاهر أدنى ظهور فلا بد أن يكون في الخفي أدنى خفاء؛ وهكذا القياس فلا ينال مراده إلا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيئة، ثم في قوله: بعارض غير الصيغة مسامحة؛ والأظهر أن يقول: بعارض من غير الصيغة؛ كما في عبارة شمس الأئمة الحلواني، وقوله: لا ينال إلا بالطلب، ليس قيداً احترازياً بل بيان للواقع وتأكيد للخفاء.

(وحكمه: النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لمزية أو نقصان فيظهر المراد به كآية السرقة في حق الطرار والنباش) فإنها ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به، وتغاير الأسامي يدل على تغاير المسميات، لأنها وضعت دلالة على المسميات، فالأصل: أن كل اسم له مسمى على حدة فاشتبه الأمر أن اختصاصهما باسم آخر لنقصان في معنى السرقة أو لزيادة فيها فتأملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار لزيادة فقلنا: إنه داخل تحت آية السرقة، وفي النباش لنقصان فقلنا: إنه غير داخل فيه.
وهذا لأن الخلل في النباش تمكن في نفس السرقة، والمملوكية، والمالية، والحرز، والمقصود. أما في غير الأول فقد حققناه في الكافي، وأما فيه فلأن السرقة أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي قصد حفظه، لكنه انقطع حفظه بعارض نوم أو غيبة، والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه، وهو ليس بحافظ ولا قاصد، وكذلك اسم السرقة يدل على خطر الفعل لأن السرقة خطفة

(وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لمزية أو نقصان فيظهر المراد به) أي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الأول ليعلم أن اختفاءه لأجل زيادة المعنى فيه على الظاهر، أو نقصانه فيه، فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان (كآية السرقة في حق الطرار والنباش) فإن قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ظاهر في حق وجوب قطع اليد بكل سارق، خفي في حق الطرار والنباش لأنهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف أهل اللسان فتأملنا فوجدنا أن اختصاص الطرار باسم آخر لأجل زيادة معنى السرقة؛ إذ السرقة هو أخذ مال محترم محرز خفية، وهو يسرق عمن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه، واختصاص النباش به لأجل نقصان معنى السرقة فيه لأنه يسرق من الميت الذي هو غير قاصد للحفظ فعدينا حكم القطع إلى الطرار لأجل الزيادة فيه بدلالة النص، ولم نعد إلى النباش لأجل النقصان فيه؛ ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا، وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وإن لم يوجد بالحافظ، وهذا كله

من الحرير واسم النباش ينبيء عن ضدّه وهو الهوان ، لأنّ النبش تحت التراب والتعدية بمثله لا تصح خصوصاً فيما يدرأ بالشبهات . وأما الطرار فإنما أختص به لفضل في جنايته وحذق في فعله لأنّ الطرّ آسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعترته ، وهذه مسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود بمثله في نهاية الصحة والسداد؛ لأنه إثبات حكم النص بالطريق الأولى .

(وأما المشكل : فهو الداخل في أشكاله) . وأمثاله كما يقال : احرم أي : دخل في الحرم ، وأشتى أي : دخل في الشتاء . وهذا فوق الخفي فلا ينال بمجرد الطلب ، بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن أشكاله . وهذا الغموض في المعنى أو لاستعارة بديعة ، وهو كرجل اغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس ، فيطلب موضعه ثم يتأمل في أشكاله ليوقف عليه .

(وحكمه : أعتقاداً لحقِّيَّة فيما هو المراد ، ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) للعمل به ، وهو مثل قوله تعالى : ﴿وإن كنتم جنباً فاطّهروا﴾ فهو مشكل في حق داخل الانف والفم لدخولها في الإشكال ، لأنّ ظاهر البشرة

عندنا ، وقال أبو يوسف والشافعي رحمه الله : يقطع النباش على كل حال لقوله عليه السلام : «من نبّش قطعناه» قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عليه السلام «لا قطع على المختفي» وهو النباش بلغة أهل المدينة .

(وأما المشكل فهو الداخل في أشكاله) أي الكلام المشتبه في أمثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغيير لباسه ففيه زيادة خفاء على الخفي ، فيقابل النص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر ، لهذا يحتاج إلى النظرين : الطلب ثم التأمل على ما قال .

(وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد) أي حكم المشكل أوّلاً هو اعتقاد الحقية فيما كان مراد الله تعالى

يجب غسله وباطنها لا، وهي شبه بهما حقيقة وحكماً إلى حالتي انفتاح الفم وانضمامه. وإدخال الماء فيه، وابتلاع البزاق، فالحق بالظاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء، لأنّ الواجب فيه غسل الوجه والمواجهة فيهما معدومة وفيها تطهير البدن وهو اسم للظاهر والباطن، إلاّ أنّ ما يتعذر إيصال الماء إليه يسقط بالعذر كالظاهر إذا كان به جراحة ولا يتعذر فيهما. فهما يتصلان عادة وعبادة.
وقوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنّى شئتم﴾ فكلمة: أنّ مشكلة لاستعمالها بمعنى: أين، كقوله تعالى: ﴿أنّى لك هذا﴾ أي: من أين لك هذا؟ وهذا يوجب الإطلاق في جميع المواضع، وبمعنى: كيف قال الله تعالى: ﴿أنى يكون لي غلام﴾ وهذا يقتضي الإطلاق والتخيير في الأوصاف أي: كيف شئتم؟ سواء كانت قاعدة أو مضطجعة، أو على جنب بعد أن يكون المأتي واحداً فزال الإشكال بالتأمل في السياق حيث سماها حرثاً كما قال: ﴿نساؤكم حرث لكم﴾ أي:

بمجرد سماع الكلام، ثم الافتقار إلى الطلب أي أنه لأي معنى يستعمل هذا اللفظ، ثم التأمل فيه بأنه أيّ معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتبين المراد، ومثاله قوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ فإن كلمة أنى مشكلة تجيء تارة بمعنى من أين كما في قوله تعالى: ﴿أنى لك هذا﴾ أي من أين لك هذا الرزق الآتي كل يوم، وتارة بمعنى كيف كما في قوله تعالى: ﴿أنى يكون لي غلام﴾ أي كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا أنه بأي معنى، فإن كان بمعنى أين يكون المعنى من أي مكان شئتم قبلاً أو دبراً فتحل اللواطة من امرأته، وإن كان بمعنى كيف يكون المعنى بأية كيفية شئتم قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً فيدل على تعميم الأحوال دون المحال، فإذا تأملنا في لفظ الحرث علمنا أنه بمعنى كيف، لأن الدبر ليس موضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراماً، لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها، وهذه اللواطة هي القبيحة على الوطء في حالة الحيض لعلة الأذى بدون النص من الرجال، لأن حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الأحمدي. ومثال هذا المشكل يمكن أن يمثل في المشترك الذي رجح أحد معانيه بالتأويل فصار مؤولاً، وقد يكون

الناس) في التفسير كمن اغترب ولا يعلم له موضع فيستفسر موضعه أولاً ثم يطلب في ذلك الموضع، ثم يتأمل في أمثاله ليوقف عليه.

(وحكمه: اعتقاد حقية فيما هو المراد، والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل كالصلاة والزكاة) فهما مجملان لأنهما في أصل الوضع: الدعاء والنماء وقد زيد في الشرع أوصاف، فيستفسر أولاً، ثم يطلب المراد، ثم يتأمل ليظهر الوصف المكمل من المتمم، وهذا لأن تفسير الصلاة عرف بفعل النبي عليه

﴿وإذا مسه الشر﴾ الآية، فهو جنس شامل للمشترك والخفي والمشكل، فخرج بقوله: واشتبه المراد به اشتباهاً الخ؛ فإن الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب؛ بخلاف المجمل؛ فإنه قد يحتاج إلى ثلاثة طلبات: الأول: الاستفسار عن المجمل، ثم الطلب للأوصاف بعده، ثم التأمل للتعيين، فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه إلا بالاستفسار عن الأنام، ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص، ثم لما علم المجمل بعد ثلاث طلبات خرج منه المتشابه لأنه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته بأي طلب كان.

(وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل، سواء كان بياناً شافياً (كالصلاة والزكاة) في قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ فإن الصلاة في اللغة: الدعاء، ولم يعلم أي دعاء يراد حتى بينها النبي عليه السلام بأفعاله بياناً شافياً من أولها إلى آخرها، ثم طلبنا أن هذه الصلاة على أي معان تشتمل فوجدناها شاملة على: القيام، والقعود، والركوع، والسجود، والتحريمة، والقراءة، والتسبيحات، والأذكار، ثم تأملنا: فعلمنا أن بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة؛ فصار مفسراً بعد أن كان مجملاً. وهكذا الزكاة معناها في اللغة: النماء، وذلك غير مراد فبينه النبي عليه السلام بقوله: «هاتوا ربع عشر أموالكم» وقوله عليه السلام: «ليس عليك في الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالاً، وليس عليك في الفضة شيء

السلام وهو صلى وراعى الفرائض والواجبات والسنن. فلا بدّ من التأمل ليمتاز البعض عن البعض، وقد وقع الاختلاف فيها قديما وحديثاً حتى جعل البعض ذلك البعض فريضة، والبعض البعض واجباً إلى غير ذلك من الاختلافات.
وكذا البيان في الزكاة ورد بقوله عليه السلام، فيطلب المعنى الذي لأجله وجبت الزكاة، أهو ملك النصاب مطلقاً أم نصاب فارغ من الدين غير مجحود وكذا وكذا؟ وهل يشترط وصف الإسامة في زكاة السوائم أو لا؟ وغير ذلك مما يعسر تعداده

وكذلك آية الرّبا مجملة لاشتباه المراد ولا يدرك بمعنى اللغة مجال فهو في اللغة الفضل، ولكنّ الله تعالى ما أراده، فالربح حلال إذ البيع شرع للاسترباح والاستفضال، ولكن المراد فضل خالٍ عن العوض مشروط في العقد، ومعلوم أنه لم يعرف بالتأمل في صيغته بل بالاستفسار من الشارع بالطلب في التفسير، ثم بالتأمل فيه، والتفسير كحديث الأشياء الستة، وهذا الحديث لم يأت على أفراد الرّبا عبرة، فيستنبط من حديث الربا المعنى الذي لأجله حرم الربا، ثم يتأمل فيه أنه هل يصلح لربط الحكم به ليتعدى الحكم من المنصوص إلى غيره؟ وقد اختلف العلماء في ذلك المعنى كما حققناه في الكافي وستسمع بالبحث في

حتى يبلغ مائتي درهم، وهكذا قال في بحث السرقة، ثم طلب الأسباب والشروط والأوصاف والمعنى فعلمت أن ملك النصاب علة، وحولان الحول شرط، وهكذا القياس، أو لم يكن البيان شافيا كالربا في قوله تعالى: ﴿وحرم الربوٰ﴾ فإنه مجمل بيّنه النبي عليه السلام بقوله: «الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربا» ثم طلبنا الأوصاف لأجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما يجري سوى الأشياء الستة، فقال بعضهم بالقدر والجنس، وبعضهم بالطعم والثمنية، وبعضهم بالاقتيات والادخار، وفرّع كل واحد منهم تفريعه على حسب تعليله، وبالجملة لم يكن البيان شافيا فخرج من حيز الإجمال إلى حيز الإشكال، ولهذا قال عمر رضي الله عنه: خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبيّن لنا أبواب الربا، وهكذا قالوا

قيام هذا الكتاب.

(وأما المتشابه: فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه)، لتراكم الاستتار وتراكم الخفاء.

(وحكمه: اعتقاد الحقية قبل الإصابة)، فيكون العبد مبتلى فيه بنفس الاعتقاد لا غير لأن المراد صار مشتبهاً على وجه لا طريق لدركه أصلاً، حتى سقط طلبه، بخلاف المجمل، فإن طريق دركه متوهم بواسطة البيان من المجمل، وطريق الدرك في المشكل قائم فإنه يدرك بالتأمل بعد الطلب، والخفي يدرك بنفس الطلب. وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات﴾ إلى قوله: ﴿إلا الله﴾، فعند الجمهور: الوقف على قوله: ﴿إلا الله﴾ لازم بدليل قراءة عبد الله أن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم

(وأما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه) ولا يرجى بدوه أصلاً فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور، فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع أثره وانقضى أقرانه وجيرانه.

(وحكمه: اعتقاد الحقية قبل الإصابة) أي اعتقاد أن المراد منه حق وإن لم نعلمه قبل يوم القيامة، وأما بعد القيامة فيصير مكشوفاً لكل أحد إن شاء الله تعالى، وهذا في حق الأمة، وأما في حق النبي عليه السلام فكان معلوماً وإلا تبطل فائدة التخاطب ويصير الخطاب بالمهمل كالمتكلم بالزنجي مع العربي، وهذا عندنا، وقال الشافعي رحمه الله وعامة المعتزلة أن العلماء الراسخين أيضاً يعلمون تأويله، ومنشأ الخلاف قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ فعندنا يجب الوقف على قوله: إلا الله، وقوله: والراسخون في العلم: جملة مبتدأة لأن الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد، والقراءة المعروفة

الآية. وقراءة أبيّ: ويقول الراسخون في العلم؛ ولأنّه على تقدير عدم الوقف يقولون حالٌ من الراسخين فحسب، والحال يقتضي أن يكون من المعطوف والمعطوف عليه، ولأنّه لمّا قال: ﴿فأمّا الذين في قلوبهم زيغ﴾ أي: ميل عن الحق إلى الباطل فصفتهم كذا، كان من حق الكلام أنْ يقول: فأمّا الذين لا زيغ في قلوبهم؛ فصفتهم كذا ليكمل التقسيم، لكنّه ذكر بعبارة فصيحة تؤدي ذلك المعنى لأنّ الذين رسخوا في العلم أي: ثبتوا فيه وتمكّنوا وخاضوا في بحر العلم بمنجاة عن الزيغ لا محالة. وقال بعض العلماء: لو لم يوقف عليه لأفاد إنزال المتشابه فائدة عظيمة إذ في جعل بعضها جلياً ظاهراً وبعضها خفياً غامضاً ليتوصل بالجلي إلى معرفة الخفيّ بطريق الاستنباط وإتعاب القريحة، وإعمال الفكر إظهار مرتبة المحقّقين والمجتهدين ولولا ذلك لاستوت الأقدام، ولم يتميز الخاص من العام. أمّا إذا وقف عليه فلا تظهر الفائدة في إنزاله أصلاً إذ إنزال القرآن للعمل به ولا عمل إلا بالعلم ولا علم حينئذ. قلنا: فائدته معرفة قصور أفهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعلْ لهم إليه سبيلاً، ليعلموا أنّ الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وامتحانهم بالوقف في ذلك إذ الدار دار محنة وابتلاء ولله أنْ يمتحن عباده بما شاء، تارةً، يمتحن المؤمن بالإمعان في الطلب لضرب جهلٍ فيه، وطوراً بالوقف عن الطلب لكونه مكرَماً بالعلم، فأنزل المتشابه تحقيقاً للابتلاء ومعنى الابتلاء في هذا الوجه أتمّ من الوجه الأول؛ لأنّه يحتاج إلى كبح عنان فهمه والبليد لا، والكبح أشد، ولأنّ الابتلاء في الوقف من حيث التسليم لله تعالى والتفويض إليه واعتقاد حقية ما أراد الله تعالى بدون الوقوف على مراده عبودية، والإمعان في الطلب من البليد ائتمار بالأمر وهو عبادة

الراسخون؛ بدون الواو، والبعض: ويقول الراسخون، وعند الشافعي رحمه الله لا يوقف على قوله إلا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله؛ ويقولون حال منه فيكون المعنى: إلا الله والعلماء الراسخون في العلم، ولكن هذا نزاع لفظي لأن من قال يعلم الراسخون تأويله يريدون يعلمون تأويله الظني، ومن

والعبودية أقوى لأنّها الرضا بما يفعل الرب، والعبادة فعل ما يرضي الرب، وكذا العبادة تسقط في العقبى والعبودية لا، ولمّا كان الابتلاء فيه أتم، كان نفعه أعم، وجدواه أعظم؛ لأن الأجر على قدر التعب بالحديث. ولما كان انقطاع رجاء التبين في المتشابه للابتلاء كان مقيداً بمدار الابتلاء فينكشف في العقبى. وهذا (كالمقطعات في أوائل السور) فقال الصّدّيق رضي الله عنه: لله تعالى في كل كتاب سرّ، وسره في القرآن هذه الحروف، ونحوه عن غيره من الصحابة. وقال بعض أهل السنة والجماعة، إنّ رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة حق بقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ لأنّ النظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة إلى لن يكون إلا بنظر العين؛ ولأنه موجود موصوف بصفات الكمال وكونه مرئياً لنفسه ولغيره من صفات الكمال إذ كون الشيء غير مرئي في الشاهد أمارة عجزه ونقصانه لأنّه إنّما يستتر عن أعين الناس من به عجز عمن يقصد قتله أو آفة فيسترها لئلا يستقبحوه، وجل ربنا عن العجز لأنّه الموصوف بالقدرة الأزلية الأبديّة وعن النقصان، فله الكمالات أجمع، والمؤمن لإكرامه بذلك أهل لاستحقاقه غيره من الكرامات من الإلجاء إليه والكلام معه، فكان أهلاً لأن يكرم بالرؤية، ولكنّ إثبات الجهة ممتنع؛ لأنّه يوجب كونه محدوداً متناهياً وهي

قال: لا يعلم الراسخون تأويله؛ يريدون لا يعلمون التأويل الحق الذي يجب أن يعتقد عليه، فإن قلت فما فائدة إنزال المتشابهات على مذهبكم، قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لأن الناس على ضربين: ضرب يبتلون بالجهل فابتلاؤهم أن يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل، وضرب هم علماء فابتلاؤهم أن لا يتفكروا في متشابهات القرآن ومستودعات أسراره؛ فإنها سر بين الله ورسوله لا يعلمها أحد غيره؛ لأن ابتلاء كل واحد إنما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه، فهوى الجاهل ترك التحصيل والخوض فيبتلى به، وهوى العالم اطلاع كل شيء فيبتلى بتركه، ثم المتشابه على نوعين: نوع لا يعلم معناه أصلاً (كالمقطعات في أوائل السور) مثل: ألم، حم؛ فإنها تقطع كل كلمة منها عن الأخرى في التكلم

امة الحدث. وقد ثبت أنّه قديم فلا يكون محدوداً متناهياً، فلا يكون في جهة،
والرؤية تستدعي الجهة في الشاهد بما من مرئي في الشاهد إلاّ وهو في جهة فكان
القول بالرؤية نظراً إلى أصلها واجباً، وبالنظر إلى أنّها تستدعي الجهة محتماً فكان
متشابهاً من حيث الوصف فنقول بالأصل مع التوقف في الوصف والتسليم إلى
الله تعالى دخولاً في زمرة الراسخين. وقال أهل التحقيق من أهل السنة
والجماعة: كون المرئي في جهة الشاهد ليس من شرائط الرؤية، بدليل أنّ الله
تعالى يرانا ولسنا بجهة منه، والشرائط لا تتبدل بالشاهد والغائب وقد تبدّلت،
فعلم أنّها من الأوصاف الاتفاقية دون الشرائط اللاّزمة للرؤية فلا يشترط
تحققها، وهذا لأنّ الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو، فإنْ كان مرئيّاً في جهة
يرى فيها، وإن كان لا فيها يرى لا فيها. كالعلم فإنّ كل شيء يعلم كما هو فإنْ
كان في الجهة يعلم فيها والله تعالى ليس في جهة فيرى كذلك، فلا تشابه في
أصل الرؤية، ولا في وصفها، وكذلك اليد والوجه هو عندنا معلوم بأصله لأنّه
من صفات الكمال ممتنع بوصفه لأنّه يفهم منه في الشاهد الجارحة والجسمية
وهي أمارة الحدث فكان متشابهاً بالوصف فيقال بالأصل ويتوقف في الوصف،
ولن يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف، لأنّه عكس المعقول ونقض
الأصول، والمعتزلة بإنكارهم الأصول لعجزهم عن درك الأوصاف صاروا
معطّلة، حيث تركوا النصوص وأنكروا الصفات، وأهل السنّة أثبتوا الأصل
المعلوم بالنص، وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الوصف كما هو دأب الراسخين
وما ذكر القاضي أبو زيد في التقويم: أنّ المتشابه ما تشابه معناه على السامع من
حيث خالف موجب النص وموجب العقل قطعاً، فتشابه المراد بحكم المعارضة
بحيث لم يحتمل زواله بالبيان، لأنّ موجبات العقول قطعاً لا تحتمل التبدل ولا
موجب النص بعد رسول الله مشكل، لأنّ الشرع لا يرد بخلاف موجب العقل

ولا يعلم معناه لأنه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ما إلاّ لغرض التركيب. ونوع
يعلم معناه لغة لكن لا يعلم مراد الله تعالى لأنّ ظاهره يخالف المحكم: مثل قوله

لما فيه من تناقض حجج الله تعالى إذ العقل من حججه كالنقل. وما ورد من الدليل السمعي على خلاف موجب العقل ظاهراً كقوله: ﴿ويبقى وجه ربك﴾، ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ونحو ذلك، فعند من يقف على قوله: ﴿إلا الله﴾ يعتقد على الإبهام: أنّ ما أراد الله به فهو حق ولا يشتغل بكيفيته مع الاعتقاد بأنّ ظاهره غير مراد، وعند من لا يقف يحمل على خلاف الظاهر ويؤوّل على وجه لا يناقض الدليل العقلي والآية المحكمة مع الاعتقاد بأن الظاهر غير مراد، ثم إن كان يحتمل تأويلاً واحداً يجب القول به قطعاً، وإن احتمل وجوهاً من التأويلات الصحيحة لا يقطع على واحد منها عيناً بل يعتقد على الإبهام أنّ المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر. ومن قال: المتشابه ما اشتبه مراد المتكلم على السامع بوقوع التعارض ظاهراً بين الدليلين السمعيين المتماثلين، يرد عليه المقطّعات في أوائل السور، فإنها من المتشابهات وإن خلت عن التعارض. والله أعلم.

بيان القسم الثالث:

(أما الحقيقة: فاسم لكل لفظ أريد به ما وضع له) فعيلة من حق الشيء إذا ثبت، ومنه الحاقّة؛ لأنها ثابتة كائنة لا محالة، والحق هو الثابت؛ لأنه يذكر في مقابله الباطل الذي هو المعدوم بمعنى فاعلة فهي ثابتة في الموضع الأصلي لا تزول

تعالى: ﴿يد الله﴾، ﴿وجه الله﴾، ﴿والرحمن على العرش استوى﴾، ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ وأمثاله، وتسمى هذه آيات الصفات، وقد طوّلت الكلام في تحقيقها وتأويلاتها في التفسير الأحمدي فليطالع ثمة. ولما فرغ المصنف رحمه الله عن أقسام التقسيم الثاني شرع في بيان أقسام التقسيم الثالث فقال.

(أما الحقيقة فاسم لكل لفظ أريد به ما وضع له) فاللفظ بمنزلة الجنس

بحال لأنه يمتنع أن يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الأسد، أو من حققت الشيء إذا كنت على يقين منه، بمعنى مفعولة أي: محقوقة بالدلالة الوضعية متيقن فيها إذ لا ارتياب ولا اضطراب فيما استعمل في موضعه الأصلي، بخلاف المجاز، فإنه لادعاء معنى الأصل في الفرع بأمارة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية.

(وحكمها: وجود ما وضع له خاصاً كان، أو عاماً) أمراً، أو نهياً.

(وأما المجاز: فاسم لما أريد به غير ما وضع لمناسبة بينهما) مفعل من جاز يجوز إذا تعدى بمعنى فاعل، كالمولى بمعنى الوالي أي: متعد عن محل الحقيقة إلى محل المجاز يقال: حب فلان حقيقة أي ثابت في محله الموضوع له وهو القلب.

يتناول المهمل والمجاز وغيرهما، وقوله: أريد به ما وضع له؛ فصل يخرجهما، والمراد بالوضع؛ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة، فإن كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي، وإن كان من الشارع فوضع شرعي، وإن كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص، وإلا فوضع عرفي عام، والمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الأوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه، فهما في الحقيقة من عوارض الألفاظ، وقد يوصف بهما المعاني؛ والاستعمال إما مجازاً أو على أنه من خطأ العوام.

(وحكمها وجود ما وضع له خاصاً كان أو عاماً) فإن الحقيقة تجتمع مع الخاص والعام جميعاً، فإن قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا اركعوا﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا، وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون.

(وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما) أي اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له لأجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له، واحترز به عن مثل استعمال لفظ الأرض في السماء مما لا مناسبة بينهما،

وجبن فلان مجاز أي: متعد عن محله الموضوع له وهو القلب إلى غير محله وهو اللسان؛ وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع لأنّ الأصل فيه الوضع وذا لا يصير معلوماً إلّا بالسماع بمنزلة النصوص في أحكام الشرع لا بدّ فيها من السماع من الشارع، وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق لاستخراج المجوِّز للاستعارة وهو الاتصال ولا يحتاج فيه إلى السماع؛ لأنّ العرب إنّما استعارت اللفظ لغير ما وضع له لاتصال بينهما فيصح الاستعارة به من كل متكلم يقف عليه، كالقياس لا يتبع فيه السماع ويصح من كل قائس؛ لأنّ القياس إنما صار حجة؛ لأنّ النص كان معلولاً بوصف ملائم مؤثر، فمن وقف مجتهد على ذلك المعنى وأصاب طريقه كان ذلك مسموعاً منه وإن لم يسبق به ألا ترى أنّ الشعراء والخطباء والكتبة يستحقون المدح بابتداع الاستعارات والمجازات، غير أنّ المنظور إليه في القياس المعنى الشرعي لأنه تعدية الحكم الشرعي، وهنا المعنى اللغوي لأنه تعدية اللغة، ولكن يكون ثمة الأصل والفرع

وهو الهزل فإنه وإن أريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما، ولم يذكر قيد كونه عند قيام قرينة لأن الغرض ههنا بيان المجاز بحسب إرادة المتكلم وقد سمع به، والقرينة إنما يحتاج إليها لأجل فهم السامع، وهو أمر زائد عليه كما سيأتي ذكره في آخر بحث المجاز. وأما المجاز بالزيادة مثل قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ فيصدق عليه أيضاً أنه أريد به غير ما وضع له لأن ما وضع له هو التشبيه لا التأكيد، أو الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية أي من حيث أنه ما وضع له أو غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طرداً وعكساً، فإن لفظ الصلاة في اللغة للدعاء، وفي الشرع للأركان المعلومة، فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لأنه يصدق عليه أنه ما وضع له من حيث أنه ما وضع له، ومجاز في الأركان لأنه غير ما وضع له من حيث أنه غير ما وضع له في اللغة، ومن حيث الشرع حقيقة في الأركان لأنها ما وضع له من حيث أنها ما وضع له، ومجاز في الدعاء لأنه غير ما وضع له من حيث أنه غير ما وضع له في الشريعة

والوصفُ الصالح المعدل لا كل وصف لما في اعتباره رفع الابتلاء والقياس والحكم والقائس، يكون هنا المستعار منه، والمستعار له، والمعنى اللازم المشهور، لا كل معنى والاستعارة، والمستعار، والمستعير.

(وحكمه: وجود ما استعير له خاصاً كان، أو عاماً)؛ لأنّ المجاز أحد نوعي الكلام فكان مثل الحقيقة في العموم والأحكام، غير أنّ الحقيقة أولى منه عند التعارض لأنّ الأصليّ أحقّ من الطارئ، (وقال بعض أصحاب الشافعي: لا عموم للمجاز لأنّه ضروري)؛ لأنّه يصار إليه عند عدم إمكان المصير إلى الحقيقة، ولا عموم لما ثبت ضرورة حتى قالوا: إنّ قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» لا يعارضه حديث ابن عمر: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين»؛ لأنّ المراد بالصاع ما يجري به إجماعاً وهو مجاز؛ لأنّه إطلاق اسم المحل على الحال ولا عموم له، فإذا ثبت المطعوم به مراداً إجماعاً لم يبق غيره مراداً وهو الجص والنورة، لئلا يعم المجاز ويلزم منه أنْ لا يكون القدر والجنس علة ضرورة. والحديث الأوّل عامٌّ يقتضي تحريم القليل والكثير منه إلاّ حالة المساواة وهو حقيقة فترجح على الثاني. وبيان المعارضة: أنّ الأوّل يقتضي حرمة القليل، وعلّية الطعم لأنّ الحكم ترتب على اسم مشتق، فكان مأخذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني. والثاني يقتضي إباحة القليل إذ التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه عندهم. وعلّية القدر والجنس، فيتحقق التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة.

(وحكمه وجود ما استعير له خاصاً كان أو عاماً) يعني أنّ المجاز كالحقيقة في كونه خاصاً وعاماً، وليس المراد بكون المجاز عاماً أنْ يعم جميع أنواع علاقاته جملة في لفظ بأن يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله، وما كان عليه وما يؤول إليه، ولازمه وملزومه، وعلته ومعلوله، ونحو ذلك، بل أن يعم جميع أفراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا (وقال الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز لأنه ضروري) يصار إليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة

(وإنما نقول إنّ عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك) بأن كانت نكرة في موضع النفي، أو محلاة بلام الجنس، أو غير ذلك، فإذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العموم يثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الحقيقة، وهذا كثوب الخلوص عارية فإنه يعمل عمل الملبوس ملكاً وهو دفع الحرّ والبرد، إلا أنهما يتفاوتان لزوماً ودواماً من حيث إنها لا تحتمل النفي عن موضعها والمجاز يحتمله (وكيف يقال: إنه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) ومن منع جوازه أبي داود الأصفهاني فيه محتجاً بأنّ كلامه حق وكله حقيقة قال الله تعالى: ﴿فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض﴾ وهذا مجاز لصحة نفي الإرادة عن الجدار وهي كل ما لا اختيار له، وقال: ﴿قالتا: أتينا طائعين﴾ وقال: ﴿فأبين أن يحملنها﴾ وهو أفصح اللغات. والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه عجز أو ضرورة، لأنّ ذلك من أمارات الحدث، وهو آية النقصان، وهو موجود بصفات الكمال منزه عن النقائص والزوال، وفي كلام البلغاء والخطباء حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة وإن لم يكن غالباً في الصحيح، وكلامه تعالى حق

نتعذر بقدرته ونرتفع بإثبات الخصوص فلا يثبت العموم (وإنما نقول إنّ عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك) كالألف واللام في المفرد الغير المعهود، ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة، وكون الصيغة صيغة جمع أو كون المعنى معنى الجمع، فإذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون أيضاً عاماً إذ ليس كون الحقيقة شرطاً للعموم أو كون المجاز مانعاً عنه. (وكيف يقال إنه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) والله تعالى منزه عن الضرورة لا يقال إنّ الخصم وافق في القرآن كثيراً مع أنه ضروري فلا تناقض بيننا وبينكم؛ لأنا نقول إنه من أقسام الاستدلال والضرورة ثمة ترجع إلى المستدل لا إلى المتكلم، والمجاز من أقسام اللفظ فلو كان ضرورياً لكانت الضرورة راجعة إلى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها، هكذا قالوا، والإنصاف أن المتكلم يتمسك بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في

ويصح نفيه عنه لأنّ الحقيقة وضعي، وهذا مستعار، فصار كالملك والعارية لزوماً ولا لزوماً إلاّ أنْ تكون الحقيقة مهجورة فحينئذ يصير ذلك المهجران بمنزلة الاستثناء، وهذا لأنّ المنفي غير مراد بالكلام، فصار المهجور من حيث إنّه خارج عن الإرادة كأنّه استثناه من كلامه حتى لو حلف لا يسكن هذه الدار وانتقل من ساعته، وإن وجد السكنى حقيقة؛ لأنّ ذلك القدر من السكنى مستثنى عن هذه اليمين لعلمنا أنّ الحالف إنّما يمنع نفسه بيمينه عما في وسعه دون ما ليس في وسعه لأنه في نفسه ممنوع فلا يمنع نفسه عنه باليمين التي شرعت للمنع فصار هذا القدر من السكنى خارجاً بدليل في الحالف، فكأنّه قال: لا أسكن هذه الدار إلاّ زمان الانتقال. وكذا لو حلف بعد الجرح: أن لا يقتل ثم مات المجروح، أو حلف: أن لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين، فوجد الشرط، لم يحنث، ويجعل ذلك بمنزلة الاستثناء رعاية لمقصوده. وكذا لو حلف: لا يأكل من هذا الدقيق، لم يحنث بالأكل من عينه في الصحيح، لأنّ عين الدقيق مهجور فانصرف حلفه إلى المجاز وهو ما يتخذ منه وصار ذلك دلالة الاستثناء. وكذا لو حلف: لا يأكل من هذه الشجرة فأكل من عين الشجرة، لم يحنث لأنّ الحقيقة مهجورة فتعين المجاز (ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز)؛ لأنه خلف والحقيقة أصل ولا وجود للخلف مع تحقق الأصل، وهذا لأنّه يفتقر إليها إذ المجاز هو المستعمل في غير موضعه الأصلي لمناسبة بينهما، وهذا تصريح بأنّه وضع في الأصل لمعنى آخر ولا ينعكس إذ لا يلزم من كون اللفظ موضوعاً لمعنى أن يكون موضوعاً لشيء آخر بينهما مناسبة، (فيكون العقد

ولا يصح أن يقال إنه ليس بأب، بخلاف الجد فإنه يصح أن يقال أنه أب ويصح أن يقال أنه ليس بأب، وكذا الهيكل المعلوم يصح أن يقال عليه أنه أسد ولا ينفى عنه بأن يقال أنه ليس بأسد، بخلاف الرجل الشجاع فإنه يصح أن يقال إنه أسد وأن يقال إنه ليس بأسد (ومتى امكن العمل بها سقط المجاز) هذا أصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الأحكام؛ أي ما دام أمكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لأنه مستعار والمستعار لا يزاحم الأصل (فيكون

لما ينعقد دون العزم). بيانه: أنّ الكفارة وجبت في المقصودة بالنص. ثم قال الشافعي: يمين الغموس معقودة؛ لأنّها مقصودة، يقال: عقدت على قلبي أي: قصدت، قال: عقدت على قلبي بأن اترك الهوى، فكان معنى قوله تعالى: ﴿عقّدتم الأيمان﴾ عزمتم وقصدتم. وقلنا: العقد ربط اللفظ باللفظ لإيجاب حكم وهذا إنّما يتحقق في المنعقدة لأنّه ربط الجزاء بالشرط أو المقسم به بالمقسم عليه لإيجاب الصدق وتحقيقه وهو البر، ولأنّ العقد لا يكون بلا انعقاد، تقول: اعقدته فانعقد، كقولك: كسرته فانكسر، وهي تتحقق في المنعقدة؛ لأنّها تنعقد

العقد لما ينعقد دون العزم) أي يكون العقد المذكور في قوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾ محمولاً على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لأنه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم؛ حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعاً لأنه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة، وتحقيقه أن اليمين ثلاث: لغو، وغموس، ومنعقدة، فاللغو: أن يحلف على فعل ماض كاذباً ظاناً أنه حق ولا إثم فيه ولا كفارة، والغموس: أن يحلف على فعل ماض كاذباً عمداً وفيه الإثم دون الكفارة عندنا؛ وعند الشافعي رحمه الله فيه الكفارة أيضاً، والمنعقدة: أن يحلف على فعل آت فإن حنث فيه يجب الإثم والكفارة جميعاً بالاتفاق، وذلك لأن الله تعالى ذكر هذه المسألة في موضعين، فقال في سورة البقرة: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ وقال في سورة المائدة عوضه ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته﴾ الآية. فالشافعي رحمه الله يقول بأن قوله: بما عقدتم الأيمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الأيمين الغموس والمنعقدة جميعاً، والمؤاخذة في المائدة مفسرة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة، فيكون الإثم والكفارة في كليهما فطبق بين الآيتين بهذا النمط، ونحن نقول إن معنى العزم والكسب مجاز في قوله تعالى: ﴿بما عقدتم الأيمان﴾ والحقيقة هو المنعقدة فقط، فآية المائدة تدل على أن الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فإنه عام للغموس والمنعقدة جميعاً، والمؤاخذة فيها مطلقة تنصرف إلى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الأخروية

لما شرعت له اليمين وهو البر لا في الغموس؛ لأنها لم تنعقد لما شرع له اليمين؛ ولأن الله تعالى جعل الأيمان مفعولة العقد وإنما تكون مفعولة للعقد إذا انعقدت به كما تقول: عقدتم البيع، والانعقاد يكون باللفظ دون القصد، وإنما القصد سببه، ولأن ضد العقد الحل، تقول العرب: يا عاقد اذكر حلا، وإنما يتصور الانعقاد فيما يتصور فيه الحل، والمنعقدة تنحل بالحنث فتنعدم، وضد العقد الذي هو القصد السهو لا الحل، على أنه لم يعدم القصد بالحنث الذي هو حل، فدل أنه حين وجد لم يكن عقداً حقيقة بل كان مجازاً ولكن غيره حقيقة.

(والنكاح للوطء دون العقد)؛ لأنه وضع في الأصل للضم قال: أنكحت ضم حصاها خف يعمله، أي: ضممت، والضم متحقق في الوطء لما يحصل من معنى الإتحاد بينهما عند ذلك الفعل، ولهذا سمي جماعاً. فأما العقد فإنما يسمى نكاحاً لأنه سبب الضم، فكان للوطء حقيقة وللعقد مجازاً، فيحمل على الوطء إلا إذا تعذر حمله عليه، حتى ينصرف إلى الوطء دون العقد لو قال لزوجته: إن نكحتك فكذا، حتى لو أبانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطأها، وكذا لو قال لأجنبية: إن نكحتك فكذا ينصرف إلى العقد دون الوطء. ولهذا قلنا في قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾ أن المراد به الوطء، وهو مطلق فلا يتقيد بالحلال، والشافعي يحمله على العقد والحجة عليه ما بينا. والقرء للحيض دون الأطهار لأن القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز؛ لأنه مأخوذ من القرء الذي هو: الجمع، كقوله: هجان اللون لم تقرأ جنيناً، أي: لم تجمع في رحمها ولدا

فيكون الإثم في الغموس والمنعقدة جميعاً، هذا هو غاية التحرير في هذا المقام وسيجيء هذا في بحث المعارضة أيضاً إن شاء الله تعالى.

(والنكاح للوطء دون العقد) أي يكون النكاح المذكور في قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾ محمولاً على الوطء دون العقد، فيشمل الوطء الحلال والحرام، والوطء بملك اليمين أيضاً؛ لأن النكاح في الأصل الضم، وهو إنما يكون بالوطء، والعقد إنما سمي نكاحاً لأنه سبب الضم، فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطء والعقد مجاز، ومن حيث الشرع

الحيض ؛ لأنّ الحيض اسم لدم مجتمع في نفسه ، فنفس الدم لا يكون حيضاً حتى يدوم مدة ، فأمّا الطهر فليس بشيء مجتمع ولكن جاز لاجتماع دماء الحيض لأنها تجتمع وقت الطهر ثم تنز فوصف به مجازاً للمجاورة ، أو من القرء الذي هو الانتقال ، يقال : قرأ النجم ، إذا انتقل من مكان إلى مكان ، والانتقال في الحيض لأنّ الدم ينتقل من الرحم إلى الخارج .

(س) هذا تناقض ، لأنك بينت قبل هذا أنّه مشترك فكان حقيقة فيهما .

(ج) هو للحيض في قول الجمهور ، وعند أبي عبيدة ويونس وابن السكيت : أنّه يصلح للحيض والطهر ولا ينتظمهما جملة ، فأورد في الموضعين على اعتبار القولين . ولهذا قالوا فيمن قال لعبده وهو معروف النسب من غيره ويولد لمثله : هذا ابني إنه يعتق عملاً بحقيقته للإمكان إذ النسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو ، فيكون المقر مصدقاً في حق نفسه ، وقد أشار محمد في الدعوى والعتاق أنّ الأمة تصير أم ولد به .

وقال أبو حنيفة في رجل له أمة ، فولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة ، فقال المولى : أحد هؤلاء ولدي ، ثم مات قبل البيان إنه يعتق من كل واحد ثلثه ، كأنّه قال : أحد هؤلاء حر ولم يعين ما يصيب الأوسط والأخير من قبل أمهما ، لأنّ الإصابة من قبل الأم بمنزلة المجاز بالنظر إلى الإصابة من قبل الإيجاب ، إذ في كل واحد منهما يثبت الحكم بواسطة الغير فلم يعتبره أبو حنيفة عند قيام الحقيقة . وقالا : يعتق كل الأصغر ، ونصف الأوسط ، وثلث الأوّل ؛ لأنّ الأول لا حظّ له إلاّ من إيجاب المولى ، ويحتمل أن يصيب الآخران من قبل الأم فيعتق كل الأصغر ؛ لأنّه ليس له حالة الحرمان ، ونصف الأوسط ، لأنّه يعتق في حالين إن عنى ، أو الأكبر ، ويرق في حال ، وأحوال الإصابة حالة واحدة ، وثلث الأوّل لأنّه يعتق في حال ويرق في حالين . وأحوال الحرمان أحوال . وقال في الجامع : في رجل له عبد ، ولعبده ابن ، ولابنه ابنان ولدا في بطنين ، وكلهم يولد لمثله ، فقال في صحته : أحد هؤلاء ولدي ومات بلا بيان ، فعند أبي حنيفة رحمه الله يعتق من

كل ربع ربعه كما قال أحد هؤلاء حر، وعندهما: يعتق من الأول ربعه لأنه يعتق في حال ويرق في ثلاثة أحوال. ومن الثاني ثلثه لأنه يعتق في حالين: وهو ما إذا عناه أو اباه، ويرق في حالين: وهو ما إذا عنى الأصغرين، وأحوال الإصابة حالة ومن كل واحد من الأصغرين ثلاثة أرباعه، لأن أحدهما حر بكل حال والآخر يعتق في ثلاثة أحوال ويرق في حال وهو ما إذا عنى أخاه وأحوال الإصابة حالة فيعتق نصفه فجعل للأصغرين عتق رقبة فيصيب كل واحد منهما ثلاثة أرباعه، ولو كان لابن العبد ابن يعتق من الأول ثلثه، ومن الثاني، نصفه ومن الثالث، كله لاحتمال السبب، ولو كان تحريراً لعتق من كل واحد ثلثه وعتق الاولاد باعتبار أن الأب ملك ولده لا باعتبار السراية؛ لأن حرية الأب لا تستلزم حرية الولد. (ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) لاستحالة أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في موضوعه مستعاراً في موضع آخر غير موضوعه في حالة واحدة بل إذا أريد أحدهما تنحى الآخر

بالعكس، فالشافعي رحمه الله حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا، ونحن نحمله على حقيقته اللغوية فنثبت حرمة المصاهرة بالزنا (ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) من تتمة السابق أي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بأن يكون كل منهما متعلق الحكم كأن تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع معاً وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازاً وقد صححه الشافعي رحمه الله حيث يمكن الجمع بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما إذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الأمر ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سيأتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معاً بحيث يكون اللفظ متصفاً بكونه حقيقة ومجازاً معاً وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ إياهما أو بحسب التناول الظاهري بشبهة من غير الارادة كما سيأتي وانما النزاع في ارادتهما معاً باستقلالهما فعنده يجوز وعندنا لا يجوز قيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف

(كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في زمان واحد) والراهن إذا لبس المرهون المستعار من المرتهن فإنما يلبسه بجهة الملك لأنه المطلق للانتفاع وانما المنع لحق المرتهن وقد زال بالاذن في الانتفاع إذ الإعارة لم تصح لانها تمليك المنافع لغير عوض والمرتهن ليس بمالك للمنفعة والتمليك من غير المالك محال على أن المستحيل هو الانتفاع بجهة الملك والعارية معاً ولم يوجد معنا لان الراهن انما ينتفع بجهة العارية لو صحت والا فبجهة الملك (حتى ان قلنا الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي وإذا كان له معتق واحد يستحق النصف) أي إذا أوصى حر الأصل لمواليه بثلث ما له وله معتق واحد وموالي موالي كان نصف الثلث لمولاه لان للمثنى حكم الجمع في الارث والوصية

والاستعمال والمصنف رحمه الله أورد في ذلك تمثيلاً تشبيهاً للمعقول بالمحسوس فقال (كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعارية في زمان واحد) يعني أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعاً محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والأوضح في المثال أن يقول كما استحال أن يلبس الثوب الواحد اللابسان أحدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية ولا يقال أن الراهن إذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه أنه لبسه بطريق الملك والعارية جميعاً لانا نقول أن لبسه هذا ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يتملك الثوب حتى يعيره الراهن ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعاً فإذا أزاله عاد حق المالك إلى أصله ويمكن أن يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المصنف في تفريعات هذه المسألة فقال (حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي وإذا كان له معتق واحد يستحق النصف) وتحقيقه أن لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا

والنصف الباقي مردود إلى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لأن الحقيقة وهي المعتق حيث صار منعماً عليه لاحيائه حكماً بالاعتاق فهو إزالة الرق الذي هو أثر الكفر وهو موت حكماً بالنص أريدت بهذا اللفظ حتى استحق النصف فلا يدخل تحته موالي المولى لأنه مجاز إذ الأسفل في الحقيقة مضاف إلى الذي أعتقه دون الذي أعتق من أعتقه لأنه لم يعتق الأعلى أباه حقيقة وإنما وجد منه السبب بأن أعتق الأول حتى قدر الأول على اعتاق الثاني فسمي مولى له مجازاً لوجود الاتصال من حيث السببية فلم يثبت مع الحقيقة حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي الموالي لتعين المجاز، ألا ترى أن الاسم المشترك لا عموم له حتى لو أوصى لمواليه وله معتقون ومعتقون تبطل الوصية، ولا تغاير هنا باعتبار أصل الوضع لكنهما لما اختلفا سقط العموم فالحقيقة والمجاز مختلفان وقد تغير باعتبار أصل الوضع فأولى أن لا يجتمعا.

(ولا يلحق غير الخمر بالخمر) في الحد حتى يحد في الخمر بشرب قطرة ولا يحد بسائر المسكرات ما لم يسكر لأن الحقيقة وهي التي من ماء العنب إذا غلا واشتد أريدت بالنص الوارد في وجوب الحد بشربها فبطل غيرها وهو سائر

واسطة وقد يطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازاً فإذا أوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق جميعاً تبطل الوصية ما لم يبين أحدهما دفعاً للاشتراك وإن لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسئلة المتن يستحق معتق ولا يستحق معتق المعتق لأن الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع الحقيقة فإن كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لأن الوصية إنما تنفذ في الثلث وأقل الجمع في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردوداً إلى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق شيء إلا إذا لم يكن المعتق بلا واسطة فحينئذ يستحق معتق المعتق ما أوصى به (ولا يلحق غير الخمر بالخمر) تفريع ثان وعطف على قوله أن الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من أخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وإيجاب الحد فإن في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها

المسكرات لكونه مجازاً فيه لاتصال بينهما من حيث مخامرة العقل

(ولا يراد بتو بنيه بالوصية لابنائه) وله بنون وبنو بنين لان الحقيقة مرادة فيتنحى المجاز (ولا يراد المس باليد في قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾) لان المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع بهذا النص حتى جاز التيمم للجنب فبطلت

وتحرم قطرة منها من غير أن يصل إلى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد فإن لم يكن نيئاً بل مطبوخاً أو كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء لا يسمى خمراً ولا يأخذ حكمها والشافعي رحمه الله يسمي كلها خمراً باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم الكل.

(ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه)، عطف على ما سبق وتصريح ثالث أي إذا أوصى أحد لابناء زيد وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الأبناء ولا يدخل فيه أبناء الأبناء لأن لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في إبن الابن فلا تجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل أبناء الابناء أيضاً، لأن اللفظ يطلق عليهم ويتناولهم باعتبار الظاهر.

(ولا يراد اللمس باليد في قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾) عطف على ما قبله وتصريح رابع وذلك لأن لامستم حقيقة في اللمس باليد ومجاز في الجماع فالشافعي رحمه الله يقول أن كليهما مراد ههنا لأن الله تعالى قال ﴿أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾ فإن كان اللمس باليد فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضاً للوضوء وان كان اللمس بالجماع فالتيمم فيه لأجل الجنابة فيحل تيمم الجنب بهذه الآية، ونحن نقول أن المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز أن تراد الحقيقة أيضاً لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضاً للوضوء حتى يكون التيمم خلفاً عنه بل إنما هو خلف عن الجنابة فقط فالأمثلة الثلاثة: الأول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار إلى المجاز والمثال الأخير المجاز فيه متعين فلا يصار إلى الحقيقة وهذا معنى قوله.

ارادة الحقيقة. ونقل الغزالي عن الشافعي أنه قال أحمل اية اللمس على المس والوطء جميعاً، وهو خلاف السلف، لأن علياً وابن عباس و الحسن رضي الله عنهم في جماعة حملوها على الجماع، وعمر وابن مسعود في جماعة على المس باليد وغيرها مما دون الجماع (وفي الاستئمان على الابناء والموالي يدخل الفروع لأن ظاهر الاسم صار شبهة) هذا جواب اشكال بيانه: أن الكافر إذا استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه في رواية، ولو استأمن على مواليه يدخل في الأمان مواليه وموالي مواليه استحساناً، وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز، فأجاب بأن اسم الأبناء والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع، إلا أن الحقيقة تقدمت على المجاز في كونها مرادة اذ

(لأن الحقيقة فيما سوى الأخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مراداً)، أي المعنى الحقيقي في الأمثلة الثلاثة الأول والمعنى المجازي في المثال الأخير مراد فلم يبق المعنى الآخر أعني المجاز في الأول والحقيقة في الأخير مراداً على ما حررناه ولما فرغ عن التفريعات شرع في رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة فقال: (وفي الاستئمان على الأبناء والموالي تدخل الفروع)، جواب سؤال مقدر تقريره أن يقال إذا استأمن الحربي من الإمام وقال آمنونا على أبنائنا وموالينا يدخل في الأبناء أبناء الأبناء وفي الموالي موالي الموالي مع أن أبناء الأبناء مجاز في لفظ الأبناء وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز، فأجاب: بأنه إنما تدخل الفروع في هذا الاستئمان (لأن ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم) لا أنه يدخل في الارادة فالارادة بالذات إنما هي للأبناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الأبناء يتناول ظاهراً لأبناء الأبناء في قوله تعالى ﴿يا بني آدم﴾ وكذا لفظ الموالي يطلق عرفاً على موالي الموالي فلأجل الاحتياط في حقن الدم يدخلون لا بالارادة، ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو أنه ينبغي أن يعتبر مثل هذه الشبهة لأجل الاحتياط في حقن الدم فيما إذا استأمن على الآباء والأمهات فيدخل فيه الأجداد والجدات لأن لفظ الآباء والأمهات أيضاً يتناول بظاهر الاسم للأجداد والجدات فأجاب المصنف عنه بقوله:

الحقيقة حقيق بأن تراد، فبقي مجرد تناول الاسم ظاهراً شبهة، لأن الشبهة ما يشبه الثابت لا عين الثابت، وهذا لما كان متناول اللفظ كان مشابهاً للثابت ولكنه ليس بثابت لكونه غير مراد والأمان مما يثبت بالشبهات لما فيه من حقن الدم، والأصل في الدماء أن تكون محقونة وهذا يثبت بمجرد الاشارة إذادعا بها الكافر إلى نفسه، وهي صورة المسألة لا حقيقتها ولم تعتبر هذه الشبهة في الوصية لأنها لا تثبت بها (بخلاف الاستئمان على الأباء والامهات) أي: لم تعتبر هذه الشبهة الناشئة من التناول ظاهراً في اثبات الأمان للأجداد والجدات إذا استأمن على الاباء والامهات.

(ولأن ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول) أي: إذا صارت الحقيقة مرادة، فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية ضرورة، فيليق بالفروع، وهو بنو البنين وموالي الموالي دون الاصول وهم الأجداد والجدات، لأن فيه جعل الأصل تبعاً والتبع أصلاً وهو عكس المعقول وتقصير

(بخلاف الاستئمان على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات، لأن ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الأصول)، يعني أن هذا لتناول الظاهري إنما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا بابناء الابناء وموالي الموالي لأنهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعاً دون الأجداد والجدات لأنهم وإن كانوا فروعاً للآباء والأمهات في اطلاق اللفظ ولكنهم اصول في الخلقة فكيف يجعلهم في اللفظ وانما نسري الكتابة إلى أبيه حيا إذا اشترى المكاتب اباه لا لأنه دخول بالتبعية لأنه ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعا بل تحقيقاً للصلة والاحسان فإن الحر إذا اشترى أباه يكون حراً عليه بحق الأبوة فإذا اشترى المكاتب أباه يصير مكاتباً عليه ليتحقق صلة كل واحد على حسب حاله، وأما حرمة نكاح الجدات في قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾، فبالاجماع أو دلالة النص أو بجمع الأمهات بمعنى الأصول ثمة للاحتياط.

الأصول (وإنما يقع على الملك والإجارة حافيا ومتنعلاً فيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى)، هذا جواب إشكال أيضاً بيانه: أنه إذا حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان فإنه يحنث إذا دخل داراً يسكنها إجارة أو إعارة كما لو دخل داراً مملوكة ويحنث إذا دخلها حافياً ومتنعلاً وفيه جمع بينهما لأن دار فلان حقيقته الملك، والتي يسكنها بإجارة أو بإعارة لصحة النفي، وقبول الانتفاء بالنفي علامة المجاز ووضع القدم حقيقة فيما إذا كان حافياً ومجاز فيما إذا كان متنعلاً، فأجاب بأن الحنث باعتبار عموم المجاز، أي: صار الملفوظ مجازاً عن شيء، وذلك الشيء عام، لا باعتبار الجمع بينهما وهذا لأن المقصود معتبر في الأيمان ومقصود من دار فلان نسبة السكنى وهي تعم السكنى بطريق الملك والإجارة والعارية فإذا دخل داراً سكنها فلان بالملك فإنما يحنث لعموم المجاز، وهو نسبة السكنى لا للملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث، وإن كانت مملوكة لفلان لعدم الشرط وهو نسبة السكنى وإن أضيفت إليه

(وإنما يقع على الملك والإجارة والدخول حافياً أو متنعلاً فيما إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان)، جواب سؤال آخر تقريره أنه إذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فإن حقيقة وضع القدم في الدار أن يكون حافياً ومجازه أن يكون متنعلاً وقد قلتم أنه يحنث بكلا الأمرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وأيضاً أن حقيقة دار فلان أن تكون بطريق الملك له ومجازه أن يكون بطريق الإجارة والعارية له وقد قلتم أنه يحنث بكلا الأمرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فأجاب بأنه إنما يقع هذا الحانث على الملك والإجارة جميعاً وكذا على الدخول حافياً أو متنعلاً في قوله لا يضع قدمه في دار فلان (باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى)، فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافياً أو متنعلاً فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا إذا لم تكن له نية فإن كانت له نية فعلى ما نوى حافياً أو متنعلاً ماشياً أو راكباً وإن وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لأنه حقيقة مهجورة لا تعمل ويراد من قوله في دار فلان في سكنى فلان

باعتبار الملك، ومن وضع القدم الدخول، لأنه سبب الدخول فذكر السبب وأراد المسبب، وهذا لأنه لو وضع القدم ولم يدخل لم يحنث، ويصير باعتبار مقصوده كأنه حلف أن لا يدخل، والدخول عام قد يكون حافياً، وقد يكون متنعلاً فإذا دخل يحنث باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول الذي هو المقصود.

(وإنما يحنث إذا قدم ليلاً أو نهاراً في قوله عبده حر يوم يقدم فلان لأن المراد باليوم الوقت، وهو عام)، هذا جواب سؤال أيضاً بيانه أنه لو قال عبده حر يوم يقدم فلان، فقدم ليلاً أو نهاراً يعتق عبده واليوم للنهار حقيقة وللليل مجاز. فأجاب بأن اليوم يستعمل لبياض النهار خاصة كقوله تعالى ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة﴾ وللوقت مطلق كقوله تعالى ﴿ومن يولهم يومئذ دبره﴾ فإن من فر من الزحف ليلاً أو نهاراً يلحقه هذا الوعيد ودلالة تعين أحد الوجهين أن ينظر إلى ما قرن به فإن كان مما يمتد أي يقبل التأقيت ويتصور له ضرب المدة كاللبس

وهو معنى مجازي شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه أنه ذكر في الفتاوى أنه إن لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكاً عاطلة عن السكنى يحنث أيضاً إلا أن يقال السكنى أعم من أن يكون تحقيقاً أو تقديراً.

(وإنما يحنث إذا قدم ليلاً أو نهاراً في قوله عبده حرّ يوم يقدم فلان) جواب سؤال آخر تقريره أنه إذا حلف أحد فقال عبدي حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل وأنتم جمعتم بينهما وقلتم بأنه إن قدم فلان ليلاً أو نهاراً يعتق العبد فأجاب بأنه إنما يحنث في هذا المثال بالقدوم ليلاً أو نهاراً (لأن المراد باليوم الوقت وهو عام) أي الوقت معنى مجازي شامل للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فأريد ههنا معنى الوقت. وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها أنه في أي موضع يراد به النهار وفي أي موضع يراد به الوقت. فقيل إذا كان الفعل ممتداً يراد به النهار لأنه زمان ممتد يصلح أن يكون معياراً

والصوم والركوب فالنهار أولى به للتناسب ولأن الفعل الممتد يقتضي ظرفاً ممتداً ليجعل معياراً له وإن كان مما لا يمتد أي لا يقبل التأقيت كالدخول والخروج والقدوم يراد به مطلق الوقت لأن غير الممتد يفتقر إلى نفس الظرف لا إلى الظرف الذي هو ممتد والوقت يعم الليل والنهار فعموم الوقت بمعنى في الوجهين لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فإنه لا يتناول النهار لأنه اسم للسواد الخالص غيره كالنهار اسم للبياض الخالص لا يتناول غيره ولا يقال أن أبا يوسف ومحمداً قالا فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة أنه يحنث إذا أكل من عينها وهو حقيقة ويحنث إذا أكل من خبزها وهو مجاز وفيمن حلف لا يشرب من الفرات فشرب منه كرعاً يحنث وهو حقيقة ويحنث إذا شرب منه اغترافاً وهو مجاز لأن الحنث باعتبار عموم المجاز فإن الحنطة في العادة اسم لما في باطنها إذا قيل فلان يأكل أهل بلدة كذا يأكلون الحنطة والمراد ما فيها وفي أكلها أو ما يتخذ منها أكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز عن شرب ماء الفرات مجاز عن شرب ماء الفرات وهذه النسبة لا تنقطع بالاغتراف والإحراز في الأواني حتى لو شرب من نهر آخر من الفرات لم يحنث لأن النسبة قد انقطعت عن الفرات لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز.

(وإنما أريد النذر واليمين إذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين لأنه

للفعل وإن كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لأنه يكفي لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا في أنه أي فعل يعتبر في هذا الباب المضاف إليه أو العامل بالمضاف أنه إذا كانا ممتدين مثل أمرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار وإن كانا غير ممتدين مثل عبدي حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت، وإن كان أحدهما ممتداً دون الآخر مثل أمرك بيدك يوم يقدم فلان أو أنت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف إليه بالاتفاق.

(وإنما أريد النذر واليمين فيما إذا قال لله علي صوم رجب)، جواب سؤال آخر تقريره أنه يقال إذا قال شخص لله علي صوم رجب ونوى به النذر واليمين

نذر بصيغته يمين بموجبه فهو كشراء القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه)
هذا جواب سؤال أيضاً بيانه أن هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف

أو نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فإنه يكون نذراً ويميناً معاً والنذر معناه الحقيقي واليمين معناه المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معاً، حتى قيل يلزم بفواته القضاء للنذر والكفارة لليمين ولهذا قيل أنه ينبغي أن يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات بخلاف ما إذا كان رجباً من العمر فإنه لا تظهر ثمرته إلا عند الموت بالإيصاء بالفدية وهذا إنما يرد على أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله بخلاف أبي يوسف رحمه الله فإنه عنده نذر في الأول ويمين في الثاني وإن لم ينو شيئاً أو نوى النذر مع نفي اليمين أو بلا نفيه يكون نذر بالاتفاق وإن نوى اليمين مع نفي النذر يكون يميناً بالاتفاق والإيراد إنما هو على الوجهين الأولين على مذهبهما، فأجاب المصنف: بأنه إنما أريد النذر واليمين جميعاً في هذه الصورة.

(لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه)، وتحريره أن قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلاً قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجباً والترك حراماً فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لأن الرسول ﷺ قد حرم مارية أو العسل على نفسه فسمى الله ذلك يميناً وقال: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾ ثم قال: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾ فعلم أن تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجباً للكلام لا مراداً بطريق المجاز، ولكنه يرد عليه أنه إذا كان موجباً ينبغي أن يثبت بدون النية لأن موجب الشيء لا يحتاج إلى النية إلا أن يقال أنها كالحقيقة المهجورة فلهذا يحتاج إلى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ، والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ، ولكن هذا إنما يصح إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهما فقد دخل النذر تحت الإرادة وإن لم يكن محتاجاً إليه، وقيل إن قوله لله يعني والله صيغة يمين وقوله علي صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد

(فهو كشراء القريب فإنه تملك بصيغته تحرير بموجبه). تشبيه لمسئلة النذر

على النية واليمين مجاز حتى يتوقف عليها والحقيقة ما يفهم بلا قرينة والمجاز ما لا يفهم إلاّ بقرينة قلنا: أريد به النذر واليمين كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز فأجيب بأنه نذر بصيغته لأن علي للإيجاب وهو معنى النذر وهذه الصيغة موجب وهو الوجوب، وباعتبار هذا الموجب يمين إذ نوى اليمين لأن إيجاب المباح يصلح يميناً كتحريم المباح وتحريم المباح يمين لقوله تعالى: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾، ثم قال: ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾، أي: قدر الله لكم ما تحللون به أيمانكم وهي الكفارة المقدرة وإيجاب المباح يتضمن تحريم المباح لأن قبل الإيجاب يباح مباشرته وتركه وبالإيجاب يجب مباشرته ويحرم تركه فيصلح أن يراد باليمين وإذا صار مرادين فلو لم يصم رجباً يجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين وهذا كما جعلنا شراء القريب إعتاقاً باعتبار موجبه وهو الملك لا باعتبار ذاته لاستحالة أن يكون الشراء الموجب للملك إعتاقاً مزيلاً للملك وهذا لأن الشراء علة الملك وملك القريب علة العتق فأضيف العتق إلى الشراء بهذه الواسطة.

(س) ينبغي أن يثبت اليمين بهذه الصيغة بدون النية كما ثبت العتق ثمة بدون النية

(ج) ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول جبراً فثبت المعلول نواه أو لم ينوه وهذه الصيغة تصلح يميناً فلا يعتبر ما لم توجد النية وما ذكر فخر الإسلام يمين بموجبه وهو الإيجاب مشكل لأن موجبه الوجوب لا الإيجاب ويحتمل أنه سمى الوجوب إيجاباً لأن الوجوب لما لم يكن إلا بالإيجاب حمل الوجوب إيجاباً مجازاً إطلاقاً لاسم المقتضي على المقتضى والله أعلم. وحرمة الجدات وبنات الابن بالإجماع لا بقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾ فلم يكن جمعاً بينهما على أن بعض العراقيين من أصحابنا يجوزون الجمع بينهما في محلين مختلفين

به توضيحه وتأييداً فإن من شرى القريب يكون تملكاً باعتبار صيغته لأن صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريراً وإعتاقاً بموجبه لأن موجب الملك مع القرابة هو العتق، قال عليه السلام: «من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه» وإلا فبين الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم ما فرغ المصنف رحمه الله عن

وإنما لم يجز أن يجتمعا بلفظ واحد في محل واحد ولأن الأم هو الأصل لغة وأريد بالبنت المتفرع عنه وذا يجمع الكل.

(وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين صورة أو معنى كما في تسمية الشجاع أسداً والمطر سماء).

اعلم أنهم اختلفوا أنّ المجاز موضوع أمْ لا، بعدم اتفقوا أنّ الحقيقة موضوعة، على معنى أنّ الواضع وضع أنّ اسم هذا كذا واسم هذا كذا. قال بعضهم: المجاز موضوع لأنه من باب اللُّغة؛ لأنّه أحد نوعي الكلام فلو لم يكن بوضع الواضع لا يكون من اللغة، غير أنّ الحقيقة بوضع أصلي وهذا بوضع طاري، وقال بعضهم: طريقة بوضع أرباب اللغة أي: وضع أنّ عند الاتصال

التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال: (وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة أو معنى)، والاستعارة في عرف الأصوليين يرادف المجاز وعند أهل البيان قسم من المجاز فإن المجاز عندهم إن كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة بأقسامها، وإن كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازاً مرسلاً، والمصنف رحمه الله عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله: صورة؛ وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله: معنى، فكأنه قال: وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي بعلاقات المجاز المرسل أو بعلاقة الاستعارة، والأول هو الصوري، والثاني هو المعنوي، وأراد بالصوري أن تكون صورة المعنى المجازي متصلة بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بأن يكون سبباً له أو علة أو شرطاً أو حالاً أو عكسها، وبالمعنوي أن يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف (كما في تسمية الشجاع أسداً والمطر سماء) نشر على غير ترتيب اللف، فإن الأول مثال للاتصال المعنوي إذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم؛ وهو الشجاعة أعني الجرأة؛ فلا يسمى الرجل أسداً باعتبار الحيوانية

بين الشيئين يطلق اسم أحدهما على الآخر مجازا دون الألفاظ؛ لأن للفظ تركيب
موضوعا لكان حقيقة والاتصال بين الشيئين يكون صورة أو معنى، لأن كل
موجود مصور يكون له صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث، أما المعنى
فمثل تسمية الشجاع أسدا والبليد حمارا للاتصال في معنى الشجاعة والبلادة والمراد
المعنى اللازم المشهور، حتى لا يسمى الأبخر أسدا، وإن كان البخر لازما
للأسد، وأما الصورة فمثل تسمية المطر سماء فإنهم يقولون: ما زلنا نطأ السماء
حتى أتيناكم، أي: المطر لاتصال بينهما صورة؛ لأن كل عال عند العرب سماء،
والمطر من السحاب ينزل، والسحاب عندهم سماء فسموه باسمه مجازا. وقال
الله تعالى: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ وهو المطمئن من الأرض، وسمي
الحدث به مجازا لمجاورته؛ لأنه يكون في المطمئن من الأرض عادة تسترا عن
أعين الناس. وقال: ﴿إني أراني أعصر خمرا﴾ أي: عنبا؛ لأنه إنما يعصر العنب
لكنه مشتمل على الخمر والماء والثفل فقد وجد الاتصال بينهما ذاتا. (وفي
الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة، والاتصال في معنى
المشروع كيف شرع نظير المعنى).

لعدم الاختصاص، ولا الأبخر لعدم الشهرة، والثاني مثال للاتصال الصوري
فإن صورة المطر يتصل بصورة السماء يعني السحاب، فإن العرف يسمي كل ما
علاك وأظلك سماء، والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به، ثم بين أن
هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك وجدا في الأحكام
الشرعية فقال:

(وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة) يعني
أن العلاقة بين الشيئين من حيث كون الأول سببا للثاني أو مسببا عنه أو كون
الأول علة للثاني أو معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات؛ فإن المسبب
يتصل بالسبب ويجاوره صورة، وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كالملك
يتصل بالشراء وملك المتعة يتصل بملك الرقبة (والاتصال في معنى المشروع كيف

اعلم أنّ الاستعارة سائغة في الشرعيات أيضاً؛ لأنّ الاستعارة للقرب والاتصال فيأتي في كل ما يتحقق فيه القرب والاتصال، والأحكام الشرعية قائمة بمعناها الذي شرعت لأجله ومتعلقة بأسبابها فتكون موجودة حكماً بمنزلة الموجود حساً، فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها، ولأنّ حكم الشرع نوعان: ما لا يدرك معناه بالعقل، وما يدرك به، فهذا القسم متى تعلق بلفظ شرع سبباً أو علة له يدل ذلك اللفظ لغة على معناه الثابت شرعاً، ألا ترى أن البيع لتمليك العين شرعاً، ولذلك وضع له، والعقل يقضي كذلك إذ القائل بالسبب هو القائم بالحكم كي لا يفضي إلى التنازع والتقاتل، والكلام في هذا القسم لا في القسم الأول، وذلك بطريقين أيضاً بالاتصال صورة وهو الاتصال في السببية والعلية أي: الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول؛ لأنّ المشروع ليس بمحسوس حتى يحس، ويقال: إنهما متصلان صورة فيطلق اسم أحدهما على الآخر، فاقتصرنا الاتصال في السببية والعلية في المشروع، مقام الاتصال صورة في المحسوس، وهذا لأنّه لا مشابهة بين السبب والمسبب، والعلة والمعلول في المعنى، كما لا مشابهة بين السماء والمطر، والحادث، والمكان المتصلين في المعنى، إذ معنى السبب الإفضاء، وكونه طريقاً إلى المسبب وذا لا يوجد في المسبب، ومعنى العلة أنها موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول إذ هو موجَب ومثبَت لكنهما متجاوران صورة كالحائط ونحوه. والاتصال معنى وهو الاتصال في معنى المشروع الذي لأجله شرع فيتأمل في مشروع فإن وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر يجوز أن يستعار أحدهما للآخر كما نظرنا في الصدقة والهبة، فوجدنا كل واحد منهما تمليكاً بغير بدل فجوّزنا استعارة أحدهما للآخر كما بيّنّا في الكافي. وكذلك الكفالة بشرط براءة الأصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الأصيل كفالة للمشابهة في معنى المشروع إذ كل واحد منهما عقد توثق، وكذا

شرع نظير المعنى) أي العلاقة في المعنى الذي شرع المشروع لأجله حال كونه مماثلة كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات كالاتصال بين الكفالة والحوالة

بذكر لفظ التمليك مكان البيع فيعقدها بها استعارة، وكذلك معنى الحوالة: نقل
الدين من ذمة إلى ذمة، ومعنى الوكالة: نقل ولاية التصرف فتجوز الاستعارة كما
قال محمد في كتب المضاربة، ويقال للمضارب: اعمل برب المال أي: وكّله. ولا
خلاف بين الفقهاء في أنّ الاتصال بين المعنى من قبيل حكم الشرع يصلح
طريقًا للاستعارة فإنهم اتفقوا على جواز استعارة لفظ العتق للطلاق،
والشافعي جوّز العكس أيضًا وقد نطق النص به وهو قوله تعالى: ﴿وامرأة مؤمنة
إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها﴾ فنكاح النبي عليه السلام،
ينعقد بلفظ الهبة مجازًا بالاتفاق؛ لأنّ الهبة لتمليك المال، فلا بدّ وأن تستعمل
بحقيقتها فيما ليس بمال، وقال في نكاحه حكم القسم والطلاق والعدة ولا يتوقف
ذلك على القبض، فعلم أنه قامت مقام النكاح مجازًا ولا اختصاص للرسالة
بالاستعارة، لأنّ جواز الاستعارة للاتصال إنما لا يثبت في حق فرد دون فرد بين
الأنام سواء في وجوه الكلام، فدلّ أنّ هذا فصل لا خلاف فيه غير أنّ الشافعي
يقول النكاح غير لا ينعقد بهذا اللفظ، وإنما ينعقد بالنكاح أو التزويج؛ لأنه
عقد شرع لمقاصد لا تحصى من مصالح الدين والدنيا منها التوريث، والتوالد،
والإحصان، والتحصين، وهذا شرع سقط لنكاح أو التزويج لأنه ينبئ عن
الانعقاد إذ النكاح الضم، والتزويج تلفيق بين الشيئين على وجه يثبت الاتحاد
بينهما في المقصود كزوج الخف ونحوه والنكاح ينبئ عن ذلك. ومقصوده ارتبط به
الكلمة نسبًا ومالًا ودينًا، وليس في عامة المقاصد معنى التمليك بل فيهما إشارة
إلى ما قلنا فلم يصح الانتقال عن لفظ النكاح أو التزويج إلى لفظ التمليك
استعارة لأنّ لفظ التمليك قاصر عن اللفظ الموضوع له فيما يرجع إلى معنى
الانعقاد والاتحاد، وهذا معنى قوله: إنه عقد خاص شرع بلفظ خاص،

أي كونهما توثيقًا للدين، وبين الصدقة والهبة أي كونهما تمليكًا بغير عوض وأمثاله،
ثم بعد ذلك ترك المصنف رحمه الله تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض أنواع
الاتصال الصوري ليبتنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال.

ونظيره الشهادة فإنّها لمّا شرعت بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة، لم يجز أن يقوم غيره مقامه استعارة، حتى إذا قال الشاهد: أحلف بالله أنّ لهذا الرجل على ذلك الرجل كذا من المال، لا يجب القضاء به؛ لأنّ لفظ الشهادة موجب بنفسه أي: يوجب على القاضي الحكم، واليمين موجبة بغيرها وهو صيانة اسم الله تعالى عن هتكه فكانت قاصرة عن الشهادة من هذا الوجه فلم تصح الاستعارة وكذا عقد المعاوضة لم ينعقد إلا بلفظ المعاوضة عندكم لأنّ غيره لا يؤدي معناه ولهذا لم يجوّزوا نقل الأخبار بالمعاني لقصور لفظ غير الرسول عليه السلام عن لفظه لأنّه أفصح العرب والعجم. وقلنا: النكاح موجب ملك المتعة، ولفظ الهبة أو البيع وضع لملك الرقبة، وملك الرقبة سبب لملك المتعة، إذ ملك المتعة يثبت به تبعا في محله فيتحقق الاتصال بين السببين أي: لفظ الهبة أو البيع ولفظ النكاح والحكمين أي ملك الرقبة وملك المتعة، فتصح الاستعارة وينعقد النكاح بلا نية لأنّه تعذر إثبات الحقيقة لكون المحل غير قابل لها فصار مجازا عن ملك المتعة، وما ذكروا من مقاصد النكاح، فهي لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة لما هو المطلوب من هذا العقد، وهو ثبوت الملك له عليها؛ لأنه أمر معقول معلوم ولهذا يجب المهر بالعقد لها عليه، ولو كان المقصود تلك الأحكام لم يجب البدل لها عليه لأنّها مشتركة بينهما، ولهذا كان الطلاق بيد الزوج؛ لأنّه المالك، فإليه إزالة الملك، وإذا ثبت أنّ المقصود هو الملك قلنا: لمّا تعقد النكاح بلفظ النكاح أو التزويج مع أنّه غير موضوع لإيجاب ما هو المقصود وهو الملك، فلأن ينعقد بلفظ هو موضوع لإيجاب الملك أولى. وإنّما انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وإن لم يوضعا لإيجاب الملك؛ لأنّهما جعلا علما لهذا الحكم فلا يطلب فيه المعنى لأنّ العلم يعمل وضعا لا بمعناه كالنص في دلائل الشرع، فإنّ النص متى ورد يجب الحكم به عقل معناه أو لم يعقل، وإنّما تعتبر المعاني لصحة الاستعارة كما في القياس يعتبر المعنى في النص للقياس لا لثبوت الحكم به في محل النص، فلمّا ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية إلى لفظ الهبة أو البيع؛ لأنّه صريح في التمليك، وإنّما لم يصح استعارة النكاح للبيع وإن كانت المناسبة

تقوم بالطرفين لأنه لا يناسب الشيء غيره إلا وذلك يناسبه كالآخرين، كما نبين إن شاء الله تعالى.

(والأول على نوعين: أحدهما: اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين حتى إذا قال: إن اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك، أو قال: إن ملكت ونوى به الشراء، يصدق فيهما ديانة).

اعلم أنّ المراد بالأوّل هو الاتصال الصوريّ في الشرعيات وهو الاتصال من حيث السببية والتعليل، وهو نوعان: أحدهما: اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وإنه يوجب الاستعارة من الطرفين؛ لأنّ مصحح الاستعارة هو الاتصال، وهو باعتبار الافتقار، والافتقار في العلة والمعلول من الجانبين، أما افتقار المعلول إلى العلة فلأنه أثر العلة والأثر يفتقر إلى المؤثر في الوجود؛ وأما افتقار العلة إلى المعلول، فلأنّ العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها، حتى يلغو البيعُ المضاف إلى الحر لعدم حكمه. والمقصود من العلل أحكامُها، فمتى لم تفد العلة حكمها تلغو، فكانت العلة مفتقرة إلى الحكم اعتبارا، والحكم إلى العلة وجودا، فلمّا عم الاتصال والاستعارة موقوفة على الاتصال، عمّت الاستعارة، ولهذا قلنا، فيمن قال: إنْ ملكت عبداً فهو حر فملك نصف عبد

(والأول على نوعين) أي الاتصال من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لأن السببية نوع آخر، والتعليل نوع آخر، ولما كان علاقة التعليل أشرف من السببية قدمها حيث قال: (أحدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وأنه يوجب الاستعارة من الطرفين) فيجوز أن تذكر العلة ويراد الحكم، وأن يذكر الحكم ويراد العلة لأن الحكم محتاج إلى العلة من حيث الثبوت، والعلة محتاجة إلى الحكم من حيث الشرعية إذ لم تشرع العلة إلا للحكم فجاء الافتقار من الطرفين، والأصل في الاستعارة أن

ثم باعه ثم ملك النصف الباقي، لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه. ولو قال إن اشتريت عبداً فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الباقي، يعتق هذا النصف. فإن قال: عنيت بالملك الشراء صُدّق قضاءً وديانةً، وإن قال: عنيت بالشراء الملك، صُدّق ديانةً لا قضاءً، ولأنه استعار الحكم للعلة في الأول، واستعار العلة للحكم في الثاني ولكن في الثاني تخفيف عليه فلا يصدق في قضاء للتهمة، وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها، وهذا إذا كان منكراً، فإن كان معيناً بأن أشار إلى عبد وقال: إن اشتريتك أو إن ملكتك، استويا، حتى يعتق النصف الباقي في الوجهين أعني الملك والشراء. والحاصل: أن صفة المالكية لا تبقى بعد زوال الملك لأن الرجل يقول: والله ما ملكت مائتي درهم قط، ولعله ملك ألفاً متفرقاً، وصفة كونه مشترياً يبقى إذ الوكيل مشترٍ ولا ملك له أصلاً والملك المطلق يقع على كماله وذا بصفة الاجتماع يكون فاختص به في المنكر لأنه

يذكر المفتقر إليه ويريد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين (حتى إذا قال إن اشتريت عبداً فهو حر ونوى به الملك؛ أو قال: إن ملكت عبداً فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة) تفريع لاستعارة العلة للحكم وعكسه؛ فإن الشراء علة والملك معلول، والأصل في الشراء أن لا يشترط اجتماع الكل في الملك، والأصل في الملك أن يشترط الاجتماع عرفاً، فإذا اشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقي، فإن قال أردت بأحدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لصحة الاستعارة؛ فيعتق نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك؛ ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء؛ ولكن القاضي لا يصدقه في هذا الأخير لأنه نوى تخفيفاً عليه فيصير متهماً في هذه النية؛ هكذا قالوا. واعترض عليه بأن في الصورة الأولى أيضاً تخفيفاً عليه لأن الملك كان أعم من أن يكون بالشراء أو بالهبة أو بالوصية أو بالإرث والشراء يختص بسبب معين منها؛ فينبغي أن لا يصدق قضاء في الأولى أيضاً. ولكن هذا لا يرد على المصنف لأنه لم يتعرض لذكر القضاء. وهذا كله إذا قال عبداً منكراً؛ أما إذا قيل هذا العبد فالملك والشراء

الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر، فإذا لم يوجد لم يحنث، وفي المشار لا عبرة به، فيحنث وإن لم يجتمع في الملك.

(والثاني: اتصال المسبب بالسبب، كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة، فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه)؛ لأنّ هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لافتقاره، غير ثابت في حق الأصل لاستغنائه فلو جوّزنا الاستعارة يؤدي إلى جوازها بدون الاتصال وهذا محال، وهذا لأنّ المسبب وإن افتقر إلى سبب لأنه أثره، والأثر يحتاج إلى المؤثر، فالسبب يستغني عن المسبب لأنّ افتقار المؤثر إلى أثره باعتبار أنّ الأثر هو المقصود منه، وإنّ اعتبار المؤثر يتوقف على الأثر، والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض وأعتباره في نفسه لا يفتقر إلى وجود المسبب، وإنّما يثبت تبعاً وضمناً، ولهذا يتحقق الشراء بدونه بأن أضيف إلى العبد أو البهيمة بخلاف العلة مع المعلول فإنّها وضعت له، حتى لم يشرع

سواء في أنه لا يشترط الاجتماع فيه؛ لأن التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر.

(والثاني اتصال المسبب بالسبب) المراد بالسبب: ما لا يكون علة أضيف إليها الحكم، وفي الاصطلاح ما يكون طريقاً إلى الحكم ولا يضاف إليه وجوب ولا وجود؛ ولا تعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة يضاف إليها كما سيأتي (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) فإنه إذا قال لأمته أنت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطء بعده إلا بالنكاح، وهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بأن يقول: اشتريت هذه الأمة فيثبت به ملك الرقبة، وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة (فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه) بأن يقول: أنت حرة ويريد به أنت طالق، أو تقول: بعت نفسي منك وتريد به النكاح، ولا يجوز أن يقول أنت

الشراء فيما لا يتصور ملك الرقبة فيه، وهو نظير قوله: فاطمة طالق وعائشة،
فإنّ أوّل الكلام توقف على آخره لصحة آخره وافتقاره لاحتياجه إلى الخبر، حتى
لو ألحق الشرط بالآخر تعلق الكل بذلك الشرط، فأمّا الأوّل فتامّ في نفسه
لاستغنائه عن الخبر، فلهذا جاز أن يستعار اللفظ الموضوع لإيجاب ملك الرقبة
كالبيع لإيجاب ملك المتعة، ولا يجوز أن يستعار اللفظ الموضوع لإيجاب ملك
المتعة كالنكاح لإيجاب ملك الرقبة، وجاز أن يستعار ألفاظ العتاق للطلاق لأنها
وضعت لإزالة ملك الرقبة، وزوالها سبب لزوال ملك المتعة تبعاً، ولا يجوز أن
يستعار لفظ الطّلاق للعتاق لأنّه وضع لإزالة ملك المتعة وزوال ملك المتعة ليس
بسبب لزوال ملك الرقبة، بل هو حكم ذلك السبب واستعارة الحكم للسبب لا
يجوز، ولكن الشافعي رحمه الله جوّز هذه الاستعارة أيضاً لاتصال بينهما من حيث
المعنى لأنّ كل واحد منهما إسقاط مبني على السراية، واللزوم محتمل للتعليق
بالشرط والإيقاع في المجهول، والمناسبة في المعنى سبب الاستعارة كالمناسبة من
حيث السببية، ولكنا نقول: المناسبة في المعنى إنّما تصلح للاستعارة إذا كان مشاكلا
في المعنى الخاص المشهور، فأمّا بكل معنى فلا، ألا ترى أنّ العرب تسمي
الشجاع أسداً والبليد حماراً، للاشتراك في المعنى الخاص المشهور وهو الشجاعة والبلادة،
ولا تسمي الجبان أسداً، والذكي حماراً وإن اشتركا في الحيوانية وغير ذلك، لأنّا لو اعتبرنا
ذلك تصير الموجودات كلّها متناسبة، فاللون يجمع السواد والبياض، والكون
يجمع الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق مع وجود التضاد بينهما، ولهذا لم
نجوّز تعليل النص بكل وصف، بل بوصف له أثر في ذلك الحكم لأنّا لو جوّزنا
التعليل بكل وصف بطل الابتلاء ويستوي الجهال والعلماء، ولا مناسبة بين
الطلاق والعتاق في المعنى الخاص إذ معنى الطلاق رفع القيد لأنّ اسمه وضع له
ومنه إطلاق الإبل وإطلاق الأسير وعليه يحمله أيضاً لأنّ النكاح يوجب قيداً في
المحل حتى تمنع عن الخروج والتزوّج بزوج آخر، ولا يوجب حقيقة الرق، لأنّ
قوله عليه السلام: «النكاح رق» محمول على المجاز لضرب ملك يثبت بالنكاح
ولا يسلب المالكية، لأنّ عين المرأة بالنكاح لا تملك بل هي حرة مالكة أمر نفسها

حتى لو وطئت بشبهة يجب العقر لها لا له، ولو كانت مملوكة له لوجب العقر له، ولكنها احتبست عن حكم المالكية الثابتة شرعاً بملك النكاح، فحاجتها إلى رفع المانع وذا يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الأسير، وبحل العقال عن البعير، ومعنى الإعتاق: إثبات القوة الشرعية: لأنه وضع له لغة، يقال: عتق الطير إذا قوي وطار عن وكره، وبحقه يحتمله أيضاً لثبوت ضعف حكمي في المحل بواسطة الرق والملك وسقوط لمعقلة المالكية فالعبد مملوك لا قدرة له حكماً فكان الإعتاق إثباتاً للقوة الحكمية حتى لم يبق محلاً للتملك بوجه، فلم يتشاكلا في المعنى الخاص، إذ لا تشاكل بين إزالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها، وبين إثبات القوة بعد عدمها، كما لا تشاكل بين إحياء الميت وبين إطلاق الحي إذ الأول إثبات بعد العدم، والثاني إزالة المانع. والإعتاق كالإحياء، لأن القوة زالت بالرق وتثبت به كما تسقط القوة الحقيقية بالموت وتتجدد بالإحياء والطلاق كالطلاق الحي، فالحي إذا حبس لم تزل قوته بل قوته باقية ولكنها لم تعمل لمانع وبزوال المانع تعمل عملها، وتبين بهذا التقرير الواضح وتبان اللائح أنه لا وجه للاستعارة بالمناسبة في المعنى وكذا بالاتصال من حيث السببية لأن ذا يجوز استعارة السبب للحكم دون عكسه.

(س) أليس أنه لا يصح استعارة البيع للإجارة، كما لا يصح استعارة الإجارة للبيع، مع أن البيع سبب لملك الرقبة، وملك الرقبة سبب لملك المنفعة.

(ج) عند بعض مشايخنا يجوز ذكر البيع وإرادة الإجارة، وتنعقد الإجارة به، وذا كما يتصور إذا قال الحر لغيره: بعت نفسي منك شهراً بدراهم لتعمل كذا، أما إذا قال: بعت منك منافع هذه الدار شهراً بكذا فإنه لا يجوز. كذا

طالق ويريد أنت حرة، وأن يقول نكحتك ويريد حصلك، لأن المسبب يحتاج إلى السبب من حيث الثبوت، والسبب لا يحتاج إلى المسبب من حيث الشرعية، لأن العتاق لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبة، وزوال ملك المتعة إنما حصل معه اتفاقاً في بعض الأحيان، وكذا البيع إنما شرع لملك الرقبة، وحل الوطء إنما

ذكره في أول كتاب الصلح. وهذا ليس لفساد الاستعارة ولكنْ لعدم المحل، لأنّ المنفعة معدومة والمعدوم لا يصلح محلاً للتمليك حتى لو أضاف الإجارة إليها بأن قال: أجرتك منافع هذه الدار، لم يجز. فكذا ما يستعار لها، وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهو المحرم، وإنّما يصح إذا قال: أجرتك هذه الدار بأعتبار إقامة العين مقام المنفعة، ولفظ البيع متى أضيف إلى العين كان عاملاً بحقيقته وهو تمليك العين، حتى لو تعذر الحقيقة كما بيّنا في الحر، يجوز لأنّ الحرّ ليس بمحل للبيع حقيقة فتجوز الاستعارة عن الإجارة للإتصال من حيث السببية.

(س) العمل بالحقيقة في العبد غير ممكن أيضاً؛ لأنّ الإجارة لا تكون بدون ذكر المدة، وذكر المدة يفسد البيع.

(ج) البيع الفاسد معهود بين التجار، والفاسد فائت الوصف لا الأصل.

(وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز) بالإجماع لعدم

حصل معه اتفاقاً في بعض الأحوال؛ فلا يجوز أن يذكر المسبب ويراد به السبب إلا إذا كان المسبب مختصاً بالسبب كقوله تعالى: ﴿إني أراني أعصر خمراً﴾ فإن الخمر لا يكون إلا من العنب فيجوز الافتقار من الجانبين، وقال الشافعي: يجوز استعارة العتق للطلاق وبالعكس؛ لأن كلاً منهما ينبئ عن السراية واللزوم فيه خلاف في الاتصال المعنوي، ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان أصلاً، ولكن يرد على أصل القاعدة أن العتاق إنما هو سبب لإزالة ملك المتعة التي كانت وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح، وكذا البيع إنما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح، وأجيب بأنه يكفي في هذا كونه سبباً في الجملة لا كونه سبباً على وجه مخصوص به. ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع يبين أنه في أي موضع تترك الحقيقة وفي أي موضع يترك المجاز فقال:

(وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز) يعني بالمتعذر: ما

المراجعة، كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة، أو لا يضع قدمه في دار فلان.

(والمهجور شرعاً كالمهجور عادة، حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى الجواب مطلقاً، وإذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه). اعلم أنه إمّا أن لا يتعذر الحقيقة والمجاز وإنه كثير متيسر، أو يتعذر، كما في: هذه بنتي وهي معروفة النسب أو أكبر سناً منه، أو يتعذر المجاز دون الحقيقة، كما في ذكر المسبب وإرادة السبب، كذكر الطلاق وإرادة العتق، أو كانت الحقيقة غير معقول المعنى، فإنّه يتعذر المجاز دون الحقيقة. أو يتعذر الحقيقة دون المجاز، كما لو حلف: لا يأكل من هذه النخلة أو الكرمة أو القدر، فإنّه يقع على الثمر وما يطبخ في القدر لتعذر الحقيقة، بخلاف ما لو حلف: لا يأكل من هذه الشاة أو من هذا اللبن أو من هذا الرُّطب فإنّه يقع على عينه لأنّ الحقيقة قائمة فرجحت

لا يمكن الوصول إليه إلا بمشقة، وبالمهجور: ما يمكن وصوله إلا أن الناس تركوه (كما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) مثال للمتعذرة إذ أكل النخلة نفسها يتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها، فإن لم تكن الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع، ولو تكلف وأكل من عين النخلة لم يحنث لأن المتعذر لا يتعلق به حكم، ولا يقال إن المحلوف عليه هو عدم أكل النخلة وهو غير متعذر وإنما المتعذر أكلها، لأنّ نقول اليمين إذا دخلت على النفي يكون للمنع، فموجب اليمين أن يصير الفعل ممنوعاً باليمين وما لا يكون مأكولاً لا يكون ممنوعاً باليمين بل قبلها (أو لا يضع قدمه في دار فلان) مثال للمهجور لأن وضع القدم في الدار حافياً من خارج بدون أن يدخل فيه ممكن لكن الناس هجروه فيراد به الدخول للعرف، ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لأنه مهجور.

(والمهجور شرعاً كالمهجور عادة) مرتبط بقوله أو مهجورة، أي لا يلزم في المصير إلى المجاز أن تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعاً أيضاً كالمهجور عادة (حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى الجواب مطلقاً) تفريع له، يعني إن وكل أحد رجلاً بأن يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق

على المجاز. وكذا إذا حلف: لا يأكل من هذا الدقيق، وقع على ما يتخذ منه؛ لأنّ الحقيقة متعذرة، وكل متعذر فهو مهجور ضرورةً فلا تتناقض، وكذا إذا حلف لا يشرب من هذه البئر أنه لا يقع على الكرع وهو حقيقة للتعذر، وإن أكل عين الدقيق أو تكلف وكرع من البئر لم يحنث في الصحيح لانصراف اليمين إلى المجاز، فلم تكن الحقيقة مرادة فلا يحنث. ولهذا لو حلف أن لا ينكح فلانة فإنّه يقع على العقد إن كانت أجنبية، فإن زنى بها لم يحنث لسقوط حقيقته، والمهجور عرفاً كالمتعذر، حتى لو حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان ينصرف إلى الدخول فيحنث كيف دخل، لأنّ الحقيقة مهجورة والمجاز متعارف، والمهجور شرعاً كالمهجور عرفاً، لأنّه لما كان مهجوراً في الشرع فالظاهر أنّه لا يقصد؛ لأنّ العقل والدين مانعان عن الإقدام عليه؛ حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى جواب الخصم مجازاً، فيتناول الإنكار والإقرار بإطلاقه باعتبار عموم المجاز؛ لأنّ الحقيقة مهجورة شرعاً إذ الخصومة منازعة وهي حرام بقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا﴾ فانصرف إلى الجواب لأنّها سببه فكان إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، وإذا حلف: لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه؛ لأجل هجران الصبي بمنع الكلام حرامٌ شرعاً؛ لأنّ الصبي مظنة المرحمة، قال عليه السلام: «ليس منّا من لم يوقر كبيرنا، ويرحم صغيرنا، ويبجّل عالمنا» فالوعيد معلق بترك الترحم، وفي التكلم ترك الترحم، فصرنا إلى المجاز عند

الجواب؛ لأنّ الخصومة هو الإنكار فقط محقاً كان المدعي أو مبطلاً، وهو حرام شرعاً لقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا﴾ فلا بد أن ينصرف إلى الجواب مطلقاً بالمرد والإقرار مجازاً من قبيل إطلاق الخاص على العام، فلو أقر الوكيل على موكله جاز عنده، خلافاً لزفر والشافعي رحمه الله. (وإذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه) عطف على قوله ينصرف؛ وتفريع ثان له لأنّ هجران الصبي مهجور شرعاً، قال عليه السلام: «من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يبجّل عالمنا فليس منا» فينصرف إلى المجاز أي: لا يكلم هذه الذات، فلو كلمه بعدما

هجران الحقيقة ديانة وشريعة ، كما صرنا إليه عند هجران الحقيقة عادة وطبيعة

(س) عدم تقييد اليمين بالصبا باعتبار أن الصفة في الحاضر لغو لا باعتبار ما ذكرت ، ولهذا لو حلف : لا يكلم صبياً يتقيد بزمان الصبا .

(ج) الصفة في الحاضر إنما تلغو إذا لم تكن داعية إلى اليمين ، كما إذا حلف : لا يأكل هذا الجمل ؛ لأن الممتنع من أكل لحم الجمل أكثر امتناعاً من لحم الكبش ، أما إذا كانت داعية إليها فيعتبر كما لو حلف : لا يأكل من هذا الرطب وصفة الصبا داعية إلى اليمين طبعاً ، لأن الصبي لقلة عقله وسوء أدبه يهجر بمنع الكلام طبيعة ، فكان ينبغي أن يتقيد اليمين بزمان الصبا كما في هذا الرطب ، وإنما لم يتقيد لما ذكرنا ، لكن اليمين متى عقدت على ذات موصوفة بصفة واعتبار تلك الصفة مهجور شرعاً كما في هذا الصبي فإن الذات قد دخلت في هذه اليمين بلفظ الإشارة ، لم تتقيد اليمين بتلك الصفة ، بل يراد منه الذات ، ومتى عقدت قصداً على ما هو مهجور شرعاً كما في صبياً ولم يمكن اعتبار مجازه ، ينصرف اليمين إلى الحقيقة ، وإن كانت مهجورة شرعاً ، ألا ترى أن من حلف : لا يزني ، يحنث بالزنا ، لو حلف : لا ينكح فلانة وهي أجنبية ، لا يحنث به ، وإنما يحنث بالعقد .

كبر يحنث أيضاً ، لا يقال إذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ما دام صبياً ، وترك التوقير إذا كبر ومهاجرة المؤمن فوق ثلاثة أيام ، فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضي إلى ثلاثة معاصي لأنا نقول المعتبر في هذا الباب هو القصد ، وهذه الثلاثة إنما تلزم التزاماً وتبعاً للذات لا قصداً فلا تعتبر ، وإنما قيل هذا الصبي لأنه لو قال لا يكلم صبياً بالتنكير يتقيد بزمان صباه لأن وصف الصبا صار مقصوداً بالحلف حينئذ ، وهو داع إلى الحلف لأنه قد يكون سفيهاً يجب الاحتراز عنه فيصار إلى الأصل وإن كان مهجوراً شرعاً .

(وإذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة رحمه الله، خلافاً لهما. كما إذا حلف: لا يأكل من هذه الحنطة، أو لا يشرب من

(وإذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما) يعني ما ذكرنا سابقاً كان في الحقيقة المهجورة، فإن لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة في العادة ولكن كان المجاز متعارفاً غالب الاستعمال من الحقيقة أو غالباً في الفهم من اللفظ فحينئذ الحقيقة أولى عند أبي حنيفة رحمه الله، وعندهما المجاز فقط أولى في رواية، وعموم المجاز في رواية (كما إذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة أو لا يشرب من هذا الفرات) فإن حقيقة الأول أن يأكل من عين الحنطة، وهو مستعملة لأنها تُغلى وتُقلى وتؤكل قضماً، ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة، فعنده إنما يحنث إذا أكل من عين الحنطة، وعندهما يحنث إذا أكل من الخبز أو منهما بأن يراد باطنها، وعلى هذا ينبغي أن يحنث بالسويق أيضاً، ولكن لما كان جنساً آخر في العرف لم يعتبر، وحقيقة الثاني أن يشرب من الفرات بطريق الكرع، وهي مستعملة كما هو عادة أهل البوادي، ولكن المجاز غالب الاستعمال؛ وهو أن يشرب من غرف أو إناء يتخذ فيه الماء منها؛ فعنده يحنث بالكرع فقط، وعندهما بالإناء والغرف أو بهما وبالكرع جميعاً، ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لأنه انقطع اسم الفرات عنه؛ بخلاف ما إذا قيل من ماء الفرات فإنه يحنث بالاتفاق، وهذا كله إذا لم ينو، فإن نوى شيئاً فعلى حسب ما نوى (وهذا بناء على أصل آخر؛ وهو أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم) يعني أن الخلاف المذكور بين أبي حنيفة رحمه الله وصاحبيه رحمهما الله مبني على أصل آخر مختلف فيما بينهم وهو أن المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم، وعندهما في الحكم، وهذا يقتضي بسطاً؛ وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف أن يتصور وجود الأصل ولم يوجد لعارض، وهذا بالاتفاق أيضاً؛ لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم، أي قوله هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن هذا ابني مراداً به البنوة، فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى

هذا الموت، وهذا بناء على أن الخلفية في التكلم عنده، وعندهما في الحكم. ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو أكبر سناً منه: هذا ابني).

اعلم أنّ الكلام إذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة. وعندهما: العمل بعموم المجاز أولى، حتى إذا حلف: لا يأكل من هذه الحنطة، فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها، لأنّ هذه الحقيقة مستعملة، فإنّ الحنطة تقلى وتغلى وتؤكل قضمت القضم إلى المجاز. وعندهما يقع

يجعل مجازاً عنه، وقيل في تقريره أن هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن قوله هذا حر. والأول أولى لأنه يبقي الأصل والخلف على حالهما عنده، بخلاف الثاني فإنه يتبدل الأصل بأصل آخر، وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الأصل من حيث العربية وإن لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار إلى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم، أي حكم هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن حكمه مراداً به البنوة، فينبغي أن يستقيم الحكم الحقيقي، ولم يعمل بمانع حتى يصار إلى المجاز. فإذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة أولى لأن اللفظ موضوع لأجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها، فأية ضرورة داعية إلى صيرورته مجازاً، وعندهما لما كان خلفاً عنه في الحكم ولحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة؛ إما باعتبار كونه غالب الاستعمال أو باعتبار كونه عاماً شاملاً للحقيقة أيضاً فلا بد أن يكون العمل بالمجاز أولى للضرورة الداعية إليه.

(ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو أكبر سناً منه هذا ابني) أي تظهر ثمرة الخلاف بين أبي حنيفة رحمه الله وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني؛ والحال أن العبد أكبر سناً من القائل؛ حيث يعتق العبد عنده لا عندهما. فإن عند أبي حنيفة رحمه الله هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبراً موضوعاً لإثبات الحكم، وليس معنى كونه صحيحاً استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا، لأن أبا حنيفة قال في قول الرجل لعبده أعتقتك قبل أن تخلق أو

على مفهومها على العموم مجازاً وكذا إذا حلف: لا يشرب من الفرات، فعنده: يقع على الكرع خاصة؛ لأنّ الشرب من الفرات حقيقة أن يضع فاه عليه ويشرب منه؛ فمنْ لابتداء الغاية. وعندهما: يقع على شرب ماء يجاور الفرات والنسبة لا تنقطع بالأواني، وإن شرب من نهر يأخذ من الفرات لا يحنث لانقطاع النسبة فخرج عن عموم المجاز، وهذا يرجع إلى أصل وهو: أنّ المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم دون الحكم عند أبي حنيفة رحمه الله، فأعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة أولى؛ لأنّ الخلف لا يزاحم الأصل، وإنْ عم حكم الخلف فيجعل اللفظ عاملاً في حقيقته عند الإمكان إذ المصير إلى المجاز عند تعذر اعماله في حقيقته ولم توجد. وعندهما: هو خلف عن الحقيقة في الحكم، وفي الحكم للمجاز رجحان؛ لأن يشمل الحقيقة والمجاز، فصارت مشتملة على حكم الحقيقة فصار أولى. وتظهر فائدة الخلاف في هذا، وفي قوله لعبده وهو أكبر سناً منه: هذا ابني، يعتق عنده، وعندهما لا يعتق. والحاصل: أنّ ما صار مجازاً عنه وخلفاً لابد أن يكون متصور الوجود بلا خلاف، وأنّ المجاز خلف عن الحقيقة بلا خلاف. وإنما الخلاف في كيفية الخلافة. فقالا: هذه الخلفية في حق الحكم، أي: إذا تعذر حكم الحقيقة بعارض يصار إلى المجاز لإثبات حكم حكم الحقيقة خلفاً عن حكم الحقيقة حتى لا يلغو الكلام؛ لأنّ المقصود هو الحكم إذ الكلام وضع له فاعتبار الخلفية والأصالة فيها هو المقصود أولى من أعتبارهما فيما هو وسيلة وهو العبارة، ففي كل موضع انعقد الكلام لإيجاب الحكم الأصلي وامتنع وجوده بعارض ينعقد لإيجاب الحكم الخلفي. وفي كل

الخلق: إنه كلام باطل لا يصح تكلمه؛ مع انه بحسب العربية صحيح أيضاً؛ بل معناه ان يكون صحيحاً بعبارته، وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة أيضاً ولم يمتنع عقلاً، فقوله أعتقتك قبل أن تخلق أو اخلق ليس كذلك، بخلاف قوله هذا ابني لأنه صحيح مع ترجمته. وإنما الاستحالة جاءت من أجل ان المشار إليه أكبر من القائل، ولهذا لو قال العبد الأكبر مني ابني لما هذا الكلام، فإذا كان

موضع لم ينعقد للحكم الأصلي لا ينعقد للحكم الخلفي، ثم قوله: هذا ابني لأكبر سناً منه لم ينعقد للحكم الأصلي وهو البنوة لاستحالته فلا يجعل مجازاً عن حكم حكم البنوة وهو الحرية كالغموس لما لم ينعقد للحكم الأصلي وهو البر، لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة، حتى لو كانت الحقيقة متصورة بأن كان أصغر سناً منه وهو ثابت النسب من غيره يصار إلى إثبات حكم حكم الحقيقة وهو العتق خلفاً عن حكم الحقيقة مجازاً؛ لأنّ الحقيقة ممكنة بأن كان ولده وقد اشتهر نسبه عن غيره إلّا أنّه امتنع إعماله للحكم بثبوت نسبه من الغير فجعل مجازاً عن حكم حكم الحقيقة وهو الحرية، كما في الحلف على مس السماء فإنّه ينعقد في حق الخلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الأصل وهو البر، إذ مس السماء متصور فالملائكة يصعدون السماء، وكذا في قوله: وهبت ابنتي منك، حكمه الأصلي متصور، لأنّ احتمال بيع الحرة وهبتها كاحتمال مس السماء؛ لأنّ تمليك الحر كان مشروعاً تصلح مجازاً عن حكم الحقيقة، أمّا هذا فمستحيل قطعاً. وقال أبو حنيفة رحمه الله: الخلفية في حق التكلم، أي: التكلم بلفظ الحقيقة إذا أريد به الموضوع له أصل والتكلم بهذا اللفظ إذا أريد به المجاز خلف؛ لأنّ الحقيقة والمجاز وصفا اللفظ بالإجماع، فكان اعتبار الخلفية والأصالة في التكلم أولى؛ لأنّه يصير خلفاً فيما هو وصف له لا في غيره بل هو في الحكم أصل، ألا ترى أنّ الحكم لا يتغير إذ الحرية لا تختلف وإنّما تتغير العبارة بأن صارت مجازاً مستعملة في غير الموضع الأصلي بعدما كانت حقيقة. ولو كان خلفاً في الحكم لتغير الحكم به دون العبارة، وإذا كانت الخلفية في التكلم فيحتاج إلى صحة التكلم حتى يصير غيره مجازاً عنه عند التعذر سواء كان صالحاً لحكمه الأصلي، أم لا، كالاستثناء، فإنّ من قال لامرأته: أنت طالق ألفاً إلا تسعمائة وتسعة وتسعين، يقع واحدة، وإيجاب ما زاد على الثلاث باطل حكماً، ومع ذلك صح الاستثناء؛ لأنه صحيح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم. وهنا التكلم صحيح لأنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين وهو العتق من حين ملكه إذ البنوة في المملوك مستلزم

للحرية فصار مستعاراً له بغير نية، كالنكاح بلفظ الهبة صوناً لكلام العاقل عن الإلغاء حتى إذا لم يصح التكلم أصلاً لغة لم يصر مجازاً عن الحقيقة في التكلم لأنه لم يصح تكلماً بخلاف قوله: يا أبي؛ لأنه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه، فلما لم يكن المعنى مطلوباً لم تجز الاستعارة لتصحيح معناه، وهذا لأن المصير إلى المجاز فيما سبق لصيانة كلام العاقل عن الإلغاء، والكلام هنا مصون بدون إثبات المجاز لحصول المقصود وهو استحضار المنادى، بخلاف قوله: يا حر، أو يا عتيق فإنه يستوي نداؤه وخبره؛ لأنه وضع للتحرير فأقيم عينه مقام معناه فكان المعنى مطلوباً بكل حال فيعتق على أي وجه أضافه إلى المملوك، ثم زعم بعضهم: أن قوله: هذا أبني مجاز عن قوله: عتق علي من حين ملكته، أو من قوله: هذا حر، وليس كذلك لأن الحقيقة ممكنة فيه ولا خلاف فيه بل الحق أن قوله: هذا ابني مجاز في الأكبر سناً منه لإثبات العتق عن قوله: هذا ابني في هذا المحل من غير نظر إلى أنه صالح لحكمه الأصلي، أم لا عنده، ولا يلزم أن فخر الإسلام قال في أثناء التقرير: ألا ترى أن العبارة تتغير به دون الحكم ولا تتغير على هذا التقدير؛ لأن العبارة تتغير به من الحقيقة إلى المجاز، فقوله: هذا ابني في موضعه الأصلي حقيقة، وفي أكبر سناً منه مجاز، فتغيرت حيث استعملت في غير موضعه الأصلي يوضحه أن قولك: أسد للهيكل المخصوص مغاير لقولك: أسد للإنسان الشجاع إذا الأول حقيقة والثاني مجاز، والمجاز غير الحقيقة، ثم لأبي حنيفة رحمه الله في تخريج هذا المجاز طريقان:

أحدهما: أنه جعل هذا إقراراً منه بالحرية من حين ملكه، أي: صار

قوله هذا ابني صحيحاً من حيث العربية والترجمة؛ وكان المعنى الحقيقي محالاً بالنظر إلى الخارج صير إلى المجاز لئلا يلغو الكلام؛ وهو العتق من حين ملكه؛ لأن الابن يكون حراً على الأب دائماً، وعندهما لما كانت مخلفية في الحكم وكان إمكان المعنى الحقيقي شرطاً لصحة المجاز لغا هذا الكلام لأن البنوة من الأصغر سناً لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق، لا يقال: ينبغي أن يكون

قوله: هذا أبني لأكبر سناً منه إقراراً بعتقه من حين ملكه؛ لأنّ ما صرح به وهو البنوة سبب لحريته حين ملكه.

والثاني: أنّه بمنزلة التحرير ابتداء؛ لأنّه ذكر كلاماً هو سبب للتحرير في ملكه وهو البنوة، فكان هذا إنشاء عتق، ولهذا لا تصير الأمّ أم ولد له؛ لأنّه ليس لتحرير العبد ابتداء تأثير في اثبات أمومية الولد لأمه؛ لأنّه لا يملك إيجاب ذلك الحق لها بعبارته ابتداء بل يثبت هو استيلاء، ولهذا لو ورث رجلان عبداً، ثم ادّعى احدهما أنّه ابنه ضمن لشريكه قيمة نصيبه إذا كان موسراً كما إذا اعتقه، ولو لم يكن إعتاقاً مبتدأ لما غرم؛ لأنّه لو ورث ابنه مع غيره لا يضمن لشريكه لعدم الفعل منه، فعلم أنّ ذلك كالتحرير المبتدأ به. والأول أصح؛ لأنّه ذكر في كتاب الإكراه: إذا أكره على أن يقول: هذا أبني لعبده لا يعتق عليه. والإكراه إنّما يمنع صحة الإقرار بالعتق لا صحة إنشاء العتق ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بهذا الطريق أيضاً وهو الإقرار بالحرية لا باعتبار إنشاء التحرير، فإنّه لو قال: عتق عليّ من حين ملكه يضمن لشريكه، فكذا إذا قال: هذا ابني؛ لأنّ موجب قوله: هذا أبني عتقه من حين ملكه فلا نصير في جعله تحريراً مبتدأ وهو إخبار، وعلى هذا الطريق يصير مقراً بحق الأمّ أيضاً فتصير أم ولد له؛ لأنّ كلامه كما جعل إقراراً بحرية الولد جعل إقراراً بأمية الولد للأم؛ لأنّ هذا الحق يحتمل الإقرار وما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد.

(وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معاً إذا كان الحكم ممتنعاً كقوله لامرأته: هذه

قوله زيد أسد لغواً لعدم إمكان الحقيقة؛ لأنّا لا نسلم أنه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه، أي زيد كالأسد، وأما قوله: رأيت أسداً يرمي فإنه وإن كان مجازاً لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه أسداً حتى يلزمه المحال قصداً، وقيل يمكن كونه أسداً بالمسخ وهو بعيد.

(وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معاً إذا كان الحكم ممتنعاً) يعني قد يتعذر

بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سناً منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبداً) وعندنا، خلافاً للشافعي، غير أنه إذا دام على هذا اللفظ فالقاضي يفرّق بينهما لا باعتبار أنّ هذا اللفظ يوجب الفرقة إذ لو كان كذلك لما شرط الدوام كما في الرضاع، ولكن لأنّه لما دام على هذا ولا يقربها بقيت مظلومة معلقة فيفرق القاضي نفياً للظلم، وإنما قلنا: بأنّه تعذرت الحقيقة والمجاز هنا، أمّا الحقيقة فظاهر في الأكبر سناً منه، وفي الأصغر سناً منه تعذر إثبات الحقيقة مطلقاً لثبوت النسب من الغير فلا يصدق في حقه؛ لأنّ إقرار المرء على غيره غير معتبر ولا يثبت في حق المقر خاصة أيضاً كما في مسئلة العبد المعروف نسبه بناء على إقراره، لأنّ القاضي كذبه فيه هنا لأنّه إقرار على الغير، لأنّها تحرم عليه به فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه؛ لأنّ تكذيب الشرع لا يكون أدنى من تكذيب نفسه، والرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح، فكأنّه رجع عن إقراره في حق نفسه لارتداد إقراره عند القاضي، وعند الرجوع عن الإقرار، فلم يثبت النسب مطلقاً ولا في حقه، بخلاف مسئلة العبد لأنّه ليس بإقرار على الغير، لأنّ العبد لا يتضرر بالحرية ومن يتضرر به لا يثبت في حقه وهو الأب، والرجوع عن العتق لا يصح فيعتق، فعلم بأنّه تعذرت الحقيقة وتعذر العمل بالمجاز في الفصلين

المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً إذا كان كلا الحكمين ممتنعاً فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة (كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سناً منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبداً) فإنه إذا كانت الامرأة معروفة النسب استحال أن تكون بنته، وإن كانت أصغر سناً منه، وكذا إذا كانت أكبر سناً منه فإنه استحال أن تكون بنته أبداً فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر، وأما تعذر المعنى المجازي فلأنه لو كان مجازاً لكان من قوله أنت طالق؛ وهو باطل لأن الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح، والبنتية تقتضي أن تكون محرّمة أبداً فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق، فإذا لم يكن مجازاً عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول أبداً فيلغو الكلام؛ إلا أنهم قالوا إذا أصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لأن الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لأنه بالإصرار صار ظالماً بمنع حقها في الجماع

أي: الأصغر سناً منه والأكبر سناً منه، وهو الطلاق المحرم أيضاً؛ لأنه لا مناسبة بين الحرمة الثابتة بالبنوة، وبين الحرمة الثابتة بالطلاق بل بينهما منافاة؛ لأنّ الحرمة لو ثبتت بهذا الكلام تنافي النكاح والمحلية ولا يرتفع أصلاً ولا يصلح حقاً من حقوق النكاح، والحرمة الثابتة بالطلاق حق من حقوق النكاح؛ لأنه تملك بالنكاح ويرتفع برافع فلم يجز أن يستعار قوله: هذه بنتي للطلاق المحرم، بخلاف قوله: هذا ابني فإنّ الحرية الثابتة بهذا الكلام لا تنافي الملك لأنّ عمله في الحقيقة عتقه من حين ملكه لا انتفاء الملك من الأصل، وعمله في المجاز عتقه من حين ملكه أيضاً فيصح مجازاً. والأصل أنّ الكلام إذا كان له حقيقة ولها حكم يصار إلى إثبات حكم تلك الحقيقة مجازاً عند تعذر إثبات الحقيقة، وقد أمكن هذا العمل هنا في: هذا ابني، ولم يمكن في هذه بنتي.

فصل

(الحقيقة تترك بدلالة العادة، كالنذر بالصلاة والحج وبدلالة اللفظ في

فيجب التفريق كما في الجب والعنة. فقوله أو أكبر سناً منه عطف على قوله معروفة النسب. وقوله وتولد مثله حال من قوله معروفة النسب، يعني لا بد أن تكون معروفة النسب في حين كونها مولود لمثله، أو أن تكون أكبر سناً منه حتى تتعذر الحقيقة. فلو فقد الشرطان معاً بأن كانت مجهولة النسب ولم تكن أكبر سناً منه يثبت نسبها منه. فما قيل إن قوله أو أكبر سناً منه عطف على قوله يتولد لمثله فتوهم ساقط. وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم؛ لأن الرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له إياه، ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول. ثم شرع المصنف رحمه الله بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة؛ وهي خمسة على ما زعمه فقال (والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة والحج) فإن الصلاة في اللغة: الدعاء كما في قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا صلوا عليه﴾ وقوله عليه السلام: «وإذا كان

نفسه، كما إذا حلف: لا يأكل لحماً، وكقوله: كل مملوك لي حر، وعكسه الحلف بأكل الفاكهة وبدلالة سياق النظم كقوله: طلق امرأتي إن كنتَ رجلاً، وبدلالة

صلاتُ فليصلِّ، أي ليدعُ؛ ثم نقلت إلى الأركان المعلومة والعبادة المعهودة بهجر معناه الأول، فإن قال: لله عليّ أن أصلي تجب عليه الصلاة لا الدعاء؛ وكذا الحج لغة القصد مطلقاً ثم نقل في الشرع إلى المناسك المعهودة في مكة، فلو قال: لله عليّ أن أحج تجب عليه العبادة المعهودة، وفي حكمها سائر الألفاظ المنقولة شرعاً أو عرفاً أو خاصاً، وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر (وبدلالة اللفظ في نفسه) أي باعتبار مأخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار إطلاقه بأن كان اللفظ مثلاً موضوعاً لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصاً، أو لمعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائداً، ويسمى هذا مشككاً، وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الأفراد فيه زائداً أو ناقصاً. فالأول (كما إذا حلف لا يأكل لحماً فلا يتناول لحم السمك، وقوله كل مملوك لي حرٌ لا يتناول المكاتب) فإن لفظ اللحم لا يتناول السمك؛ إذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم؛ والسمك لا دم فيه لأن الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك؛ وإن كان أطلق عليه في القرآن في قوله تعالى: ﴿لتأكلوا منه لحماً طرياً﴾ وبه تمسك مالك رحمه الله في أنه يحنث بأكل لحم السمك، ونحن نقول لا يحنث به لأجل مأخذ اللفظ ولأن مانعه لا يسمى في العرف باسم اللحم، ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لأنه ما كان مملوكاً كاملاً من جميع الوجوه يداً ورقبة؛ فيتناول المدبر وأم الولد ولا يتناول المكاتب لأنه مملوك رقبة حرٌ يداً فكان ناقصاً في معنى المملوكية، والثاني ما ذكره بقوله (وعكسه الحلف بأكل الفاكهة) أي عكس المذكور من المثالين ما إذا حلف لا يأكل الفاكهة (فلا يتناول العنب) لأن الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائداً على ما يقوم به قوام البدن؛ فهو موضوع للنقصان؛ والعنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة وهو أن يكون به قوام البدن ويكتفى بها في بعض الأمصار للغذاء فلا يدخل في الناقص، وأما

معنى يرجع إلى المتكلم كما في يمين الفور، وبدلالة في محل الكلام كقوله عليه

إدخال الطرار في السرق وإن كان فيه كمال أيضاً من السارق فلأن ذلك الكمال والزيادة ليس بمغير لمعنى الأصل بل مكمل له من قبيل دلالة النص، فيشمله كاشتمال الأف في قوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أف﴾ للضرب والشتم، بخلاف زيادة العنب فإنه مغير لمعنى التفكه ومضر له. وعندهما يحنث بذلك كله لأنها من أعز الفواكه. هذا إذا لم ينو، وأما إذا نوى ذلك يحنث اتفاقا (وبدلالة سياق النظم) أي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سواء كانت سابقة أو متأخرة (كقوله طلق امرأتي إن كنت رجلا) حتى لا يكون توكيلا، فإن حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق، لكن ترك ذلك بقرينة قوله إن كنت رجلا لأن هذا الكلام إنما يقال عند إرادة إظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به، فيكون الكلام للتوبيخ مجازا، ومثله قوله تعالى ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا﴾ حيث تركت حقيقة المشيئة وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى ﴿إنا أعتدنا للظالمين نارا﴾ وحمل على التوبيخ (وبدلالة معنى يرجع إلى المتكلم) وقصده فيحمل على الأخص مجازا وإن كان اللفظ دالا على العموم بحقيقته (كما في يمين الفور) وهو مشتق من فارت القدر إذا غلت واشتدت، ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب. كما إذا أرادت امرأة الخروج فقال لها الزوج إن خرجت فأنت طالق، فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق، فإن حقيقة هذا الكلام أن تطلق في كل ما خرجت، ولكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على أن المراد هي هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة، ومثله قول الرجل لأحد: تعال تغد معي، فقال: إن تغديت فعبدي حر، فإن حقيقته أن يعتق عبده أينما تغدى سواء كان مع الداعي أو وحده في بيته، ولكن معنى التعدية التي حدثت في المتكلم حينئذ يدل على أن المراد هو الغداء المدعو إليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط، حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحنث ولا يعتق عبده (وبدلالة محل الكلام) وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقي

السلام: «إنّما الأعمال بالنيات»، «ورفع عن أمتي الخطأ والنسيان».

اعلم أنّ الأصل في الكلام هو الحقيقة، لأنّه لو لم يكن كذلك، فإمّا أن يكون هو المجاز، وهو المحال، وهو باطل بالإجماع، أو لا هذا ولا ذاك، وهو يفضي إلى أن لا يحصل الفهم في شيء من الألفاظ إلّا بعد القرينة وهو باطل إلّا إذا دلّ الدليل، فحينئذ يصار إلى المجاز ويترك الحقيقة كما بيّنّا.

أمّا الأوّل: فمثل الصلاة فإنّها اسم للدعاء، قال: «وصلّى على دنّها وارتسم» ثم سمّي بها هذه العبادة المعلومة مجازاً، سواء كان فيها دعاء، أو لم يكن، كصلاة الأخرس لما أنّها شرعت للذكر قال الله تعالى: ﴿وأقم الصلاة لذكري﴾ أي: لتذكرني فيها وكل ذكر دعاء، فمن قال: الله أكبر صحّ أن يقال: دعا الله.

والثاني فهو في اللغة: القصد قال: «يحجّون سبّ الزبرقان المزعفرا» ثم

لتوهم الكذب فيما هو معصوم عنه فلا بد أن يحمل على المجاز كقوله «إنما الأعمال بالنيات» فإن معناه الحقيقي أن لا توجد أعمال الجوارح إلا بالنية وهو كذب لأن أكثر ما يقع الجوارح في وقت خلو الذهن عن النية، فلا بد أن يحمل على المجاز، أي ثواب الأعمال أو حكم الأعمال بالنيات، فمن قدّر الثواب فظاهر أنه لا يدل على أن جواز الأعمال في ذاتها موقوف على النية، ومن قدّر الحكم فهو نوعان: دنيوي كالصحة والفساد، وأخروي كالثواب والعقاب. والأخروي مراد بالإجماع بيننا وبين الشافعي رحمه الله فلا يجوز أن يراد الدنيوي أيضاً، أمّا عنده فيلزم عموم المجاز، وأمّا عندنا فلأنه يلزم عموم المشترك فلا يدل على أن جواز العمل موقوف على النية، فلا تكون النية فرضاً في الوضوء على ما قال الشافعي رحمه الله، وأمّا في سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب، فإذا حملت على الثواب بدون النية فات الجواز أيضاً بهذه الرواية لا، إذ النص دال على فوت الجواز، وقوله عليه السلام «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فإن

صار اسماً لعبادة معلومة مجازاً لما فيها من قوة العزيمة. والقصد بقطع المسافة الشاقة للزيارة والعمرة فهي في الأصل الزيارة، ثم صارت اسماً لزيارة مخصوصة بشرائطها وأركانها.

والزكاة فهي في الأصل: النماء ثم صارت اسماً لأداء طائفة من المال النامي بوجه مخصوص من غير أن يسبق إلى الأفهام معنى النماء وإنما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة؛ لأن الكلام موضوع للإفهام والمطلوب به ما يسبق إلى الأفهام. فإذا تعارفوا استعماله لشيء، كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة لوجود أمارة الحقيقة وهي المبادرة إلى الفهم، ثم إن كان الاستعمال في الشرع كانت حقيقة شرعية، وإن كان فيه وفي غيره كانت حقيقة عرفية وصار المعنى اللغوي مجازاً عرفياً أو شرعياً، حتى لو نذر صلاة أو حجاً أو المشي إلى بيت الله، يلزمه العبادة المعلومة وإن لم ينوِ، والمشي إلى بيت الله غير الحج حقيقة، ولكن مطلق اللفظ انصرف إليه للاستعمال فيه، ولو قال لله: علي أن أضرب بثوبي حطيم البيت، يلزمه التصدق بذلك الثوب للاستعمال فيه وإن كان اللفظ حقيقة في غيره، ومن حلف لا يشتري، أو لا يأكل رأساً ينصرف يمينه إلى ما يتعارف بيعه في الأسواق على حسب ما اختلفوا فيه وسقط غيره وهو حقيقة بدلالة العادة، ومن حلف: لا يأكل بيضاً يختص ببيض الدجاج والأوز للاستعمال فيه عرفاً، ولا يتناول بيض الحمام والعصفور، ومن حلف: لا يأكل طبيخاً فهو على ما يطبخ من اللحم، أو شواء فهو على اللحم المشوي للعرف، ولا يلزم أنه يحنث بأكل رأس الغنم وهو حقيقة، لأنه في موضعه؛ لأن الرأس عام وقد سقط بعضه فصار مجازاً عند البعض منهم الكرخي، لأن شرط العموم الاستيعاب ولم يبق، وشبيهاً به عند البعض؛ لأنه ليس من شرطه الاستيعاب عندهم.

وأما الثاني فعلى وجهين:

أحدهما: أن يكون الاسم منبئاً عن كمال في مسماه لغة ويكون في بعض أفراد ذلك المسمى نوع قصور، فعند الإطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر، كما إذا حلف لا يأكل لحماً فإنه لا يحنث بأكل لحم السمك بلا نية؛ لأن

الملحم يتكامل بالدم لأنه ينبئ عن الاشتداد، يقال: التحم الحرب، أي: اشتد، والتحمت الجراحة أي: اشتدت وقويت، واشتداده يكون بالدم، فما لا دم له يكون قاصراً ولا دم للسمك، لأن الدموي لا يسكن في الماء وهو يعيش فيه، ولهذا يحل بلا ذكاة، ولو كان فيه دم لما حل؛ لأنها شرعت لإزالة الدماء المسفوحة، فلكمال الاسم ونقصان في المسمى خرج عن مطلق اللفظ إذ الناقص في المسمى بمقابلة الكامل في المسمى بمنزلة المجاز من الحقيقة، وكقوله: كل مملوك لي، فإنه لا يتناول المكاتب بلا نية؛ لأنه ليس بمملوك مطلقاً لكونه مالكاً يداً، وباعتباره لا يكون مملوكاً مطلقاً فلم يتناوله مطلق اللفظ وكذا: كل امرأة لي طالق لا يتناول المتوفية، وإن كانت في العدة فلا فيه لزوال أصل ملك النكاح، ولهذا حرم وطؤها وإن بقي في بعض الأحكام، ولهذا تمنع من الخروج والبروز.

وثانيهما: على عكس الأول بأن يكون الاسم منبئاً عن معنى القصور والضعف، وفي بعض أفراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة أصالة، فعند الإطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل، كما إذا حلف: لا يأكل فاكهة فإنه لا يحنث بأكل الرطب والرمان والعنب عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الفاكهة اسم للتوابع لأنه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى: ﴿فاكهين﴾ أي: متنعمين، والتنعم إنما يكون بأمر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء؛ لأن ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعماً عرفاً وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم التنعم والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء ويقع بهما القوام، والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الأدوية وهو من جملة التوابل،

ظاهره يدل على أن الخطأ والنسيان لا يوجد من أمته وهو كذب باطل، فيحمل على أن حكمه في الآخرة، أعني الإثم مرفوع، وأما في الدنيا فعزمه باق في حقوق العباد البتة، وكذا في فساد الصوم بالأكل خطأ وفساد الصلاة بالتكلم خطأ، فلا يصح التمسك للشافعي رحمه الله في بقاء الصلاة والصوم ثم الآن

وإذا كان الاسم منبئاً عن معنى المقصود والتسمية فعند الإطلاق يتناول ما كان تابعاً من كل وجه وليس فيه جهة الأصالة بوجه؛ إذ المطلق ينصرف إلى الكامل في المسمى وجهة الأصالة ثابتة في هذه الأشياء فلا يتناولها مطلق الاسم، وقالا: يحنث بأكل هذه الأشياء؛ لأنها من أعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها اللفظ عند الإطلاق. وكذا لو حلف: لا يأكل إداماً فإنه يقع عند أبي حنيفة على ما يصبغ الخبز لأنه اسم للتابع. وحقيقة التبعية في الاختلاط ليكون قائماً به وفي أن لا يؤكل وحده؛ فلا يتناول ما يؤكل مقصوداً كاللحم والبيض والجبن. وعند محمد يتناول ذلك لكمال معنى المؤادمة وهي الموافقة فيها فهي توافق الخبز. وعن أبي يوسف روايتان.

وأما الثالث: فمثل قوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ تركت حقيقة الأمر والتخيير بقوله تعالى: ﴿إنا أعتدنا للظالمين ناراً﴾ وهذا لأن حقيقة الأمر الإيجاب عند الجمهور، وعند البعض الندب أو الإباحة، والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح، إذ لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما بين العقوبة بسياق الآية دل أن حقيقة الأمر متروكة وكذا حقيقة التخيير يقتضي أن يكون المخير مأذوناً فيما خير فيه ولا يكون مستوجباً للعقوبة، فذكر العقوبة عقيب التخيير آية ظاهرة على أن حقيقته غير مرادة إنما المراد الإنكار والتوبيخ مجازاً لأنه ضد الأمر إذ هو لطلب المأمور به وهو لإعدامه وبين الضدين ملازمة من حيث المنافاة واستحالة خلو المحل عنهما واجتماعهما، وتسمية الشيء باسم ضده من أقسام المجاز كقوله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾، ﴿فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، ولو قال لرجل: طلق امرأتي إن كنت رجلاً، أو: إن قدرت، أو: اصنع في مالي ما شئت إن كنت رجلاً لم يكن توكيلاً، ولو قال لآخر: لي عليك ألف درهم، فقال الآخر: لك علي ألف درهم ما أبعدك من ذلك، لم يكن إقراراً، ولو استأمن حربي مسلماً فقال له: أنت آمن كان آمناً وإن قال: أنت

بيان المواضع الخمسة على استقراء المصنف رحمه الله وفيه كلام كما لا يخفى.

العين فتعلم ما تلقى لم يكن آمناً، وإن قال مسلم لحربي محصور: انزل فنزل كان آمناً، وإن قال: انزل إن كنت رجلاً، فنزل لم يكن آمناً وصار الكلام للتوبيخ مجازاً بدلالة سياق النظم.

وأما الرابع: فمثل قوله تعالى: ﴿واستفزز من استطعت منهم﴾ أي، أزعج واستدع فإنه لما لم يجز أن يأمر الله تعالى بالمعصية والكفر لأن الأمر بالقبيح قبيح، وقد قال الله تعالى: ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾ حمل على الأقدار والإمكان؛ لأن الأمر للإيجاب وهو يستلزم الأقدار والإمكان لأن تكليف العاجز ممتنع، وقد امتنع هنا الموجب الأصلي فثبت اللازم، ومثله يمين الفور بأن قامت امرأة لتخرج فقال لها زوجها: إن خرجت فأنت طالق فرجعت وجلست ثم خرجت بعد ذلك اليوم، لم تطلق وكذا إذا قال لغيره: تعال تغد معي، فقال والله لا أتغدى ثم رجع إلى بيته فتغدى، لم يحنث؛ لما أن غرض المتكلم من بناء الجواب عليه فيقيد به، والفور مصدر فارت القدر إذا غلت فاستعير للسرعة، ثم سميت بها الحالة التي لا ريث فيها ولا تعريج على شيء من صاحبها فقيل: خرج من فوره كما يقال: من ساعته.

وأما الخامس: فمثل قوله تعالى: ﴿وما يستوي الأعمى والبصير﴾ فظاهر هذا الكلام للعموم؛ لأن الفعل يدل على المصدر لغة فصار تقديره لا يستوي استواء. والنكرة في موضع النفي تعم، وقد سقط ظاهره وهو حقيقة لأن محل الكلام وهو المخبر عنه أي: الأعمى والبصير لا يحتمل العموم لاستوائهما في الوجود والعقل والإنسانية وغير ذلك، فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه صيغة الكلام وهو التغاير في البصر، وكذا كاف التشبيه لا يوجب العموم حتى لا يصح التمسك بقول عائشة رضي الله عنها: «سارق أمواتنا كسارق أحيائنا» في إيجاب القطع على النباش لانتفاء المساواة من جميع الوجوه بالإجماع فكان المراد في حكم خاص وهو الإثم. إلا أن يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه في أهل الذمة: «إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا» فإن هذا عام عندنا حتى يقتل المسلم بالذمي، ويضمن المسلم

إذا أتلف خمر الذمي أو خنزيره. ودية الذمي تساوي دية المسلم؛ لأنّ المحل يحتمله. ومما تركت الحقيقة لعدم محله قوله عليه السلام: «إنّما الأعمال بالنيات»، «ورفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، فإنّه سقطت حقيقتهما؛ لأنّ المحل لا يحتمله لأنّ حقيقة الأوّل أن لا يوجد العمل بدون النية عملاً بكلمة إنما المقتضية للحصر

والثاني ارتفاع عين الخطأ والنسيان والعمل يتحقق بلا نية. والخطأ والنسيان واقعان، والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب، فصار ذكر العمل والخطأ والنسيان مجازاً عن حكمه فكأنه عليه السلام قال: حكم الأعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والنسيان.

والحكم نوعان: أحدهما: الثواب والمأثم، وثانيهما: الجواز والفساد، وهما مختلفان لأنه قد يوجد الجواز ولا ثواب، وقد يوجد الفساد ولا إثم، وهذا لأنّ الجواز يتعلق بالركن والشرط، والثواب يتعلق بصحة العزيمة. فإنّ من توضأ بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصراً لم يجز في الحكم لعدم شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته، وبعكسه لو صلى رياء وسمعة راعياً للأركان والشرائط، تجوز حكماً، ولا يستحق الثواب، وحكم المأثم على هذا، أي: يتعلق المأثم بعزيمته وقصده ارتكاب المحظور، حتى لو جرى على لسانه شيء من كلام الناس من غير قصده في صلاته تفسد صلاته ولا يأثم. وإذا صارا مختلفين صار الاسم بمنزلة المشترك فلا يصح الاحتجاج به إلا بدليل يقترن به فيصير كالمؤوّل حينئذ؛ ولأنّه لما صار كالمشترك ولا عموم له، وحكم الآخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالإجماع فلم يبق الآخر مراداً فلم يصح التمسك بالأول على اشتراط النية في الوضوء

وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسياً وعلى عدم فساد الصوم بالأكل خطأً، أو نقول: ابتداء الحكم ثبت اقتضاء فلا عموم له والتقريب ما مر.

(والتحريم المضاف إلى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا، خلافا للبعض)

اعلم أنّ بعض الناس ومنهم المعتزلة قالوا: التحريم المضاف إلى الأعيان كقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾، ﴿وحرمت عليكم الميتة﴾، وقوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها» مجاز بدلالة محل الكلام؛ إذ التحريم هو المنع، والتحريم يصير المكلف ممنوعاً عن فعل مقدوره، والفعل مقدور، فأمّا الأعيان فليست بمقدورة لنا إذا كانت معدومة فكيف وهي موجودة، فعلم أنّ المراد تحريم الفعل أي: نكاح أمهاتكم، وأكل الميتة، وشرب الخمر.

وقال الكرخي بأنه مجمل لا يصح التعلق بظاهره؛ لأنه لما ثبت أن المراد تحريم فعل من الأفعال المتعلقة بتلك الأعيان، وذلك الفعل غير مذكور، وليس إضمار البعض أولى من البعض فإمّا أن يضمر الكل وهو محال؛ لأنّ الإضمار بلا حاجة لا يصح، أو يتوقف في الكل وهو المطلوب. ولنا: أنّ التحريم إذا أضيف إلى عين كان ذلك أمارة لزومه وتحققه فأنّى يكون مجازاً؛ إذ الفارق بين الحقيقة والمجاز أن تكون الحقيقة لازمة فلا تنفى، والمجاز غير لازم وينفى. فلو جعلنا التحريم متعلقاً بالفعل لم يكن العين حراماً.

(والتحريم المضاف إلى الأعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافاً للبعض) جملة مستأنفة تبين نوعه [illegible] بدلالة محل الكلام، [illegible] للبعض؛ فإنهم زعموا أن التحريم المضاف إلى العين كالمحارم في قوله تعالى ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ والخمر في قوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها» مجاز عن الفعل، أي نكاح أمهاتكم، وشرب الخمر، فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لأن محل العين لا يقبل الحرمة؛ لأن الحل والحرمة من أوصاف الفعل. فقلنا نحن: إن هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لأنه أبلغ من أن

فالحاصل: أنّ التحريم نوعان:

تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلاً كشرب عصير الغير، وأكل مال الغير، وتحريم يخرج المحل شرعاً من أن يكون قابلاً لذلك الفعل، فيعدم الفعل فيه لعدم المحل، ويصير الفعل تابعاً، كالخمر فإنه بالتحريم المضاف إليها لم يبق محلاً للشرب شرعاً، وهذا كالنسخ فإنه: رفع الحكم، ثم عدم الفعل لعدم كونه مشروعاً وهذا في غاية التحقيق لتوكيد النفي إذ عدم الفعل باعتبار عدم محله أقوى من عدمه مع بقاء المحل، فمن جعل هذا من غير تحريم وحرم الفعل حتى صار مشروعاً بأصله، فقد حول الحرمة من محل أضيفت إليه إلى محل لم تضف إليه وهو غلط بيّن.

وقيل: الخلاف بيننا وبين المعتزلة بناء على مسألة خلق الأفعال، فعند المعتزلة: أفعال العباد مخلوقة لهم، فإذا كان بعضها قبيحاً وخلق القبيح قبيح، فيرد عليهم الأعيان القبيحة.

فقالوا: لا قبح فيها، فيرد عليهم الأعيان المحرمة، إذ التحريم يستدعي قبح المحرم.

فقالوا: إضافة التحريم إلى العين مجاز، وإنما التحريم صفة الفعل.

واعلم أن المراد بقولنا: محل حرام أي: منع عنا تحصيلاً واكتساباً، وعين حرام أي: منع عنا تصرف فيه.

يقول حرمت نكاح أمهاتكم، وذلك لأن الحرمة نوعان: نوع يلاقي الفعل فيكون العقد ممنوعاً والفعل ممنوعاً عنه، ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من أن يكون مباحاً ويصير العين ممنوعاً والعبد ممنوعاً عنه، وهذا أبلغ الوجهين في المنع من الأول كما يقال للطفل: لا تأكل الخبز، وهو بين يديه، والثاني: كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تأكل، فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو أبلغ من

فصل في المتفرقات

قيل: المجاز إما أن يقع في مفردات اللفظ فقط، كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع، أو في مركبها فقط، وذا بأن يستعمل كل واحد من الألفاظ المفردة في موضوعه الأصلي، لكن التركيب لا يكون مطابقاً لما في الوجود كقوله:

أشاب الصغير وأفنى الكبير * كر كرُّ الغداة ومرُّ العشي

فكل واحد من الألفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضعه الأصلي، لكن إسناد أشاب إلى كرّ الغداة غير مطابق لما في الواقع، إذ الشيب يحصل بخلق الله تعالى لا بكر الغداة. والمجاز في المركب عقلي، أو فيهما كقولك لمن تراعيه: أحياني اكتحالي بطلعتك، فإنه استعمل لفظ الإحياء والاكتحال في غير موضعه الأصلي، ثم نسب الإحياء إلى الاكتحال مع أنه غير منتسب إليه.

وقيل: لا مجاز في التركيب، فإن ما يظن أنه مجاز من جهة الإسناد أمكن حمله على أن المجاز في المفرد، فإنه إذا حمل الإحياء على السرور، والاكتحال على الرؤية، صح المعنى والإسناد باق على حقيقته.

وقيل: اللفظ في أول وضعه ليس بحقيقة ولا مجاز إذ شرطهما الاستعمال بعده، بحيث لا استعمال لا حقيقة ولا مجاز، وكذا الأعلام لأنها غير مستعملة فيما وضعت له لغة ولم ينقل عنه لعلاقة، والأكثر على أنها يجريان فيها.

وقيل: المجاز أولى من الاشتراك؛ لأنه أكثر ولأنه يفيد المراد وجدت القرينة أولاً، لأنه إن وجدت القرينة حمل على المجاز وإلا فحمل الحقيقة، والمشترك لا يفيد أصلاً عند عدم القرينة.

النهي الحقيقي على ما مر تقريره، وقال بعض المعتزلة إنه عبث لأن العين لا يكون حراماً فلا بد من تقدير الفعل؛ وهو غير معين لاستواء جميع الأفعال فيه فيجب التوقف، وهو ضعف منشؤه سوء الفهم. ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز أورد مذيلهما بحث حروف المعاني فقال:

فصل: في حروف المعاني

(ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني): فإنها تنقسم إلى حقيقة ومجاز، وبعض المسائل مبني عليها فلا بد من ذكرها.

وإنما سميت حروف المعاني، لأنها توصل معاني الأفعال إلى الأسماء إذ لو لم يكن من وإلى في قولك: خرجت من البصرة إلى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه.

وبهذا تمتاز عن حروف التهجي.

وحروف العطف أكثرها وقوعاً فوجبت البداءة بها.

(قالوا: الواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب)، وبه قال سيبويه وجميع نحاة البصرة والكوفة.

وقال بعض أصحابنا: إنها للمقارنة. وقيل: إنها للترتيب وهو محكي عن الشافعي. ولهذا جعل الترتيب شرطاً في الوضوء لأن الأيدي عطفت على الوجوه بالواو واحتجوا بقوله عليه السلام: «ابدأوا بما بدأ الله تعالى» يريد به قوله تعالى: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال هكذا. وقوله تعالى: ﴿اركعوا واسجدوا﴾ وقوله عليه السلام لمن قال من أطاع الله ورسوله

(ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني) أي يتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة مثل «في» إذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة، وإن كانت بمعنى «على» تكون مجازاً، وغير هذا القياس واحترز به عن حروف المباني أعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا لمعنى. وقد ذكر هذا البحث صاحب المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب، وما فعله المصنف اتباعاً للجمهور أولى، ولكن إطلاق الحروف على ما ذكر ههنا تغليب لأن كلمات الشرط والظرف أسماء.

فقد اهتدى، ومن عصاهما فقد غوى: بئس خطيب القوم أنت، قل: ومن عصى الله ورسوله فقد غوى». ولو كان الواو للجمع المطلق لما افترق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله ذلك القائل، وقول عمر رضي الله عنه لمن أنشد «كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً» هلا قدمت الإسلام على الشيب وهذا يدل على أن التأخير في اللفظ يدل على التأخير في الرتبة. وقول الصحابة لابن عباس: لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى: ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ وهم كانوا فصحاء العرب فثبت أنهم فهموا من الواو الترتيب.

ولكن نقول: هذا حكم لا يعرف إلا بأستقراء كلام العرب، والتأمل في موضوع كلامهم. كما لو وقعت الحاجة إلى معرفة حكم شرعي كان طريقه الرجوع إلى الكتاب والسنة والتأمل في أصول الشرع وعند الاستقراء والتأمل في موضوع كلامهم، يتبين أن الواو للجمع المطلق لا للترتيب.

أما الأول. فإن العرب تقول: جاءني زيد وعمرو، فيفهم من هذا الإخبار اجتماعهما في المجيء، من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب، ولو كان للترتيب. لما صدق في خبره: إذا جاءا معاً أو جاء عمرو أولاً. لما صح أن يقول: وعمرو بعده أو قبله: لأنه حينئذ يكون تكراراً أو تناقضاً، وليس كذلك، ولتناقض قوله تعالى: ﴿ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة﴾ وعكسه في الأعراف لاتحاد القصة، ولما استعمل حيث لا ترتيب مثل: تقاتل زيد وعمرو، إذ لا يصح: تقاتل زيد فعمرو، أو ثم عمرو.

والأصل في الكلام هو الحقيقة، فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب، ويلزم من ذلك أن لا يكون حقيقة في الترتيب دفعاً للاشتراك ولفهم الترتيب في

ثم لما كانت حروف العطف أكثرها وقوعاً قدمها، وقال (قالوا بالمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب) يعني أن الواو لمطلق الشركة فإن كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه أو به وإن كان في

قول السيد أشتر اللحم والخبز. وفي قوله تعالى: ﴿واسجدي واركعي﴾ وليس كذلك، إذ في تلك الشريعة تقدّم الركوع، فدلّ أنّ ما تلونا وما تلوا يقتضي تحصيل الركنين فحسب، والترتيب عرف بدليل آخر، وأمرُ ابن عباس إياهم بتقديم العمرة أدلّ على عدم الترتيب من سؤالهم إياه على ثبوته. وقال أهل اللغة: واو العطف في الأسماء المختلفة كواو الجمع في الأسماء المتماثلة فإنّهم لما لم يقدروا على جمع الأسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف.

والثاني لا يفيد الترتيب فكذا الأول، وقالوا: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، وارادوا به الجمع بينهما دون الترتيب كقوله: ◆ لا تنه عن خلق وتأتيَ مثله ◆ ولو وضع الفاء هنا مكان الواو نحو: أن تقول فتشرب اللبن أو فتأتي مثله، لم يستقم الكلام، لأنّ الغرض هنا الجمعُ بين هذين الفعلين، لا الترتيب في الوجود ولو كان الترتيب موجب الواو ولم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه؛ لأنّه للترتيب بالإجماع والتأخر وقوع الطلاق إلى وجود المدخول، لو قال لامرأته: إن دخلت الدار وأنت طالق ولم يقع في الحال كما تأخر لو ذكر بالفاء إذ لو كان للترتيب لكان بمنزلة الفاء ولصلح للجزاء كالفاء.

وأما الثاني فلأنّ الأصل في الأسماء والأفعال والحروف أن يكون كل لفظ موضوعاً لمعنى خاص ينفرد به. وأما الاشتراك فإنّما يثبت لغفلة من الواضع أو عذر دعا إليه بأن يكون غرضه الإبهام، وهذا إذا كان الواضع حكيماً من العرب، أما لو كان الواضع قديماً فالاشتراك للابتلاء كما في المجمل والمتشابه، وكذلك الترادف خلاف الأصل

عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود؛ وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض أصحابنا، ولا للترتيب كما زعمه بعض أصحاب الشافعي رحمه الله، فإذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءاك معاً أو تقدم أحدهما على الآخر، وحجة الشافعي رحمه الله قوله عليه السلام «نحن نبدأ بما

ثم إنهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب، وثم للترتيب مع التراخي، ومع للقران. فلو كان الواو للترتيب أو للقران لتكررت الدلالة، وذا ليس بأصل ولكن لما كان الواو أصلاً في باب العطف، كان ذلك دليلاً على أنه وضع لمطلق العطف. ثم يتنوع هذا العطف أنواعاً، ولكل نوع منه حرف خاص فكان كالمفرد وغيره كالمركب، والمفرد أصل وهذا كالإنسان أو التمر، فإنه اسم مطلق ثم يتنوع أنواعاً، ولكل نوع اسم خاص، ونظيره الرقبة: فإنها مطلقة عن عام ولا عجمي لفقد حكميها، ولا دلالة فيها على التقييد بوصف، فكذا الواو للعطف المطلق ولا دلالة له على القران او الترتيب أو التراخي، وإن لم يكن في الخارج الأعلى أحد هذه الصفات.

(س) الترتيب بصفة التعقيب وضع له الفاء، وبصفة التراخي وضع له ثم، ومطلق الترتيب وهو القدر المشترك بين هذين النوعين، يفتقر إلى لفظ وضع له وما ذاك إلا الواو.

(ج) ما ذكرنا وهو مطلق العطف أعم، والحاجة إلى التعبير عن المعنى الأعم أشد من الحاجة إلى التعبير عن المعنى الأخص، لأن الحاجة إلى ذكر الأخص يستلزم الحاجة إلى ذكر الأعم، ولا ينعكس على أن بعد وضع المطلق الترتيب. ولهذا قلنا: إن حكم النص في آية الوضوء تحصيل غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس من غير تعرض لقران أو ترتيب، وإنما كان الترتيب بفعله عليه السلام، فتتعلق صفة الكمال بمراعاة الترتيب دون أصله.

يبدأ الله في قوله تعالى ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ ففهم النبي عليه السلام منه الترتيب، وقوله تعالى ﴿واركعوا واسجدوا﴾ فإن تقديم الركوع على السجود واجب، والجواب عن الأول: أن النبي عليه السلام لعله فهم الترتيب من وحي غير متلو. وربما أحال على الآية باعتبار أن التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح. وعن الثاني أنه معارض لقوله تعالى ﴿واسجدي واركعي﴾ حفظاً للنظم، فإن تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالإجماع.

(وفي قوله لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق، إنما تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله إذا دخلت الدار، وتطلق ثلاثاً عندهما لا باعتبار أنه للقران عندهما وعنده للترتيب كما زعم بعض مشايخنا، بل (لأن موجب هذا الكلام عنده الافتراق فلا يتغير بالواو).

وبيانه: أن الأول تعلق بالشرط بلا واسطة، والثاني بواسطة، والثالث بواسطتين، فلا يتغير هذا الترتيب الثابت بحسب الواو؛ لأنه لا يتعرض للقران، فعند وجود الشرط ينزل ما علق كما علق، وقد علقهن مرتباً، وتعلقن مرتباً فينزلن كذلك لأن الوقوع حكم التعلق والتعلق حكم التعليق، ومن ضرورة الترتيب في الوقوع أن لا يقع إلا واحدة لأنها بانت بالأول لا إلى عدة وصار كالتنجيز.

(وقالا: موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو). بيانه: أن موجب الواو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه إذا كان المعطوف ناقصاً، ومن ضرورة المشاركة أن يتعلق كل ما تلاه بالدخول بلا واسطة، وعند الدخول ينزل جملة والترتيب إنما حصل في التكلم بالطلاق وبه لا يصير طلاقاً

(وفي قوله لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق) جواب سؤال مقدر يرد عليه، وهو أنه إذا قال أحد لامرأته الغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق، فعند أبي حنيفة رحمه الله تقع واحدة، وعندهما ثلاث، فعلم أن الواو للترتيب عنده فيقع الأول منفرداً ولم يبق المحل للثاني والثالث، وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة، ونحن نقبلها فأجاب بأن في هذا المثال (إنما تطلق واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله لأن موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو. وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو) يعني أن هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجيء من الواو بل من موجب الكلام، فإن موجب الكلام عنده الافتراق إذ لو لم يكن كذلك بأن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً، فإذا لم يقل ثلاثاً بل قال أنت طالق وطالق وطالق علم أنه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة، فيقع الأول ولم يبق محل للثاني والثالث، وعندهما

عند الشرط، وذلك لا يوجب الترتيب في الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وتخلل بينهما أيام، فإن الترتيب لا يجب به بل إذا وجد الشرط وهو يصلح شرطا في الأيمان كلها أسحقت جميعاً في حالة واحدة، وإذا كان موجب الكلام الاجتماع، فلا يتغير بالواو؛ لأنها لا تتعرض للترتيب، ولا يترك المقيد وهو الاجتماع الثابت بنفس الكلام بالمطلق وهو الواو. إذا قدم الأجزية وأخر الشرط بأن قال لغير الموطوءة: أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار، فقد اتحد حال التعليق، فإذا دخلت تطلق ثلاثا؛ لأن الأصل أنه متى ذكر في آخر الكلام ما يغير أوله توقف أوله على آخره كما في الاستثناء، وإذا توقف أوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة، فصار حال التعليق واحداً فلم يترك الاجتماع والاتحاد بالواو؛ لأنه مطلق، بخلاف ما إذا قدم الشرط فإنه ليس في آخر الكلام ما يغير أوله بل تعلق كل طلاق به كما ذكر أولاً وثانياً وثالثاً، فجاء الترتيب ضرورة، وقد شرحت الوجهين مستوفى في الكافي

(وإذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق وطالق وطالق، إنما تبين بواحدة؛ لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف). وهذه

موجب الكلام الاجتماع لأنه لو لم يكن كذلك لما علق الثلاث كله بشرط واحد، فإذا علقه جملة وقع جملة واحدة. وقد مال فخر الإسلام وصاحب التقويم إلى رجحان قولهما في وقوع الثلاث، وهذا كله إذا قدم الشرط، وإن أخره بأن قال أنت طالق وطالق وطالق إن دخلت الدار يقع الثلاث اتفاقا؛ لأنه وجد في آخر الكلام ما يغير أوله وهو الشرط فتوقف الأول على آخره فيقع جملة

(وإذا قال لغير الموطوءة أنت طالق وطالق وطالق إنما تبين بواحدة) جواب سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله وهو أن يقال: إذا اجتمع الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بأن يقول أنت طالق وطالق وطالق، فعلماؤنا الثلاثة رحمهم الله اتفقوا على أنه تقع الواحدة ههنا، ففهم أنه للترتيب عند الكل، فأجاب بأن في هذه المسألة إنما تبين بواحدة (لأن الأول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولايته لفوات محل التصرف) يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم الثاني

المسئلة توهم أنه للترتيب فأزاح الوهم بأن عدم وقوع الثاني والثالث باعتبار أنّ الأول إذا وقع لصدوره من الأهل في المحل وليس في الكلام ما يدل على القران ولا في آخره ما يغير أوّله، فلم يتوقف الأوّل على الثاني والثالث، فبانت بالأول فلغا الثاني والثالث؛ لعدم محل الوقوع لا لفساد في التكلم ، ومالك وإن أوقع الثلاث هنا وجعله للقران واعتبره بما إذا أخر الشرط عن الأجزية فهو محجوج عليه بما بينا. (وإذا زوج أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج، ثم قال المولى: هذه حرة وهذه حرة متصلاً) بواو العطف، (بطل نكاح الثانية)، كما لو أعتقهما بكلامين منفصلين، ولو أعتقهما معاً لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذا يوهم أنه للترتيب وليس كذلك، ولكن صدر الكلام إنما يتوقف على الآخر إذا كان في آخره ما يغير أوّله ولم يوجد هنا في آخره ما يغير أوله؛ (لأنّ عتق الثانية أن ضم إلى الأولى لا يتغير نكاح الأولى، فلا يتوقف الأول، وإذا لم يتوقف يعتق الأولى قبل التكلم بالثانية) لصدور التصرف من الأهل في المحل، (وعتق الأولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية)؛ لأنّ الأمة ليست من المحللات مضمومة إلى

لأن الإنسان لا يقدر أن يتكلم بثلاث كلمات دفعة واحدة، فإذا تكلم بالأول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني والثالث بدليل أنه لو قال بلا واو أنت طالق طالق طالق تبين بالأول بالاتفاق، فعلم أنه لا مدخل للواو فيه، وعند الشافعي رحمه الله يقع الثلاث فيما نحن فيه لأن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع

(وإذا زوّج أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه حرة متصلاً) جواب سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله ، وهو أنه إذا زوّج فضولي أمتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد أو بعقدين بغير إذن الزوج بغير إذن المولى كليهما؛ فقال المولى هذه حرة وهذه، بكلام متصل فإنه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا، فعلم أن الواو للترتيب وإلا لصح نكاحهما. فأجاب بأن في هذا المثال (إنما يبطل نكاح الثانية لأن عتق الأولى يُبطل محلية

الحرة، (فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها)، وإذا بطل التوقف لم يصح التدارك من بعد لفوات المحل في حكم التوقف.

(وإذا زوج رجلاً أختين في عقدين بغير إذن الزوج فبلغه فقال: أجزت نكاح هذه وهذه، بطلا. كما إذا أجازهما معاً، وإن أجازهما متفرقاً بطل الثاني

التوقف في حق الثانية فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها) يعني أن هذا الترتيب أيضاً لم يجيء من الفضولي من الكلام؛ لأن نكاح الأمتين كان موقوفاً على إجازة المولى وإجازة الزوج جميعاً، فإذا أعتق المولى الأولى أولاً كانت الثانية موقوفة والأولى نافذة، فلزم أن يتوقف نكاح الأمة على الحرة وهو غير جائز، كما أن نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف إلى أن يتكلم بعتقها ويقول وهذه؛ وهذا كله إذا قبل الفضولي آخر من جانب الزوج لأن الفضولي الواحد لا يتولى طرفي النكاح، وقيل إذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بأن قال: زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل، وقيل لا حاجة إلى قوله بغير إذن الزوج لأن حكم المسألة لا يتوقف عليه، ولهذا لم يقيده شمس الأئمة بهذا القيد. وإن أعتقهما المولى بلفظ واحد بأن قال أعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والأمة، وإن أعتقهما بكلام مفصول فأجاز الزوج نكاحهما أو واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الأولى ويبطل نكاح الثانية، فلا تلحقه الإجازة، هذا إذا كان النكاحان في عقد واحد. فأما إذا كانا في عقدين فإن كان مولى الأمتين واحداً فالحكم كما ذكرنا. وإن كانا اثنين فأعتقت الأمتان على التعاقب والنكاحان موقوفان، فأيهما أجاز الزوج جاز. وإن أجازهما معاً جاز نكاح المعتقة الأولى

(وإذا زوج رجلاً أختين في عقدين بغير إذن الزوج فبلغه الخبر فقال: أجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما إذا أجازهما معاً، وإن أجازهما متفرقاً بطل نكاح الثانية) هذا أيضاً جواب سؤال مقدر يرد علينا، وهو أنه إذا زوج أحد رجلاً أختين معاً في عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح، فإن أجازهما الزوج بكلام

وهذا يوهم أنّه للقران وليس كذلك، ولكن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوّله كما في الشرط والاستثناء)، وقد وجد هنا في آخر كلامه ما يغير موجب أوله فإنّ صدر الكلام وضع لجواز النكاح، وإذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز؛ فإنّه بآخر كلامه يثبت الجمع بين الأختين نكاحاً وذا يبطل نكاحهما فتوقف على آخره لهذا لا لاقتضاء واو العطف، كأنه قال: أجزتهما

وإذا مات رجل وترك ثلاثة أعبد قيمتهم سواء وابناً فقال الابن: أعتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا متصلاً، عتق من كل واحد ثلثه، كما لو قال: أعتقهم. وإن قال: أعتق هذا وسكت، ثم قال: وهذا وسكت، ثم قال: وهذا، عتق كلّ الأول، ونصف الثاني، وثلث الثالث؛ لأنّه أقر للأول بالعتق ولا مزاحم له وهو يخرج من الثلث فيعتق كله، ومتى أقرّ للثاني، فقد أقر بأن الثلث وهو عتق رقبة بين الأول والثاني نصفان، لكن الرجوع عن الأوّل في النصف لا يصح، وإثبات النصف للثاني يصح فيعتق منه نصفه ومتى أقر للثالث فقد زعم أنّ الثلث وهو عتق رقبة بينهم أثلاث، لكن الرجوع في حق الأوّلين لا يصح، وإثبات الثلث للثالث يصح فيعتق منه ثلثه وهذا يوهم أنه للقران وليس كذلك، ولكن لما وجد في آخر كلامه ما يغير أوّله توقف أوّله على آخره وهذا لأنّ موجب صدر الكلام عتق الأول بلا سعاية، فإذا انضم آخره إلى أوّله تغير حكم الصدر عن

موصولاً وقال: أجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان، كأنه أجازهما معاً؛ فهذا يدل على أن الواو للمقارنة. وإن أجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة، وهذا مستدرك للأول فأجاب بأن في هذه الصورة إنما بطل النكاحان كلاهما لا لأن الواو للمقارنة بل لأن صدر الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله كالشرط والاستثناء إذ تأخرا في الكلام فيكون أول الكلام موقوفاً عليهما؛ لأنهما مغيران، فكذلك ههنا نكاح الأخت الأخيرة يغير أولها إذ يلزم الجمع بين الأختين بسبب تزويج الأخيرة، فلذا توقف أول الكلام على آخره فلا جرم يقترنان في الزمان.

عتق إلى رق عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأنّ المستسعى كالمكاتب عنده وهو عبد. وعندهما يتغير عن براءة إلى شغل بدين السعاية فلهذا توقف أوّله على آخره، ولهذا قلنا: أن قول محمد في الجامع الصغير: وينوي مَنْ عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة، لا يوجب ترتيباً بدليل أنّه ذكر في كتاب الصلاة من الأصل وينوي مَنْ عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء، إذ لو كان مراده الترتيب، لكان متناقضاً، بل المراد أنّه يجمعهم في نيته. وكذلك قوله تعالى: ﴿إنّ الصّفا والمروة من شعائر الله﴾ لا يوجب ترتيباً؛ لأنّ في النص بيان أنّهما من شعائر الله، ولا يتصوّر فيه الترتيب؛ لأنّ الترتيب إنّما يكون في الفعل. والسعي بين الصفا والمروة إنّما يثبت بقوله: ﴿أن يطّوّف بهما﴾ غير أنّ السعي لا ينفك عن ترتيب. والتقديم في الذكر يدل على زيادة العناية بالمقدّم فيظهر به قوّة صالحة للترجيح فترجح به، فصار الترتيب واجباً بفعله لا بالنص. وإنّما قال عليه السلام: «ابدأوا بما بدأ الله تعالى» على وجه التقريب إلى الأفهام لا لبيان أنّ الواو يوجب الترتيب فإن الذي يسبق إلى الأفهام في المخاطبات أنّ التقديم يدل على قوّة المقدم. ألا ترى أنّ أصحابنا قالوا فيمن أوصى بقرب لا يسع لها الثلث: يبدأ بما بدأ به الموصي إذا استوت في صفة اللزوم، لأنّ البداءة تدل على زيادة العناية وعليه يحمل أثر عمر رضي الله عنه، فالأدب أن يكون المقدم في الفضيلة مقدماً في الذكر، وكما إفراد ذكر الله تعالى أدخل في التعظيم، فلذا أنكر عليه السلام قوله: «ومن عصاهما»، وقول فخر الإسلام: فأمّا قول الرجل لفلان عليّ مائة ودرهم، ومائة وثوب، ومائة وشاة، ومائة وعبد، فليس يبتني على حكم العطف، بل على أصل آخر يذكر في باب البيان لبيان أنّ واو العطف موجود في هذه الفصول، وقد اختلف الأمر فيها حتى صارت المائة دراهم في قوله: مائة ودرهم وما صارت المائة أثواباً أو كذا أو كذا في غيره، فأورد لبيان أنّ الاختلاف ليس من قضية العطف بل لأصل آخر وهو أنّ العطف جعل بياناً للأول في قوله: مائة ودرهم، ولم يصر بياناً في غيره لما نقرره في بابه إن شاء الله تعالى.

(وقد يكون الواو للحال)؛ لأنّ الحال يجامع ذا الحال لأنّه صفته في الحقيقة فيكون مجامعاً له فيناسب معنى الواو لأنّه لمطلق الجمع فاشتركا في وصف الجمع، أو لأنّ الواو لما كان لمطلق العطف احتمل أن يكون بطريق الاجتماع، لأنّه نوعه كالرقبة يحتمل أن يقع على الهندي لأنّه نوعها فجاز أن يراد بالواو والحال المقتضية للجمع عند الدلالة، ومنه قوله تعالى: ﴿حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها﴾ أي: إذا جاءوها، جاءوها وأبوابها مفتوحة، فقيل أبواب جهنم لا تفتح إلاّ عند دخول أهلها فيها، وأما أبواب الجنة فمتقدم بدليل قوله تعالى: ﴿جنات عدن مفتحة لهم الأبواب﴾ فلذا جيء بالواو كأنّه قال حتى إذا جاءوها، جاءوها وقد فتحت أبوابها. وهذا لأنّه في بيان الإنعام لأهل الإسلام، والملائق بكرم الكريم أن تكون أبواب داره التي هي محله التعظيم والتبجيل مفتوحة حال الوصول وأبواب داره التي هي موضع التعذيب والتنكيل غير مفتوحة

اللهم ارزقنا بكرمك توفيق عمل يرفعنا إلى دار الكرامة والرضوان، وجنبنا عن عمل يدخلنا منازل أهل الغواية والطغيان.

(كقوله لعبده: أدّ إليّ ألفاً وأنت حر، حتى لا يعتق إلا بالأداء)؛ لأنّ الواو للحال فقد جعل الحرية حال الأداء فلا تسبق الأداء لأنّ الصفة لا تسبق الموصوف ولو قيل للحربي: انزل وأنت آمن لا يأمن حتى ينزل لأنّ الواو للحال.

(وقد تكون الواو للحال) هذا بيان المجاز في معنى الواو، كما أن كونها للعطف كان بيان الحقيقة (كقوله لعبده أدّ إليّ ألفاً وأنت حر حتى لا يعتق إلا بالأداء) فالواو في قوله وأنت حر ليست للعطف إذ لا يحسن عطف الخبر على الإنشاء فيحمل على الحال، والحال يكون شرطاً وقيداً لعاملها فينبغي أن يتوقف العتق على أداء الألف، ويرد عليه أن الحال هو قوله وأنت حر لا قوله أدّ إليّ ألفاً فينبغي أن يكون الأداء موقوفاً على العتق موقوفاً على الأداء. وأجيب بأنه من باب القلب، أي كن حراً وأنت مؤدّ للألف، وبأنه من قبيل الحال مقدرة؛ أي: أدّ إليّ ألفاً حال كونك مقدراً أن الحرية في حال الأداء، فتكون الحرية موصوفة

(وقد تكون الواو لعطف الجملة). لا كما زعم البعض: أنه للنظم أو للابتداء. (فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله: هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة)، لأنّ الشركة في الخبر إنّما كانت لافتقار المعطوف عليه، فإذا كان تاماً فقد ذهب دليل الشركة، ولهذا قلنا: إنّ المعطوف يشارك المعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه بعينه لأنّ الاشتراك إنّما يثبت لضرورة افتقار الثاني. والضرورة ترتفع في اشتراكه فيما تم به الأول بعينه، حتى إذا قال: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق إنّ الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد كأنه أعاد الشرط إذ لو لم يتعلق بعين ذلك الشرط وجعل كأنّه أعاد الشرط صار كأنّه قال: وطالق إن دخلت الدار، فيقع تطليقتان عند أبي حنيفة رحمه الله إذا لم تكن موطوءة، ويرتفع الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه، لأنّه حينئذ يتعلق كل طالق بالشرط بلا واسطة فيقع ثلاث تطليقات في المسألة المتقدمة، وتطليقتان هنا بالاتفاق، وحيث وقعت عليها واحدة عنده في المسألتين علم أنّ الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط، وإنّما يصار إلى الاستبداد لضرورة استحالة الاشتراك في الخبر كقوله: جاءني زيد وعمرو حتى يختص الثاني بمجيء على حدة لأنّ الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور لأنّه عرض لا يقبل ذلك، فلهذه الضرورة أفردنا الثاني بمثل الخبر الأوّل، وقوله: فلانة طالق وفلانة فإنّه

عليه، وبأنّ الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر فكأنّه قيل أدّ إليّ ألفاً فتصير حراً، وبأنّ الحرية حال الأداء والحال وصف في المعنى، والوصف لا يتقدم على الموصوف، والحرية لا تتقدم على الأداء.

(وقد تكون لعطف الجملة) هذا يصلح أن تكون على الحقيقة وإنّما أخرها عن بيان الحال التي هي مجاز ليتفرع عليه المثال المختلف به على ما سيأتي، ويحتمل أن تكون للمجاز لأنّ أصل العطف هو المشاركة في الحكم لم يوجد ههنا، وإنما هي في مجرد الثبوت والوقوع (فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط) لأنّ كلاً من الجملتين تامة

يقع على الثانية غير ما وقع على الأول؛ لأنّ الاشتراك بينهما في تطليقة واحدة لا يتحقق. فأمّا عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر فالأوّل هو الأصل كقوله لفلان: عليّ ألف ولفلان، فإنّ الألف الواحد بينهما نصفان لإمكان الاشتراك. فصار الثاني أي: الاستبداد وإفراد المعطوف بخبر على حدة ضروريا والأوّل وهو مشاركة المعطوف للمعطوف عليه فيما تم به الأوّل بعينه أصليا. ومن عطف الجملة قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ في بيان حكم القاذف وقوله: ﴿ويمحو الله الباطل﴾. ﴿والراسخون في العلم﴾ عند من يقف ومن قولنا، وسنحقق آية القذف على وجه لم يبق للمصنف مقال ولا للمنازع جدال إن شاء الله تعالى. وقالوا في قوله: أنت طالق وأنت مريضة، أو وأنت تصلين أو مصلية: إنّه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على احتمال الحال حتى إذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلاة ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء لأنّه خلاف الظاهر، وقالوا في قوله: خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز: إنّه لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير مشورة ويبقى المضاربة عامة في وجوه التجارات ولا يتقيد تصرفه في البز، (وكذا في قولها: طلقني ولك ألف) لعطف الجملة عند أبي حنيفة، (حتى إذا طلقها لم يجب له شيء، وقالا: إنّ الواو للحال) بدلالة حال المعاوضة إذ الخلع عقد معاوضة (فيصير شرطا وبدلا فيجب الألف) له عليها إذا طلقها، فكأنها قالت: طلقني في حال يكون لك عليّ

لا تفتقر إحداهما إلى الأخرى والعطف ليس إلا لمجرد مناسبة الكلام (وكذا في قولها طلقني ولك ألف درهم، حتى إذا طلقها لا يجب شيء) للزوج عليها عند أبي حنيفة رحمه الله لأن قولها ولك ألف معطوف على ما سبق. وليس للحال حتى يكون شرطا لأن أصل الطلاق أن يكون بلا مال لأنه إن ذكر المال يصير خلعا ويصير يمينا من جانبه، وليس أيضا من صيغ الوعد والأمر حتى يلزم وفاؤه فكان لغوا وفيه تأمل. (وقالا إنه للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب الألف) يعني أن عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال. واختلف في معنى

ألف. كما قلنا في قوله: انزل وأنت آمن وأدِّ إليَّ ألفاً وأنت حر أو لأن الحال لمّا كانت حال معاوضة استعير الواو للباء، كما استعير في باب القسم كقوله: احمل هذا المتاع إلى منزلي ولك درهم، فإنّه محمول على الباء أي: بدرهم، وهذا بخلاف قوله: واعمل به في البز، فإنّه لا معنى للباء هنا، فإنّه لا يستقيم أن يقول: خذ هذا المال مضاربة بأعمل به في البز، ولا يمكن حمله على الحال كما حملناه على الحال في مسئلة الخلاف لدلالة المعاوضة لأنه لم يوجد دلالة المعاوضة هنا لأنه ليس موضع المعاوضة لما عرف أنّ المضارب هنا أمين أولاً وإذا عمل يكون وكيلاً، وإذا ربح يكون شريكاً، وإذا خالف يكون ضميناً، فلم يصلح الواو للحال، وكذا في قوله: أنت طالق وأنت مريضة لا معنى للباء هنا، وليست الحال حال معاوضة فحمل على عطف الجملة، وأبو حنيفة رحمه الله يقول: الواو للعطف حقيقة، وإنّما يعدل عنها إلى الحال بدلالة المعاوضة كما في مسئلة الإجارة ولا تصلح المعاوضة هنا دلالة، لأنّها في الطلاق زائد، فالطّلاق في الغالب يكون بغير عوض، ومتى دخله العوض كان يميناً في جانب الزوج، حتى لا يمكنه أن يرجع عنه قبل قبولها ولو كان العوض أمراً أصلياً فيه لما تغير بالعوض فلا يجوز ترك الحقيقة بدلالة هي من الزوائد بخلاف الإجارة؛ لأنّها معاوضة أصلية لم تشرع إلا بالبدل كسائر البيوع وإنّما جعل الواو للحال في قوله: أدِّ إليَّ ألفاً وأنت حرٌّ لأنّ صدر الكلام غير مفيد إلّا شرطاً للتحرير، لأنّ قوله: أدِّ إليَّ ألفاً لا يصلح ضريبة؛ لأنّ الضريبة لم تجز بهذا القدر عرفاً فإنّها لا تزيد في الشهر على ثلاثين أو عشرين، فالأمر بأداء الألف من غير عقد على الضريبة واصطلاح عليها دليل دالّ وأمارة بيّنة على أنه شرط للتحرير، وقوله: انزل وأنت آمن لأنّ فيه دليلاً على أنّه للحال، لأنّ الأمان إنّما يراد به إعلاء الدين، والنزول على أمان

الشرط للعامل فصير كأنها قالت: طلقني والحال أن لك ألفاً عليّ، فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط؛ فكان معاوضة في معنى الخلع فيجب الألف ويكون الطلاق بائناً.

ربما يؤمن فيحصل هذا المقصود بالوقوف على محاسن الإسلام ومشاهدة أعلام
الدين الحق، فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقاً بالنزول إليه. أما قوله: أنت
طالق، وأنت مريضة فصدر الكلام هنا مفيد بنفسه، وقوله: وأنت مريضة جملة
تامة لا دلالة فيها على الحال لأن ظاهر الحال يشهد بأنه لا يطلقها في حال مرضها لأن
مرضها سبب التعطف والترحم ولكنه يحتمل ذلك لما أنه لا يستمتع بها فربما
يطلقها تضجراً أو توحشاً منها. فلما اعتبر الظاهر لا يصدق قضاء، ولكونه
محتملاً صححت نيته ديانة، والأصل في المضاربة الإطلاق والعموم في التصرف؛
لأن الغرض حصول الربح وذا إنما يحصل به فلا دلالة في قوله: خذ هذا المال
مضاربة على جعل الثاني وهو قوله: واعمل به في البز حالاً. مع أنه لا يصلح
للحال. لأن العمل معدوم وقت قوله: خذ هذا المال مضاربة، فلم يجعل
الواو للحال بل للعطف والمشورة، وقول فخر الإسلام: طالق وأنت ألف ليست
بصيغة للحال؛ لأن الحال فعل أو اسم فاعل. وأما قوله: أد إلي ألفاً وأنت حر
فصيغته للحال عندي مشكل لأن الحال لا يختص بالفعل أو اسم الفاعل. نعم
قال بعض الناس: الحال لا يكون بأسماء الجواهر، لكنه غلط، فقد حكى
سيبويه: هذا خاتمك حديداً فنصب الحديد على الحال وإن لم يكن مشتقاً، على
أن كلامنا في الجملة التي تقع حالاً ولم يشترط فيها أحد من ذلك. وكيف يقال
ذلك والحال هي الجملة بأسرها، والفاعل جزء منها إلا أن يقال: إنه في الأغلب
كذلك في المفرد لكنه لا يجديه نفعاً لأن الكلام في الجملة. وقوله: حر ليس
باسم فاعل وإن كان من اسم فاعل، إلا أن يحوم حول التأويل ويقول معناه
خالص، فمن ينصرهما أبو يوسف ومحمد لا يعجز عن التأويل في: ولك ألف،
والحق أن يقول: لما احتمل واحتمل فلا يجب المال بالشك لأن الأصل في الذمم
البراءة، والحرية غير ثابتة قبل الأداء فلا تثبت بالشك. والأمان لم يكن ثابتاً
قبل النزول، فلا يثبت بالشك. ومعنى المضاربة على العموم والإطلاق، فلا تتقيد
بالشك. والأصل في التصرف التنجيز فلا يتعلق الطلاق بالمرض، أو الصلاة
بالشك.

(والفاء للوصل والتعقيب، فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف)، وهذا لأنّ وجوه العطف مقسمة على حروفه، فلا بدّ أن يكون الفاء مختصاً بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب بإجماع أهل اللغة. ولهذا يستعمل الفاء في الجزاء لأنّ الجزاء يكون عقيب الشرط بلا فصل. (وإذا قال: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق، يشترط أنْ تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخ). وقلنا في قوله لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق، فدخلت، يقع على الترتيب، فتبِيْن بالأولى ولا تقع الثانية عندهم. ويقال: أخذت كل ثوب بعشرة فصاعداً، أي كان الثمن كذلك فزداد الثمن صاعداً مرتفعاً

(وتستعمل في أحكام العلل)، كما يقال: جاء الشتاء فتأهب، لأنّ الحكم يترتب على العلة، (وإذا قال لآخر: بعت منك هذا العبد بكذا، فقال الآخر فهو حر إنّه قبول للبيع)، أي يجعل قابلاً له مقتضى لأنه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الإيجاب، والفاء للترتيب ولا يترتب العتق على الإيجاب إلاّ بعد ثبوت

(والفاء للوصل والتعقيب) أي تكون المعطوف بها موصولاً بالمعطوف عليه متعقباً له بلا مهلة (فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وإن لطف) أي في ذلك الزمان بحيث لا يدرك إذ لو لم يكن الزمان فاصلاً أصلاً كان مقارناً تستعمل فيه كلمة مع، وإطلاق التراخي ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي الذي ذكر من قبل (وإذا قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل الثانية بعد الأولى بلا تراخ) فإن لم تدخل الدارين، أو دخلت إحداهما فقط، أو دخلت الأولى بعد الثانية، أو دخلت الثانية بعد الأولى بتراخ لم تطلق؛ لأنه لم يوجد الشرط.

(وتستعمل في أحكام العلل) على سبيل الحقيقة لأن الفاء للتعقيب والأحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وإن كانت مقارنة لها بالزمان (وإذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر يكون قبولاً للبيع) أي قبلت

للقبول، فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول، فكأنه قال: قبلت، ثم قال: فهو حر. ولو قال: هو حر أو وهو حر لم يجز البيع وكان ردًا للإيجاب لا قبولاً للبيع فلا يعتق. ولو قال للخياط: أنظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصًا؟ فنظر فقال: نعم، فقال: فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصًا، ضمن الخياط لأن الفاء للوصل والتعقيب فكأنه قال: إن كفاني قميصًا فاقطعه، ولو قال: فإن كفاني قميصًا فاقطعه فإذا هو لا يكفيه يضمن كذا هنا، بخلاف ما لو قال: اقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه قميصًا، فإنه لا يضمن. وقال: ضربته فأوجعته أي: بذلك الضرب، وأطعمته فأشبعته أي: بذلك الطعام. وقال عليه السلام: لن يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكًا فيشتريه فيعتقه بذلك الشراء، فدل ذلك على أن كونه معتقًا حكم للشراء بواسطة الملك، وهذا لأن الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة، وقد دخل على العتق، فيكون حكم الشراء ضرورة، غير أنه يكون معتقًا بواسطة الملك لأن الشراء موجب للملك والإعتاق مزيل له فلا يصلح حكمًا للشراء لكن الشراء حكمه الملك والملك في القريب علة العتق فكان العتق حكم الشراء بواسطة الملك، والحكم كما يضاف إلى العلة يضاف إلى علة العلة.

(وقد تدخل) الفاء (على العلل إذا كانت مما يدوم) وكان ينبغي أن لا يجوز دخولها عليها لأن الفاء للتعقيب فيقتضي تعقيب ما دخل عليه الفاء، وتعقب العلة عن الحكم مستحيل لأنها مؤثرة والحكم أثرها فكيف يتقدم الحكم على

فحريت لأنه رتب الإعتاق على الإيجاب ولا يترتب عليه إلا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء. ولو قال هو حر أو وهو حر لا يكون قبولاً للبيع فيحتمل أن يكون إخبارًا عن الحرية الثابتة قبل الإيجاب، وأن يكون إنشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والإعتاق بالشك

(وقد تدخل على العلل إذا كانت مما تدوم) فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء، وإن لم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء عليها لأنها تتقدم الحكم فكيف

علته أو كيف يتأخر المؤثر عن أثره، ولكن الشرط أن تكون العلة مما تدوم حتى يكون بعد الحكم فلا يمتنع حرف الفاء، كما يقال: أبشر فقد أتاك الغوث، وقد نجوت والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم وبعده أيضاً، و(كقوله: أدّ إليّ ألفاً فأنت حر، أي: أدّ إليّ ألفاً لأنك حر فيعتق للحال)، وإن لم يؤدّ لأن وصف الحرية ممتد فأشبه المتراخي، وقوله: انزل فأنت آمن كان آمناً نزل أو لم ينزل؛ لأن معنى كلامه: انزل لأنك آمن والأمان ممتد، وإنما لم يضمر حرف الشرط حتى يكون الفاء في قوله: فأنت حر فأنت آمن، حرف جزاء، ويكون داخلاً في محله لأن الكلام صحيح بدون الإضمار، والإضمار ضروري فلا يصار إليه إلا عند الضرورة.

(ويستعار لمعنى الواو في قوله: علي درهم فدرهم، حتى يلزمه درهمان) لأنه لما تعذر اعتبار حقيقته وهو الترتيب إذ لا ترتيب في الواجب، فلا يقال هنا:

تكون على الفاء، وهذا كما يقال: أبشر فقد أتاك الغوث، فإن رتبة الغوث وإن كان في تكون ذاته دائمة تبقى إلى مدة فيكون سابقاً على البشارة ولاحقاً عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء، وهذا مما شرحه فخر الإسلام احتيالاً لمعنى التعقيب، وذكر صاحب التوضيح وغيره أنها إنما تدخل على العلة إذا كانت علة غائية ليكون وجودها متأخراً عن المعلول فيتحقق معنى التعقيب، والكلام فيه طويل، (كقوله أد إلي ألفاً فأنت حر أي أد إلي ألفاً لأنك حر فيعتق في الحال) فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الأداء وتبقى بعده إلى مدة فلا تتوقف على أداء الألف، بل يكون حراً ويصير الألف ديناً عليه، فإن قيل لم لا يجوز أن يكون تقديره: إن أديت فأنت حر، فيصير جواباً للأمر وتتوقف الحرية على الأداء ويتحقق معنى التعقيب بلا تكلف؟ أجيب بأن الأمر إنما يستحق الجواب بتقدير كلمة إن وكلمة إن إنما تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل إذا كانت ظاهرة، أما إذا كانت مقدرة فلا تجعلها بمعنى المستقبل، فلا يقال: ائتني أكرمك أو أنت مكرم

(ويستعار لمعنى الواو في قوله: له علي درهم فدرهم حتى يلزمه درهمان) بيان

الدرهم أول وهذا آخر كما في القوم المجتمعين، وأمّا يقال: هذا واجب أوّلا وهذا ثانياً، كما يقال، هذا دخل أوّلاً وذا آخراً. فيجعل مجازاً عن الواو وكأنّه قال: درهم ودرهم. وقال الشافعي: يلزمه درهم واحد لأنّ معنى الترتيب لغو لتعذر اعتبار موجبه، فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الأول ويضمر المبتدأ، أي: فهو درهم كقول الحطيئة:

يريد أن يعربه فيعجمه * رفع يعجمه؛ لأنّه استأنفه ولم يعطفه على الأول. وأوّله:

والشعر لا يستطيعه من يظلمه   إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به إلى الحضيض قدمه

يريد أن يعربه إلى آخره أي: يريد أن يعرب شعره فيخرج معجماً. ولو نصب لفسد المعنى، إلاّ أنّ هذا لا يصح، لأنّ الفاء للعطف فلا بد من اعتباره بحسب الإمكان، والمعطوف غير المعطوف عليه، فلا بدّ أن يكون الدرهم الثاني غير الأوّل فيلزمه درهمان ضرورة العطف واستعير لمعنى الواو لتعذر الترتيب، أو يصرف الترتيب إلى الوجوب لا إلى الواجب ليكون معنى الترتيب مرعياً فيبقى على حقيقته.

(وثم لـ) لعطف على سبيل (التراخي) ليختص بمعنىً هو موضوع له حقيقة، ثم قال أبو حنيفة: هو (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) قولاً بعد الأول

للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لأن الفاء في قوله: فدرهم لا يمكن أن تكون للتعقيب، إذ التعقيب إنما يكون في الأعراض دون الأعيان؛ والدرهم عين لا يتصور فيه التعقيب إلا بسبب الوجوب في الذمة، والحال أنه لم يباشر سبباً آخر بعد التكلم بالدرهم الأول حتى يكون وجوب هذا عقيب الأول، فلا بد أن يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان، وقال الشافعي رحمه الله: لما لم يستقم معنى الفاء جعل تأكيداً لما قبله كأنه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد.

(وثم التراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) فإذا قال أنت طالق ثم طالق فكأنه سكت على قوله أنت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق. وهذا هو

رعاية لكمال معنى التراخي، إذ لو كان معنى التراخي في الوجود دون التكلم لكان معنى التراخي فيه موجودًا من وجه دون وجه، فقلنا بثبوت التراخي فيهما ليكمل معنى التراخي (وعندهما: التراخي في الحكم)، والوجود (مع الوصل في التكلم)، رعاية لمعنى العطف به، وهذا: لأنّ الكلام متصل حقيقة فلا معنى لانفصاله، (حتى إذا قال لغير الموطوءة: أنت طالق ثم طالق ثم طالق، إن دخلت الدار، فعنده: يقع الأول في الحال ويلغو ما بعده) كأنّه سكت على الأول، ولو سكت على الأوّل حقيقة يلغو ما بعده كذا هنا. (ولو قدم الشرط فقال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، (تعلق الأوّل ووقع الثاني ولغا الثالث) عنده، وإنّما يقع الثاني وإن لم يكن معلقاً لأنّ قوله: ثم طالق لا يفيد شيئاً إلا بإدراج مبتدأ تصحيحاً لكلامه كأنّه قال: ثم أنت طالق، وقد دل عليه ذكره قبله ولم يدرج الشرط الأوّل لأنّ الكلام صحيح بدونه ويلغو الثالث لبطلان المحلية عنده، وهذا كله في غير الموطوءة: إن دخلت الدار

الكامل في التراخي، أي في التكلم والحكم جميعاً وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله لأن التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ثابت في الإضافات فلو كان الحكم متراخياً كان التكلم متراخياً تقديراً (وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم) عملا بالظاهر لأن ظاهر اللفظ موصول مع الأول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الأولى هو التراخي في الحكم فقط، وثمرة هذا الخلاف ما بينه بقوله (حتى إذا قال لغير المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعنده يقع الأول ويلغو ما بعده) لأن التراخي لما كان في التكلم فكأنه قال أنت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلاً لما بعده؛ لأنها غير موطوءة فيلغو ما بعده إذ أخر الشرط (ولو قدم الشرط) بأن قال إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق (تعلق الأول به ووقع الثاني ولغا الثالث) لأن الأول متصل بالشرط فلا بد أن يكون معلقاً به، ثم لما سكت وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال، ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل،

فأنت طالق طالق طالق، فإنّ الأول يتعلق بالشرط، والثاني ينزل في الحال، والثالث يلغو، كذا في شرح الطحاوي.

(وقالا: يتعلق جميعاً وينزل على الترتيب) أي: عندهما تتعلق الطلقات بالدخول في المسألتين، أعني في تأخير الشرط وتقديمه وينزل على الترتيب لأنّ ثمّ للعطف مع التراخي فلاعتبار معنى العطف تتعلق الكل بالشرط ولاعتبار التراخي يقع مرتّباً عند وجود الشرط، فإذا لم تكن مدخولاً بها عند الشرط يقع واحدة في الفصلين، وإذا كانت مدخولاً بها يقع فيهما، ولو كانت مدخولاً بها عند التعليق وأخر الشرط ينزل الأول والثاني في الحال لوجود المحلية، ويتعلق الثالث بالدخول، وإذا قدم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني والثالث، وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله. وعندهما: يتعلق الكل فيهما وتطلق ثلاثاً عند الدخول.

وثم يجيء بمعنى الواو مجازاً للمجاورة التي بينهما، إذ كل واحد منهما

وفائدة تعلق الأول أنه إن ملكها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق حينئذ بالتعليق السابق. ولا يقال إذا كان التراخي في التكلم على قوله طالق بلا مبتدأ فكيف يقع، لأنا نقول يضمر المبتدأ بدلالة العطف لأن ضروري فكأنه قال ثم أنت طالق؛ بخلاف الشرط فإنه زائد لا يحتاج إلى تقديره (وقالا يتعلق جميعا وينزل على الترتيب) لأن الوصل في التكلم متحقق عندهما ولا فصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط أو أخر، ولكن في وقت الوقوع ينزل على الترتيب، فإن كانت مدخولاً بها يقع الثلاث، وإن لم تكن مدخولاً بها يقع الأول وبانت به ولا يقع الثاني والثالث، وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فإن كانت غير مدخول بها فقد علمت حكمها، وإن كانت مدخولاً بها فإن قدم الجزاء يقع الأول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط فكأنه سكت عن الأولين ثم قال أنت طالق إن دخلت الدار، وإن قدم الشرط تعلق الأول بالشرط ووقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا هكذا قبل (وفي قوله عليه السلام «فليكفر عن يمينه ثم

للجمع بين المعطوف وبين المعطوف عليه قال الله تعالى: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾ أي وكان من الذين آمنوا؛ لأنه لو بقي ثم على حقيقته لكان الإيمان متراخياً عن العمل، فلم يكن لذلك العمل عبرة فلا يكون سبباً للثواب، لأنّ عمل الكافر غير معتدّ به إذ الإيمان مقوم كل عبادة وأصل كل طاعة، وقال: ﴿وإما نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك فإلينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون﴾ أي: والله؛ لأنه لا يمكن حقيقة، ثم لأنها تؤدي إلى أن يكون شهيداً بعد أن لم يكن وهو ممتنع، لأنه ليس بمحل للحوادث (وفي قول النبي عليه السلام: «مَنْ حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير» استعير لمعنى الواو وليكون عملاً بحقيقة الأمر يدل عليه الرواية الأخرى). وهو قوله عليه السلام: «مَنْ حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت بالذي هو خير، ثم ليكفر عن يمينه» فثم هنا محمول على حقيقته، مفيد لوجوب التكفير بعد الحنث، فكان العمل بحقيقة ثم وبموجب الأمر ممكناً بخلاف الرواية الأولى لأنا لو عملنا بحقيقة ثم لا يمكن العمل بحقيقة الأمر وهو قوله: فليكفر، إذ التكفير قبل الحنث غير واجب إجماعاً وإن جاز عنده فتعين المجاز في ثم دون الأمر تحقيقاً لما هو المقصود وهو الأمر بالتكفير إذ الكلام سيق له؛ ولأنّ الكفارة في الكتاب واجبة فيكون ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم محمولاً على الوجوب ليخرج شرعه على وفق الكتاب، لأنه بعث للتبيين والواو لمطلق الجمع لا للترتيب وعرف الترتيب بالرواية الأخرى، ولأنّ ثم ليس

ليأت بالذي هو خير) بيان لمجاز كلمة، ثم بعد بيان حقيقتها وجواب سؤال مقدر وهو أن الشافعي رحمه الله يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لأنه عليه السلام قال «من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير» فإتيان الخير كناية عن الحنث؛ وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم أن تقديم الكفارة على الحنث جائز، فأجاب المصنف رحمه الله أن لفظ ثم في هذا الحديث (استعير لمعنى الواو عملاً بحقيقة الأمر تدل عليه الرواية الأخرى) وهي قوله عليه السلام «فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه» فإنه يقتضي تقديم

محمول على حقيقته إجماعاً، أما عندنا فظاهر، وكذا عنده، لأنه إذا كفر قبل الحنث ثم فعل المحلوف عليه عقيبه من غير تراخ يجوز، ولأن التكفير بالصوم لا يجوز عنده قبل الحنث وهو ترك لإطلاق التكفير فكان فيما ذهب إليه ترك العمل بالحقيقتين من غير ضرورة، وفيما ذهبنا إليه ترك العمل بحقيقة ثم للضرورة، والعمل بحقيقة الأمر الذي هو المقصود بسوق الحديث. وإذا صح أن يستعار ثم لمعنى الواو فأولى أن يصح استعارة الفاء لمعنى الواو كما بينا في قوله: على درهم فدرهم، وهذا لأن جواز الواو بالفاء أقرب منه بثم لأن الواو للجمع، والفاء للوصل، وثم للتراخي، وفيه قطع فكان معنى الواو في الفاء أتم، فكان أقرب، ثم لما صح استعارة ثم للواو بعده من الواو، فلأن يصح استعارة الفاء للواو مع قرب الفاء إلى الواو أولى، ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق إن هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا في الواو، حتى إذا دخلت الدار تطلق ثلاثاً عندهما كما في الواو، وعنده: تطلق واحدة، ولو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق قبل الدخول بها، لم يقع الثلاث بالدخول اتفاقاً بل يقع واحدة عندهم، فعلم أن جواز الفاء بالواو أقرب من ثم إلا أن الحقيقة أولى، فلذلك اخترنا لانتفاء في

الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بأن يجعل ثم في الرواية الأولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الأمرين أعني الكفارة والحنث من غير تقديم أحدهما على الآخر، ثم يفهم الترتيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الأخرى، ولم يعكس لأن تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق، غايته أنه جائز عند الشافعي رحمه الله، فلو عملنا بالرواية الأولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الإجماع، ويلزم تخصيص الكفارة بالمالي من غير مرجح ويلزم إلغاء الرواية الأخرى، فلذا عملنا بالرواية الأخرى وجعلنا لفظ ثم في الأولى بمعنى الواو ليبقى الأمر على حقيقته لأن التجوز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الأمر على الإباحة ونحوها.

هذا، أي: في العطف بالفاء يقع واحدة على قول الكل عند تقديم الشرط، لأنّ حرف الفاء للتعقيب فكان منصصاً على الترتيب وهو اختيار الفقيه أبي الليث، والأوّل اختيار الكرخي والطحاوي، وإذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا أيضاً، أي: إذا قال: أنت طالق فطالق فطالق إن دخلت الدار، يكون بمنزلة الواو، حتى: إذا دخلت الدار طلقت ثلاثاً عند البعض كما في التعليق بالواو، وقيل يقع واحدة وهو الأصح، لأنه نص على الترتيب، نصّ على هذا الاختلاف الإسبيجابي في مبسوطه.

(وبل: لإثبات ما بعده والإعراض عن قبله على سبيل التدارك)، تقول: جاءني زيد بل عمرو أوّلاً بل عمرو، فإنّما يفهم منه الإخبار بمجيء عمرو خاصة، (فتطلق ثلاثاً إذا قال لامرأته الموطوءة: أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنّه يملك إبطال الأوّل فيقعان، بخلاف قوله: عليّ ألف درهم بل ألفان) فإنّه يلزمه ألفان، وقال زفر: يلزمه ثلاثة آلاف، لأنّه أقرّ بـألفين ورجع عن الأوّل لكنّ الإقرار صحيح والرجوع باطل لتعلق حق المقر له به فلزماه كما مر في الطلاق،

(وبل لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله على سبيل التدارك) أي تدارك الغلط يعني أنا غلطنا في تكلم ما قبل بل إذ لم يكن مقصوداً لنا، وإنما المقصود ما بعده لا أنه خطأ في الواقع ونفس الأمر، فإذا قلت جاءني زيد بل عمرو وكان معناه إن المقصود إثبات المجيء لعمرو لا لزيد، فزيد يحتمل مجيئه وعدمه، فإذا زدت عليه ـ لا ـ فتقول جاءني زيد لا بل عمرو، كان نصاً في نفي المجيء عن زيد، هذا إذا جاء في الإثبات، وإن جاء في النفي بأن يقال ما جاءني زيد بل عمرو، فقيل يصرف النفي إلى عمرو، وقيل يصرف الإثبات إليه على ما عرف في النحو (فتطلق ثلاثاً إذا قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنه لم يملك إبطال الأول فيقعان) تفريع على كونه للإعراض عما قبله يعني أن الإعراض عما قبله إنما يصح إذا كان ما قبله صالحاً للإعراض كما في الإخبار، أما في الإنشاءات فلا يمكن ذلك، فيقع الأول والثاني جميعاً، ففي مسئلة الطلاق

ولنا: أنّ بل للتدارك وذا في الأعداد بأن ينفي انفراد الأوّل ويراد بالثاني كما له بالأوّل فكأنّه قال: لا بل مع ذلك الألف ألف آخر فهما ألفان عليّ، وهذا في الإخبار ممكن؛ لأنّه يحتمل تدارك الغلط فإنّ الرجل يقول: حججت حجة لا بل حجتين، ويقول: سنّي ستون بل سبعون، أي بل سبعون بزيادة عشرة على الستين، وأما الإنشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لأنه إخراج من العدم إلى الوجود ولا يتصور فيه الغلط، لأنّه بعدما ثبت لا يمكن نفيه، فأمّا الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب فلذا جعلناه موقعاً ثنتين راجعاً عن الأول، ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثاً، حتى لو قال: كنت طلقتك أمس واحدة بل ثنتين، أو لا بل ثنتين، يقع ثنتان لأنّ الغلط في الإخبار ممكن. وهذا قلنا: فيمن قال لامرأته ولم يدخل بها: أنت طالق واحدة لا بل ثنتين أو بل ثنتين، تطلق واحدة لأنه قصد إثبات الثاني مقام الأوّل وهو باطل لأنّ المحل لم يبق بعدما بانت بالأولى، فكيف يصح إيقاع الثنتين عليها؟ وهذا لو قال لامرأته ولم يدخل بها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين أو بل ثنتين، فإنها تطلق ثلاثاً إذا دخلت اتفاقاً لبقاء المحل لتعلق الأول بالشرط، وبل لإبطال الأوّل وإقامة الثاني مقامه، فكان قصده تعليق الثنتين بالشرط ابتداء بلا واسطة، لكن يشترط إبطال الأوّل وليس في وسعه إبطال الأوّل؛ لأنه يمين فلا يصح الرجوع عنه، وفي وسعه إفراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة فيثبت ما

أراد أن يضرب عن الواحدة إلى الاثنين، فالقياس يقتضي أن لا يقع الأول بل الأخير، ولكن لما لم يصح الإعراض عن الطلاق لا جرم يعمل بالأول والأخير معاً فيقع الثلاث (بخلاف قوله له عليّ ألف بل ألفان) جواب عن قياس زفر فإنه يقيس مسألة الإقرار على مسألة الطلاق فيقول: يلزمه في هذا المثال ثلاثة آلاف، ونحن نقول إنه إقرار وإخبار وهو يحتمل الإضراب وتدارك الغلط فيعمل على أصله، والطلاق إنشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية إلى العمل بهما.

في وسعه، فكأنّه أعاد الشرط فقال: لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار، فصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة، وهذا بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في العطف بالواو بأن قال لغير الموطوءة: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين فإنّها إذا دخلت يقع واحدة لأنّ الواو للعطف على سبيل التقرير للأوّل فكان مقرراً للأولى، ومعلقاً للثانية بالشرط بواسطة الأوّل فجاء الترتيب عند التعليق ضرورة، فعند وجود الشرط فلا بدّ أن يكون الوقوع مرتباً، ولما بانت بالأولى بطلت المحلية فلا تقع الثانية ضرورة، ويتصل بهذا أنّ العطف متى تعارض له شبهان أعتبر أقواهما لغة، فإن أستويا أعتبر أقربهما، والمراد بالشبه المعطوف عليه بيانه فيما قال محمد في الجامع: في رجل له أمرأتان فقال لإحداهما: أنت طالق إن دخلت الدار لا بل هذه لامرأة أخرى أنه جعل عطفاً على الجزاء دون الشرط، أي: لا بل هذه طالق إن دخلت أنت، حتى إذا دخلت الأولى الدار طلقتا، ولو دخلت الأخرى لم تطلق واحدة منهما، وإن جعل عطفاً على الشرط صار عطفاً على التاء في أن دخلت ويكون معناه: لا بل إن دخلت هذه الدار فأنت طالق لأنّا إذا عطفناه على الشرط كانَ عطفاً على الضمير المرفوع من غير أن يؤكد بالضمير المرفوع المنفصل، وهذا ليس بمستحسن، قال الله تعالى: ﴿أسكن أنت وزوجك الجنة﴾ وقال: ﴿اذهب أنت وأخوك﴾ وذلك لأنّ الفاعل كالجزء من الفعل. ألا ترى أنّهم منعوا من أربع متحركات في كلمة واحدة ثم جوزوا ذلك في ضربك ونحوه في ضربت حتى سكنوا لامَ الكلمة، ولأنّ ثبوت النون في يفعلان ويفعلون علامة رفع الفعل، حتى يسقط بالجازم والناصب، فلولا أنّ ضمير الفاعل الذي هو الألف في يفعلان، والواو في يفعلون ينزل منزلة الجزء من الفعل، لما جاز وقوع النون بعدهما لأنّ محل الإعراب آخر الكلمة. وإذا كان ضميره لا يقوم بنفسه تأكد الشبه بالعدم، وهذا لأنّ الفاعل المطلق متى كان كالجزء من الفعل كان له شبه بالعدم لأنّ الاسم لا يكون جزء الفعل، فمتى كان الفاعل ضميراً متصلاً لا يقوم بنفسه تأكد شبهه بالعدم، والعطف على المعدوم باطل فالعطف على ما يشبه العدم غير مستحسن، بخلاف ضمير المفعول، لأنّه

ليس كالجزء منه لما بينا. وأما قوله تعالى: ﴿وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾ فإنما حسن ذلك وإن لم يؤكد بالضمير المنفصل لإعادة حرف النفي، تقول: ما فعلت ولا فلان فيحسن، بخلاف ما لو قلت: ما فعلت وفلان وإذا عطفناه على الجزاء، كان عطفاً على أنت وهو ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلهذا قدمناه، فإن نوى الشرط صدق فيما عليه لا فيما له حتى تطلق الأولى بدخول الثانية، وإن دخلت الأولى طلقت الأخيرة أيضاً لأن ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في إبطاله وإنما صدقناه فيما هو تغليظ عليه دون التخفيف، وأما إذا استويا في الجزاء اعتبر أقربهما: كقوله: إن لفلان علي ألف درهم إلا عشرة دراهم وديناراً إن الدينار معطوف على المستثنى لا على المستثنى منه، حتى يلزمه ألف درهم ناقصاً بعشرة دراهم وقيمة دينار لأن عطفه على كل واحد منهما حسن إلا أن المستثنى وهو عشرة دراهم، أقرب إليه فترجح بالقرب على أن الأصل في الذمم البراءة، وذا فيما ذكرنا، لأن الواجب يقل على هذا التقدير ويكثر في عكسه.

(ولكن للاستدراك بعد النفي) تقول: ما رأيت زيداً لكن عمراً فصار الثابت به إثبات ما بعده فأما نفي ما قبله فثابت بدليله وهو حرف النفي، بخلاف بل فإنه للإضراب عن الأول منفياً أو موجباً، تقول: جاءني زيد بل عمرو، وما جاءني بكر بل خالد، وهذا إذا عطف به مفرد على مثله، وأما في عطف الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والإيجاب، تقول: ما جاءني زيد

(ولكن للاستدراك بعد النفي) أي دفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد، فتوهم أن عمراً أيضاً لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك: لكن عمراً، وهي إذا كانت مخففة فهي عاطفة، وإن كانت مشددة فهي مشبهة مشتركة لعاطفة في الاستدراك، ثم إن كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي، وإن كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي

والإثبات لكن عمرو قد جاء وجاءني زيد لكن عمرو لم يجيء، ولكنّ الشرط أنْ تكون
الجملة الثانية مخالفة للأولى في المعنى كما أريتك من النظير فيهما مختلفين إذ الثانية
منفية والأولى مثبتة كذا قرره صاحب المعتمد والفصول، (غير أنّ العطف به إنّما يصح
عند اتساق الكلام) أي عند انتظامه بأن لم يكن في كلامه تناقض، أي: إذا لم يكن
في آخره إثبات ما نفاه بأوّله، فإذا اتسق الكلام تعلق النفي في الأول بالإثبات
الذي ذكر في آخره، (وإلاّ فهو مستأنف) أي: وإن لم يكن الكلام متسقاً لا
يصح العطف ويكون لكنْ للاستئناف ولا تعلق له بالأول، (كالأمة إذا تزوجت
بغير إذن مولاها بمائة درهم، فقال المولى: لا أجيز النكاح ولكن أجيزه بمائة
وخمسين)، أو قال: ولكن أجيزه إن زدتني (إنّ هذا فسخ للنكاح ويجعل
لكنْ مبتدأ؛ لأنّه نفي فعل وإثباته بعينه)، فلم يكن الكلام متسقاً، وهذا لأنّ
نفي الإجازة وإثباتها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله: لا أجيزه،
ويكون قوله: ولكن أجيزه ابتداء بعد الانفساخ، والمهر في النكاح من الزوائد
حتى يصح مع فساده ونفيه فلا يتغير العقد بتغيره، ولو قال: لفلان عليّ ألف

جميعاً (غير أن العطف إنما يصح عند اتساق الكلام وإلا فهو مستأنف) يعني أن
لكن وإن كانت للعطف لكن العطف إنما يصح إذا كان الكلام متسقاً مرتبطاً
ونعني بالاتساق أن يكون لكن موصولاً بالكلام السابق، ولا يكون نفي فعل
وإثباته بعينه بل يكون النفي راجعاً إلى شيء والإثبات إلى شيء آخر، وإن فقد
أحد الشرطين فحينئذ يكون الكلام مستأنفاً مبتدأ لا معطوفاً، ولما كانت أمثلة
الاتساق ظاهرة فيما بين الأصوليين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة
فقال (كالأمة إذا تزوجت بغير إذن مولاها بمائة درهم فقال لا أجيز النكاح
ولكن أجيزه بمائة وخمسين درهماً أن هذا فسخ للنكاح ويجعل لكن مبتدأ لأن
هذا نفي فعل وإثباته بعينه) فإن في هذا المثال لما قال المولى أولاً لا أجيز النكاح
فقد قلع النكاح عن أصله ولم يبق له وجه صحة؛ ثم قال بعده ولكن أجيزه بمائة
وخمسين يلزم أن يكون إثبات ذلك الفعل المنفي بعينه لأن المهر في النكاح تبع
لا اعتبار له فيتناقض أول الكلام بآخره؛ فحمله على ابتداء النكاح بمهر آخر

درهم قرض فقال المقر له: لا ولكنه غصب، يلزمه المال؛ لأنّ الكلام متسق؛ لأنه تبين بآخره أنه نفي السبب لا أصل المال، وأنه قد صدقه في الإقرار بأصل المال والأسباب مطلوبة للأحكام فإذا لم يثبت التفاوت فيه يتم تصديقه له فيما أقر به فيلزمه المال. ولو قال رجل: هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال المقر له: ما كان لي قط، ولكنه لفلان، فإن وصل كلامه فهو للمقر له الثاني، وإن فصل فهو للمقر لأنّ قوله: ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه فيه، لكنه يحتمل أن يكون نفياً عن نفسه أصلاً لا إلى أحد فيكون رداً للإقرار فيرجع إلى الأول أي المقر، ويحتمل أنْ يكون نفياً إلى غير الأول، فإذا وصل به قوله: ولكنه لفلان، كان بياناً أنه نفى ملكه عن نفسه إلى الثاني، وإذا فصل وقطع كلامه كان نفياً لملكه أصلاً لا إلى أحد فصار رداً للإقرار وتكذيباً للمقر. وقالوا في المقضي له بعبد بالبينة: إذا قال: ما كان لي قط ولكنه لفلان فقال المقر له: قد كان له فباعه مني أو وهب لي بعد القضاء، فإن العبد للمقر له؛ لأنه نفاه عن نفسه إلى الثاني حيث وصل به البيان فيكون للثاني، وذلك يحتمل الإنشاء بسبب كان بعد القضاء فيحمل على ذلك في حق المقر له إلا أنّ المقر يضمن قيمته للمقضي عليه لأنّ ظاهر كلامه وهو قوله: ما كان لي قط تكذيب لشهوده وإقرار بأنّ القضاء باطل وهذا حجة عليه فقبلنا قوله فيما يرجع إلى تكذيب شهوده وضمناه قيمته. ولكنه بقوله: ما كان لي قط صار شاهداً على المقر له، لأنّ هذا القول تضمن بطلان إقراره وهو قوله: ولكنه لفلان فلم يقبل قوله فيما يرجع إلى بطلان إقراره وهو قوله: لأنه حق عليه فلهذا يكون العبد للمقر له، ولو كان قوله: ما كان لي قط في حق المقضي عليه صحيحاً، وجب عليه رد العبد إليه وقد

وصح النكاح الأول الذي عقده، فيكون لكن للاستئناف لا للعطف، ولو قال المولى في جوابه: لا أجيز النكاح بمائة ولكن أجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق، فيبقى أصل النكاح ويكون النفي راجعاً إلى قيد المائة والإثبات إلى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفي فعل وإثباته بعينه.

تعذر رده باستهلاكه بإقراره فيجب رد قيمته، فإن قلت: هذا إنما يصح إذا قدم الإقرار ثم قال: لم يكن لي قط فيفصل في حق البعض دون البعض أما إذا قال ما كان لي قط ولكنه لفلان فقد أكذب شهوده أولاً فكيف يصح إقراره بعد إكذاب الشهود إذ الإقرار في ملك الغير لا يصح. قلت: الكلام صدر جملة واحدة فلا ينفصل البعض عن البعض في حق الحكم؛ لأن الكلام يتم بآخره ويتوقف عليه؛ خصوصاً إذا كان في آخره ما يغير أوله فصار المتقدم والمتأخر سواء فلذا لم يحصل نفي الملك أولاً في بطلان الإقرار.

(وأو لأحد المذكورين) باعتبار أصل الوضع، سواء دخل بين اسمين أو فعلين، تقول: جاءني زيد أو عمرو أي أحدهما، وقيل: إنّ أوْ في الخبر للشك وفي الأمر للتخيير نحو اضرب زيداً أو عمراً فليس له ضربهما وللإباحة نحو جالس الحسن أو ابن سيرين فله مجالستهما وإليه مال القاضي أبو زيد، والصحيح ما ذكرنا أولاً؛ لأن الشك ليس بأمر مقصود حتى يوضع له كلمة، وهذا لأنّ الكلام وضع للإفهام وليس في التشكيك ذلك، فلم يحصل مقصود الكلام لو قلنا: بأن أوْ وضع للشك

فإنْ قلت: الكلام وضع لإبراز ما في الضمير ويجوز أن يكون في ضميره معنى الشك فيحتاج إلى أن يعبر عنه، فوضع له كلمة أو.

قلت: لفظ الشك وضع بإزاء معناه، فلم يحتج إلى غيره؛ ولأنّه لما تردد بين أنْ يكون موضوعاً لما ذكرنا وهو مقصود وبين الشك وهو غير مقصود، كان الأول أولى، لكنّه إذا استعمل في الخبر تناول أحدهما غير عين فأفضى إلى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار أنّه وضع للشك، وهذا لأنّ الخبر وضع للدلالة

(وأو لأحد المذكورين فقوله هذا حر أو هذا كقوله أحدهما حر) وهذا مختار شمس الأئمة وفخر الإسلام، وذهبت طائفة من الأصوليين وجماعة النحويين إلى أنّها موضوعة للشك، وهو ليس بسديد لأن الشك ليس معنى مقصوداً للمتكلم

عن أمر كان أو سيكون غير مضاف كونه إلى المخبر. فلما تردد الدلالة بين أن يكون الجائي زيداً أو عمراً وقع للسامع الشك من تردد هذا الخبر، لا أنّ الكلمة وضعت للشك؛ إذ لو وضع للشك لأفاد الشك أينما استعمل، وليس كذلك، فإنّه لو استعمل في الابتداء والإنشاء لا يفيد شكاً بل يفيد التخيير.

فإن قلت: إنّه وضع للشك في الخبر فأينما استعمل في الخبر أفاد الشك.

قلت: لو كان موضوعاً لأحد المذكورين لأفاد هذا المعنى أينما استعمل، سواء كان خبراً أو غيره ولا يتخلف فكان أحق بالوضع فإنّه لو قال: جاءني زيد أو عمرو يفيد مجيء أحدهما وهو موجبه، والشك للسامع إنما يحصل بأمر خارج لا بكلمة أو، ولو استعمل في الابتداء أو الإنشاء تناول أحدهما من غير شك تقول: ائت زيداً أو عمراً فيكون للتخيير لأنّ الابتداء والإنشاء لا يحتمل الشك لأنّه عبارة عن تساوي الدليلين بلا مرجح لأحدهما فيكون الخبر محله إذ الخبر دليل وليس بإنشاء؛ لأنّ الدليل مظهر أمر قد كان، والإنشاء إثبات أمر لم يكن فلا يكون محل الشك.

(وقوله: هذا حر أو هذا، كقوله أحدهما) لما بينا أنّه لأحد المذكورين (وهذا الكلام إنشاء يحتمل الخبر)، لأنّه خبر في وضعه الأصلي حتى لو جمع بين حر وعبد وقال: أحدكما حر لا يعتق العبد كذا ذكر في الزيادات، لأنّه أمكن حمله على الإخبار، ولكنه في الشرع صار إنشاء بمنزلة عمل سائر الجوارح من البطش والمشي (فأوجب التخيير على احتمال أنه بيان) ليكون عملاً بهما التخيير بين أن

قصد تفهيمه للمخاطب، وإنما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول، وقد لزم منه التخيير في الإنشاء، ولو سلم أن الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك (وهذا الكلام إنشاء يحتمل الخبر فأوجب التخيير على احتمال أنه بيان) يعني أن قوله هذا حر أو هذا إنشاء من حيث الشرع لأن الشرع وضعه لإيجاد الحرية بهذا اللفظ، ولكنه يحتمل أن يكون إخباراً عن حرية سابقة على هذا

يرتفع على هذا، أو على هذا باعتبار الإنشاء، والبيان باعتبار الخبر. (وجعل البيان إنشاء من وجه) أي: التعيين في أحدهما جعل إنشاء من وجه، حتى شرط قيام المحل حالة البيان، فإنّه لو مات أحد العبدين لا يملك تعيين الميت للعتق، لأنّ قيام المحل شرط لإنشاء العتق ولو كان إظهاراً من كل وجه لا يشترط قيامه، (وإظهاراً من وجه) حتى يجبر على البيان لو كانا حيين، ولو كان إنشاءً مطلقاً لما كان مجبوراً، لأنّ المرء لا يجبر على إنشاء العتق، ويقال: إنّه إظهار في حكم يختص بالموقع، وإنشاء في حكم يختص بالمحل لأنّه نازل في حق الموقع، غير نازل في حق المحل؛ لأنّه لا إبهام في جانب الموقع، وإنّما الإبهام في جانب المحل، حتى لو كان له أربع نسوة ولم يدخل بهنّ فقال: إحداكنّ طالق، ثم تزوّج خامسة، ثم بيّن الطلاق في إحداهنّ، جاز له نكاح الخامسة؛ لأنّ حرمة الجمع بين الخمس ترجع إلى الزوج؛ لأنّ حله لا يسع الخمس، والإيجاب المبهم واقع في حقه فلم يكن جامعاً بين الخمس. ولو دخل بهنّ لا يجوز نكاح

الكلام لأجل كونه خبراً من حيث اللغة، ولما كان هو ذا جهتين فأوجب التخيير أي تخيير المتكلم من حيث كونه إنشاء بعد ذلك بأن يوقع العتق في أيها شاء، ويعين أن هذا كان مراداً لي على احتمال أن يكون هذا التعيين بياناً للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبراً (وجعل البيان إنشاء من وجه وإظهاراً من وجه) أي كما أن المبين ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين إنشاء من وجه كأنه يوجد العتق الآن في وقت البيان فتشترط له صلاحية المحل لأن إنشاء العتق لا يكون إلا في محل صالح له، فإذا مات أحد العبدين قبل البيان ويقول إنه كان مراداً لي لم يقبل لأنه لم يبق محلاً لإيجاد العتق، وتعين الحي للعتق، وإظهار من وجه للمخبر المجهول السابق فلهذا يجبر عليه من جانب القاضي، وإلا ففي الإنشاء لا يجبر القاضي بأن يعتق عبده البتة، فالحاصل أن جهة الإنشائية والخبرية قد اعتبرت في كل من المبين والبيان بوجهين مختلفين احتياطاً، ففي المبين من حيث قبوله التخيير والبيان، وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة

الخامسة فأعتبر البين إنشاء لأنّ العدّة ترجع إلى المحل والإيجاب المبهم غير واقع في حقه فكان جامعاً بين الخمس، والمسألة في الزيادات.

(وإذا دخلت في الوكالة يصح) أي: لو قال: وكلت فلاناً أو فلاناً ببيع هذا العبد صح التوكيل استحساناً كما لو قال: وكلت أحدهما ببيعه. وأيّهما باع صح، ولا يشترط اجتماعهما على البيع، ولا يصح التوكيل قياساً لجهالة المأمور، وكذا لو قال لواحد: بع هذا العبد أو هذا صح، وله أن يبيع أيّهما شاء كما لو قال: بع أحدهما؛ لأنّ أو في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل إنشاء، والتخيير لا يمنع الامتثال؛ لأنه بأيّهما أتى يكون ممتثلاً كما في التكفير بأحد الأشياء الثلاثة. (بخلاف البيع والإجارة، إلا أن يكون من له الخيار معلوماً في اثنين أو ثلاثة، فيصح استحساناً). أي: إذا دخل أو في المبيع أو في الثمن، فسد البيع

وغيره، فإن بين ميت لا يصح للتهمة، وإن بين عبداً قيمته أكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة (وإذ دخلت في الوكالة يصح) بأن يقول وكلت هذا أو هذا فأيهما تصرف صح، ولا يشترط اجتماعهما لأن «أو» في موضع الإنشاء للتخيير والتوكيل إنشاء (بخلاف البيع والإجارة) فإنه لا يصح الترديد فيهما بأن يقول: بعت هذا أو هذا، أو بعت هذا بألف أو بألفين، وآجرت هذا وهذا! أو آجرت هذا بألف أو بألفين، لبقاء المعقود عليه أو المعقود به مجهولاً مع عدم تعين من له الخيار (إلا أن يكون من له الخيار معلوماً في اثنين أو ثلاثة) متعلق بالبيع والإجارة أي لا يصح البيع والإجارة قط إلا أن يكون من له الخيار معلوماً بأن يقول على أن الخيار في التعيين للبائع أو للمشتري، أو للآجر أو للمستأجر، ويكون الخيار واقعاً في اثنين أو ثلاثة من المبيع والثمن؛ ومن الأجرة والدار لا أزيد من الثلاثة لأن الثلاثة تشتمل على الجيد والوسط والرديء، والرابع زائد لا حاجة إليه، والجهالة غير مفضية إلى المنازعة لتعين من له الخيار (فيصح استحساناً) إلحاقاً لهذا الخيار بخيار الشرط، وعند زفر

للجهالة؛ لأنّ أو للتخيير. ومن له الخيار منهما غير معلوم. فإذا كان من له الخيار معلوماً صح في الاثنين أو الثلاثة استحساناً ولم يجز في الزيادة لأنه إذا لم يكن من له الخيار معلوماً أوجب جهالة ومنازعة، وشرعية المبايعات لقطع المنازعات، فمتى أفضت إلى المنازعة يعود على موضوعها بالنقض. وإذا كان من له الخيار معلوماً لم يوجب منازعة، لكنه يوجب خطراً؛ لأنه يحتمل أن يختار هذا فيكون هو المبيع ويحتمل أن يختار ذلك فيكون المبيع ذلك، والإثبات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر؛ لأنه يشبه القمار وكان القياس أن لا يجوز كما في الأثواب الأربعة إلّا إذا جوزناه في الثلاث استحساناً للحاجة دفعاً للغبن، كما في خيار الشرط، لأنه كي يحتاج إلى التأمل والتروي في عين واحدة في مدة أنه هل يوافقه أم لا يحتاج إلى التأمل في عين واحدة من الأعيان أن هذا العين يوافقه، أم ذا، أم ذا؟ غير أن الحاجة تندفع بالثلاث لاشتماله على الجيد والمتوسط والردي، فبقي ما وراءه على قضية القياس، والإجارة بيع المنفعة فكانت كبيع العين في هذه الأحكام، (وفي المهر كذلك عندهما إن صح التخيير) أي: إذا دخل أو في المهر أوجب التخيير عندهما إن كان مفيداً بأن يقول لامرأة: تزوجتك على ألف حالة أو على ألفين إلى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار، حتى كان للزوج أن يعطي أيّ المهر من شاء (وفي النقدين يجب

والشافعي رحمه الله لا يصح فيهما للجهالة (وفي المهر كذلك عندهما إن صح التخيير وفي النقدين يجب الأقل) يعني إذا دخل أو في المهر بأن يقول: تزوجتك على هذا أو هذا، فأيهما أعطاها صح عندهما ولكن بشرط أن يصح التخيير بين الشيئين بأن يكون كل منهما دائراً بين النفع والضرر باختلاف الجنس أو الصفة، بأن يقول على ألف درهم أو مائة دينار، أو يقول على ألف حالة أو ألفين مؤجلة، أو يقول على هذا العبد أو هذا العبد فإن كلاً من هؤلاء مشتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء، وإلا لم يصح التخيير بأن يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلاً يقول تزوجتك على

الأقل) أي: إذا لم يكن التخيير مفيداً لا يثبت الخيار، بل يجب الأقل إلا أن يعطي الزيادة بأن يقول: تزوجتك على ألف درهم أو ألفين لأنه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الأقل للتيقن به، وهذا لأنه لما لم يتوقف صحة النكاح على التسمية، كان وجوب المال عند التسمية في معنى الابتداء بمنزلة الإقرار بالمال، أو الوصية، أو بدل الخلع، أو العتق، وفي هذه الصور يجب الأقل كذا هنا، فصار من يستفيد من جهته أولى بالبيان لأنه الموجب لهذا المال وهو المجمل حيث ذكر بكلمة أو فكان أولى ببيانه. (وعنده يجب مهر المثل) أي: عند أبي حنيفة رحمه الله يصار: إلى تحكيم مهر المثل لأن الموجب الأصلي في النكاح مهر المثل والعدول عنه إلى المسمى إذا كان معلوماً قطعاً، ومجهول أو يمنع كون المسمى معلوماً قطعاً، فوجب المصير إلى الموجب الأصلي، بخلاف الخلع والعتق والصلح عن دم العمد، لأنه ليس لهذه العقود موجب أصلي يجوز به بلا بدل، فلهذا أوجبنا القدر المتيقن وبطل الزائد عليه لكونه مشكوكاً فيه، فأما النكاح فلا ينعقد إلا بمهر كما قررنا في أول الكتاب.

(وفي الكفارة يجب أحد الأشياء عندنا خلافاً للبعض)

ألف درهم أو ألفي درهم يجب الأقل لا محالة إذ لا فائدة للزوج في هذا الاختيار بل نفعه في إعطاء الأقل البتة، ولا يعتبر نفعها في قبول الكثير لأن الأصل مراعاة العمد. والمال في النكاح ليس أمراً أصلياً حتى تعتبر رعاية الزيادة. وقد فهم من هذا التقرير أن فيما في العقدين الباقيين لأنه إذا تزوج على هذا العبد أو هذا العبد يجب عندهما العبد الأقل قيمة، وهكذا [illegible]، وعما تمامه عندهما (وعنده يجب مهر المثل) في كل من هذه المسائل لأنه هو الموجب الأصلي في النكاح، والعدول عنه إلى المسمى إنما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد، ولكن في صورة الألف والألفين إن كان مهر المثل ألفين أو أكثر فالخيار لها، وإن كان أقل من ألف فالخيار للزوج يعطيها أيها شاء.

(وفي الكفارة يجب أحد الأشياء عندنا خلافاً للبعض) يعني أنه في كل

اختلف العلماء في الواجب في كفارة اليمين: قال عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين: الواجب واحد منها غير عين، والمأمور مخير في تعيين واحد منها ويتعين ذلك باختياره فعلاً لا قولاً. ثم اختلفوا في كيفيته: فقال بعضهم: إنه واجب عند الله تعالى عيناً وإن كان مجهولاً في حق العباد والله تعالى عالم بأن من عليه يختار ما هو الواجب عنده. وقال بعضهم: إنه في الحال غير واجب عند الله تعالى وإنما يصير واجباً عند اختيار العبد فعلاً، كأن الوجوب عليه معلق بشرط الاختيار. وقالت المعتزلة: الكل واجب على طريق البدل، على معنى: أنه لا يجب تحصيل الكل، ولا يجوز تعطيل الكل، وإذا أتى بواحد من الجملة يجوز له ترك الباقي. احتجوا بأن الواجب لا يخلو إما أن يكون واحداً منها عيناً وهو منتف إجماعاً، أو واحداً غير عين، وغير المعين مجهول ممتنع الوقوع فلا يصح التكليف به، أو الكل على سبيل الجمع وهو خلاف ظاهر الكتاب والإجماع، أو الكل على سبيل البدل وهو المرام.

ولنا: ظاهر الآية، فإن أو لأحد الشيئين أو الأشياء، والقول بوجوب الكل أو بوجوب المعين خلاف مقتضاه فتعين ما قلناه. وما ذكروه منقوض بإيجاب تحرير رقبة، فإن الواجب واحد من الرقاب لا بعينه، وهذا لأن جهالة الواجب لا تمنع من تحصيل مقصوده لإمكان طريق الوصول إليه باختيار فعلاً واحداً عيناً. ألا ترى أنه إذا باع قفيزاً من صبرة فالمبيع قفيز لا بعينه ويتعين باختيار المشتري، فقد صار ما ليس معيناً في نفسه معيناً باختياره. وكذا إذا أعتق عبداً من عبيده.

فالحاصل: أن الواجب أحد الأشياء الثلاثة، مع إباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد، حتى لو فعل الكل جاز، ولكن الواجب صار مؤدى بأحد الأنواع بخلاف كلمة أو في آية قطع الطريق، فإنه لو فعل الكل في جناية معينة لا يجوز، وكذا في كفارة الحلق ﴿ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾، وفي جزاء الصيد ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم﴾ هدياً بالغ الكعبة، أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً الواجب واحد منها ويتعين

باختياره فعلاً لا قولاً. (وفي قوله تعالى: ﴿أن يقتلوا أو يصلّبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾ للتخيير عند مالك رحمه الله) والحسن وإبراهيم النخعي فأوجبوا التخيير في كل نوع من أنواع قطع الطريق متشبثين بظاهر أو فإنه للتخيير في الأصل. ولكنّا نقول: في أول الآية دليل على أنّ المذكور جزاء المحاربة لأنّ الله تعالى قال: ﴿إنّما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ أي يحاربون أولياء الله على حذف المضاف فإن أحداً لا يحارب الله ولأنّ المسافر في الفيافي في أمان الله وحفظه متوكّلاً عليه، فالمتعرض له كأنه يحارب الله. والمحاربة معلومة بأنواعها عادة بتخويف، أو أخذ مال أو قتل، أو قتل وأخذ مال، وهذه الأنواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور أجزية متفاوتة في صفة التشديد والتغليظ، فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الأجزية على أنواع الجناية نصاً. وقد عرفت أنّ الجملة إذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان أنواع الجزاء مقابلة بأنواع الجناية على حسب أحوال الجناية وتفاوت الأجزية. إذ يستحيل أن يعاقب بأخف الأنواع عند غلظ الجناية،

كفارة ردّد فيها بين الأشياء بكلمة أو كما في كفارة اليمين من قوله تعالى ﴿فإطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾ وكما في كفارة حلق الرأس من عذر من قوله تعالى ﴿ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾ وكما في كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً﴾ يجب عندنا أحد الأشياء على سبيل الإباحة، فلو أدى الكل لا يقع عن الكفارة إلا واحد، والباقي تبرع، وإن عطل الكل يعاقب على واحد منها، بخلاف البعض، وهم العراقيون والمعتزلة. فإن الكل واجب عندهم على سبيل البدل، فإن فعل أحدها سقط وجوب باقيها، وإن أدى الكل يقع الكل واجباً، وإن عطل الكل يعاقب على الجميع، فلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر، ثم بعد الفراغ عن حقيقة كلمة «أو» شرع في مجازه فقال

(وفي قوله تعالى ﴿أن يقتلوا أو يصلبوا﴾ للتخيير عند مالك رحمه الله

وبأغلظها عند خفتها. والأحوال أربعة، والأجزية كذلك، وقد نزلت الآية في قوم هلال بن عويمر وهو أبو بردة الأسلمي وكان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد، وقد مر به قوم يريدون رسول الله فقطعوا عليهم، وأتى في العرنيين، فأوحي إليه: أن من جمع بين القتل وأخذ المال قتل وصلب، ومن أفرد القتل قتل، ومن أفرد أخذ المال قطعت يده لأخذ المال ورجله لإخافة السبيل، ومن أفرد الإخافة نفي من الأرض، وقيل: هذا حكم كل قاطع طريق كافرا كان أو مسلماً. ومعنى الآية: أن يقتلوا من غير صلب إن أفردوا القتل، أو يصلبوا مع القتل إن جمعوا بين القتل والأخذ، فيصلب حياً ويطعن حتى يموت في ظاهر الرواية. وعن الكرخي والطحاوي: يقتل ثم يصلب تفادياً عن المثلة، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال، أو ينفوا من الأرض إذا لم يزيدوا على الإخافة، كذا في الكشاف وغيره، ولم يوجد اختلاف الجناية في جزاء قتل الصيد وكفارة اليمين لأن قتل الصيد واحد وكذا الحلق، وكذا اليمين مع الحنث فبقيت كلمة أو على وضعها موجبة للتخيير، أما في قطع الطريق فأوجبت التقسيم والتقسيم في أنواع الجزاء على حسب أحوال الجناية. ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا أخذ المال وقتل فللإمام خيار إن شاء قطع يده ورجله ثم

وعندنا بمعنى بل، تمام الآية ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾ فإن الله تعالى قد نقل للمحاربين والساعين الفساد أعني قطاع الطريق أربعة أجزية. من القتل، والصلب، وقطع الأيدي والأرجل من خلاف، والنفي من الأرض، بطريق الترديد بكلمة أو، فمالك رحمه الله يقول: إنها على حالها فيتخير الإمام بينها، وعندنا بمعنى بل للإضراب عن الكلام والشروع في آخر لأن جنايات قطاع الطريق كانت على أربعة أنواع، أعني أخذ المال فقط، والقتل وأخذ المال جميعاً، والتخويف فقط من غير قتل وأخذ مال، فقابل بهذه الجنايات الأربع الأجزية الأربع ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتماداً على

قتله أو صلبه، وإن شاء قتله من غير قطع، وإن شاء صلب، لأنّ الجناية متحدة صورة لكونها أخذاً وقتلاً، متعددة معنى لأنّ الكل قطع الطريق فيميل إلى أيها شاء.

(و) قيل: أو (عندنا بمعنى بل)، كقوله تعالى: ﴿أو أشد قسوة﴾ قيل معناه: بل أشد قسوة، وقوله:

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها أو أنت في العين أملح

(أي: بل يصلبوا إذا ارتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال، بل تقطع أيديهم إذا أخذوا المال فقط، بل ينفوا من الأرض إذا خوّفوا الطريق، وقالا:

فهم العاقلين، وذلك لأن الجزاء إنما يكون على حسب الجناية؛ فتغلظها بغلظه وخفتها بخفته، ولا يليق من الحكيم المطلق أن يجازي أغلظ الجناية بأخفها أو بالعكس، فكان تقدير عبارة القرآن (أن يقتلوا إذا قتلوا فقط، بل يصلبوا إذا ارتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال، بل تقطع أيديهم وأرجلهم إذا أخذوا المال فقط، بل ينفوا من الأرض إذا خوّفوا الطريق) وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عليه السلام «أنه وادع أبا بردة أن لا يعينه ولا يعين عليه، فجاءه أناس يريدون الإسلام فقطع أصحاب أبي بردة عليهم الطريق، فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم: أن من قتل وأخذ المال صلب، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف، ومن أفرد الإخافة نفي من الأرض»، ولكن حمل أبو حنيفة قوله: من قتل وأخذ المال صلب، على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا اختصاص هذه الحالة بالصلب؛ بحيث لا يجوز فيها غيره، بل أثبت للإمام الخيار، فالأربعة إن شاء قطع ثم قتل، أو صلب، وإن شاء قتل أو صلب من غير قطع لأن الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا الجهتين فيه، والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الأرض بأن يحبسوا حتى يتوبوا.

أي: أبو حنيفة رحمه الله يقول: نعم هذا الإيجاب تناول أحدهما غير عين ولكن عن احتمال التعين، حتى لو كانا عبدين تناول أحدهما على احتمال التعين ببيانه أو بعدم المزاحمة بموت أحدهما، وعند التعين يتعين هذا المعين مراداً من الأصل لا أن يقع عن صاحبه. ثم لما يتصل منه إليه دعام أنه يتعين العتق المبهم على المعين فيجعل العبد المعين مراداً من الأصل في مسألتنا مجازاً ويصح الإيجاب هنا باعتبار هذا المجاز حتى لا يبطل الكلام، فيجعل المجاز خلفاً عن الحقيقة في التكلم وإن استحالت حقيقته، لأن الكلام في نفسه صحيح وله مجاز متعين بطريقه وهو ذكر الكل وإرادة البعض فيعتق هو كما يعمل في الأكبر سناً منه وهما جعلا المجاز خلفاً عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الإيجاب المبهم هنا للحكم الأصلي فيبطل كما في الأكبر سناً منه. وهذا قلنا: هذا حر، أو هذا وهذا، فإنه يعتق الثالث ويخير في الأوليين؛ لأن صدر الكلام يتناول أحدهما عملاً بكلمة أو، والواو توجب الشركة فيما سيق له الكلام، والكلام سيق لإثبات حرية أحدهما لا لإثبات رقبة أحدهما؛ لأن ذلك ثابت قبل كلامه بالعدم الأصلي فيصير عطفاً على المعتق من الأوليين كقوله: أحدكما حر وهذا، وفي القول الآخر: يخير إن شاء أوقع العتق على الأول، وإن شاء على الثاني والثالث، فيجعل كأنه قال: هذا حر أو هذا وهذا، قلنا: العطف للاشتراك في الخبر لا لإثبات حرية، والخبر الأول لا يصلح خبراً له حقيقة؛ لأن الخبر المذكور في كلامه حر وهو لا يصلح خبراً لهذان بل خبره حران.

(وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا بعينه وذلك إذا كانت في موضع النفي أو في موضع الإباحة كقوله: والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً، حتى إذا

(وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها) يعني كما أن الواو تدل على إثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما، فكذلك أو فتكون بمعنى الواو، لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول، وأو تدل على انفراد كل منهما

كلم أحدهما يحنث، ولو كلمهما لم يحنث إلا مرةً، ولو حلف: لا يكلم أحداً إلاّ فلاناً أو فلاناً، فله أن يكلمهما)

اعلم أنّ كلمة أو تستعار للعموم بدلالة تقترن به، فيصير شبيهاً بواو العطف من حيث إنّهما منفيان، وليس بعين الواو من حيث إنّ كل واحد منهما منفيٌ، ولو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفياً على الانفراد، بل على

عن الآخر فلا تكون عينها (وذلك) أي كونها مستعارة بمعنى الواو (إذا كانت في موضع النفي أو موضع الإباحة) لأنهما قرينتان هذا المجاز ولا يصار إليه إلا بقرينة (كقوله والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً حتى إذا كلم أحدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة) مثال لوقوعها في موضع النفي، والظاهر أن قوله ـ حتى إذا كلم ـ تصريح لكونها بمعنى الواو وقوله ـ ولو كلمهما ـ تصريح لعدم كونها عين الواو، يعني إذا كانت بمعنى الواو فيعم الحنث بتكلم أحدهما أيهما كان، إذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث إلا بتكلم أحدهما؛ فإذا تكلم بأحدهما ارتفع اليمين وحنث به، ثم بتكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث، وإذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما جميعاً لم يحنث إلا مرة؛ ولم يجب عليه إلا كفارة يمين واحدة إذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم يوجد إلا مرة واحدة، ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة، وقيل التفريع على العكس؛ يعني أن قوله ـ حتى إذا كلم أحدهما يحنث ـ تفريع على عدم كونها عين الواو لأنها لو كانت عين الواو لم يحنث إلا بتكلم المجموع من حيث المجموع؛ فيتوقف الحنث على أن يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم أحدهما، فإذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم أيهما كان، وأن قوله ـ ولو كلمهما لم يحنث إلا مرة واحدة ـ تفريع على كونها بمعنى الواو إذ لو تكلم في هذا المقام بالواو لم يحنث إلا مرة، ولم تجب إلا كفارة واحدة، وإن كلمهما جميعاً فكذلك أو.

(ولو حلف لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً فله أن يكلمهما) مثال لوقوعها في موضع الإباحة لأن الاستثناء من الحظر إباحة وإطلاق، والتفريع في قوله ـ فله

الاجتماع كالواو، فمن الدليل على ذلك إذا استعمل في النفي، قال الله تعالى:
﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾ معناه: ولا كفوراً فإنهما امتنع يكون مرتكباً للنهي.
ولو قال: وكفوراً لا يكون مرتكباً للنهي بطاعة أحدهما ما لم يطعهما، وقيل: الآثم:
عتبة، والكفور: الوليد؛ لأنّ عتبة كان ركّاباً للمآثم، وكان الوليد غالياً في الكفر. ولو
قال: والله لا أكلم فلاناً أو فلاناً يحنث إذا كلم أحدهما بخلاف ما لو قال: فلاناً
وفلاناً فإنه لا يحنث ما لم يكلمهما؛ لأنّ الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع
دون الانفراد، بخلاف أو، ولو كلمهما لم يحنث، إلاّ مرّة؛ لأنّ اليمين واحدة فلا
يحنث إلاّ مرة ولا خيار له في ذلك، أي: في تعيين أحدهما؛ لأنّ الكل صار
منفياً، ولو بقي أو على حقيقته لوجب التخيير، لأنه يكون أحدهما منفياً فيكون له
ولاية تعيين أحدهما، كما لو كان في الإثبات بأن قال: هذا حر وهذا، ولو قال:
لا أقرب فلانة أو فلانة، يصير مولياً منهما حتى لو مضت المدّة بانتا جميعاً، ولو
بقي على حقيقته لبانت إحداهما؛ لأنّه يكون مولياً عن إحداهما. وإنّما كان النفي
دليلاً على العموم؛ لأنّ أو لما تناول أحد المذكورين كان كالنكرة وهي في النفي
تعم، إلاّ أنّه أوجب عموم الإفراد؛ لأنّ أصله أن يتناول أحدهما، ومن الدليل
أيضاً استعماله في موضع الإباحة فيصير عامّة؛ لأنّ الإباحة دليل العموم لأنّها
إطلاق ورفع للقيد، وعند ارتفاعه تثبت الإباحة بطريق العموم، ألا ترى أنّه لو
أذن لعبده في نوع يصير مأذوناً في الأنواع، لأنّ الإذن رفع القيد قال الله تعالى:
﴿ولا يبدين زينتهن إلاّ لبعولتهن﴾ الآية والمراد به العموم؛ لأنّه موضع الإباحة.
ويقال: جالس الفقهاء أو المحدثين أي: أحدهما أو كليهما إن شئت، والفرق ما
بين التخيير والإباحة أنّ له الجمع بينهما في الإباحة وليس له ذلك في التخيير،
وإنّما يعرف الإباحة من التخيير بحال تدل على ذلك، وعلى هذا قلنا: إذا قال:
لا أكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً، فله أن يكلمهما من غير حنث؛ لأنّه
موضع الإباحة؛ لأنّ الاستثناء من الحظر إباحة فصار عاماً بهذه الدلالة. ولو
قال: لا أقربكنّ إلا فلانة أو فلانة لا يكون مولياً منهما، حتى لا يحنث إن
قربهما، ولا يقع الفرقة بينه وبينهما بمضي المدة قبل القربان. وقالوا فيمن قال: قد

بريء فلان من كل حق لي قبله إلا دراهم أو دنانير له أن يدعي المالين لأنه استثنى من الحظر لأنه بهذا الإبراء حرم على نفسه الدعوى والخصومة فيكون الاستثناء منه استثناء من الحظر معنى فيكون إباحة فيكون عاماً، وقال محمد: بكل قليل أو كثير على معنى الإباحة أي: بكل شيء منه قليلاً كان أو كثيراً، وكذلك داخل فيها أو خارج أي: داخلاً كان أو خارجاً، فيدخل الكل لأنه موضع الإباحة؛ لأنّ قبل البيع يحرم التصرف فيه ويحل به ويجوز الواو فيهما، وقال بعضهم: لا يجوز أو، بل ينبغي أن يكون بالواو، لأنه لو ذكر أو يكون الثابت أحدهما من القليل، أو الكثير، وإنما الخارج أو الداخل، ولكنا نقول: هو موضع الإباحة، فصار أوْ بمعنى الواو كذلك أوْ إذا دخل في الفعل أفضى إلى الشك نحو قوله: فعلت كذا أو كذا، وإن دخل في الابتداء أوجب التخيير كقوله: والله لأدخلنّ هذه الدار اليوم أو لأدخلن هذه، فأيّ الدارين دخل برّ في يمينه لأنّ أو ذكر في موضع الإثبات فيقتضي التخيير في شرط البر، وإن لم يدخل واحدة منهما في اليوم حنث لفوات شرط البر وهو دخول إحداهما، ولو قال: والله لا أدخل هذه الدار، أو لا أدخل هذه الدار، فأيّ الدارين دخل حنث في يمينه؛ لأنه ذكره في موضع النفي فكان بمعنى ولا، ولو عطف بالواو وأعاد حرف النفي لكان الجواب: ما قلنا كذا هنا، وقول فخر الإسلام: إن له الخيار بعد هذه المسئلة مشكلٌ لو صرفناه إلى المسئلتين؛ لأنّ الخيار ثابت في المسئلة الأولى بأن

أن يكلمهما ـ تفريع عن كونها بمعنى الواو، وإذ لو تكلم ههنا بالواو لجاز له التكلم معهما فكذا في أو، ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم إلا من واحد، وإذا كلم أحدهما تحنث اليمين، ثم إذا تكلم بالآخر تجب الكفارة، ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها بمعنى الواو، وقيل تظهر ثمرته في قوله جالس الفقهاء أو المحدثين، فإنه إن تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما، وإن تكلم بأو تباح له مجالستهما، فأو تفيد إباحة الجمع، والواو توجبه، وهذا مما لا يعرف، والفرق بين الإباحة والتخيير على طريق العربية والأصوليين مشهور، ثم ذكر مجازاً آخر لأو فقال:

تعين للخبر دخول إحداهما فعلاً لا قولاً على ما قررنا لا في المسألة الثانية؛ لأنه في موضع النفي وقد ذكرنا قبل هذا بعشرين سطراً أنه لا خيار له في ذلك وصرفه إلى المسألة الأولى فحسب على ما زعم البعض يتبو عنه اللفظ، (وتستعار لمعنى حتى أو إلاّ أنْ، إذا فسد العطف لاختلاف الكلام، ويحتمل ضرب الغاية كقوله تعالى: ﴿ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم﴾ أي: حتى يتوب عليهم أو إلاّ أنْ قال الفرّاء إنّ أو هنا بمعنى حتى. وقال ابن عيسى: بمعنى إلاّ أن؛ لأنه لا يحسن أن تعطف على شيء، أو على ليس؛ لأنه يصير عطف الفعل على الاسم، أو المضارع على الماضي، فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية؛ لأنّ أو لما كان لأحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهياً بتعيين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية، والكلام يحتمله، لأنّ نفي الأمر يحتمل

(وتستعار لمعنى حتى أو إلا أن، إذا فسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية) يعني الأصل في أو أن تكون للعطف، فإذا لم يستقم العطف بأن يختلف الكلامان اسماً وفعلاً، أو ماضياً ومضارعاً، أو مثبتاً ومنفياً، أو شيئاً آخر يشوش العطف ويمنعه، ويكون أول الكلام ممتداً بحيث تضرب له غاية فيما بعدها، فحينئذ تستعار كلمة أو بمعنى - حتى - أو - إلا أن -، فعدم استقامة العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروج - أو - عن معناها، ولكن كون السابق ممتداً بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى أو إلا أن؛ لأن حتى للغاية ينتهي بها المغيا كما أن أحد الشيئين في أو ينتهي بوجود الآخر، وإلا أن استثناء في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الأحكام، كما أن حكم المعطوف بأو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود أحدهما فقط فيتحقق بين أو وبين كلٍّ من حتى وإلا أن مناسبة تجوز استعارتها لهما، لكن الفرق بين حتى وإلا أن أن حتى تجيء بمعنى العطف أيضاً دون إلا أن، وأن كون الثاني جزء من الأول عنده شرط في حتى دون إلا أن، وسيجيء تحقيقه في بحث حتى (كقوله تعالى ﴿ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم﴾ فإن قوله - أو يتوب - لا

عليهم أو من تعذيبهم، وعلى هذا قال محمد في الجامع: لو قال: والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار الأخرى أنّ معناه: حتى أدخل هذه؛ لأنّه لا ازدواج بين النفي والإثبات، فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازاً؛ لأنّ الغاية مناسبة؛ لأنّ أول الكلام حظر يحتمل الامتداد، فيليق به ذكر الغاية؛ فإن دخل الأولى أولاً حنث، وإن دخل الثانية أولاً بر في يمينه، حتى إذا دخل الأولى بعد ذلك لا يحنث؛ لأنّ الدخول في الأخرى غاية ليمينه، فإذا دخلها انتهت اليمين، فأمّا إذا لم يدخلها حتى دخل الأولى حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين.

(وحتى: للغاية كإلى).

اعلم أنّ حتى للغاية في أصل الوضع وهو المعنى الخاص الذي وضعت له ولا يسقط ذلك عنها إلا مجازاً، كما إذا استعير للعطف المحض كأن قال: إن لم آتك حتى تغدّى عندك فإنّه يعطي معنى العطف. ثم كما سيجيء إن شاء الله تعالى. والغاية ما ينتهي إليه الشيء، أي يمتد إليه ويقتصر عليه، فأصلها: كمال معنى الغاية وخلوصها لذلك فيها كإلى، قال الله تعالى: ﴿حتى مطلع الفجر﴾ وإن افترقا باعتبار أن مجرور حتى يجب أن يكون آخر جزء من الشيء أو ما يلاقي آخر جزء منه نحو قولك: أكلت السمكة حتى رأسها، ونمت البارحة حتى الصباح، ولا تقول حتى نصفها أو ثلثها، كما تقول إلى نصفها وإلى ثلثها، لأنّ ذا

قوله ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ على معنى العطف عليه، ولم يلتفتوا إلى ما سبق فكلا الأمرين صحيح كما ترى

(وحتى للغاية كإلى) يعني أنّ حتى وإن عدّت هنا في حروف العطف لكن الأصل فيها معنى الغاية كإلى، فإن مجرورها بعدها جزء مما قبلها كما في أكلت السمكة حتى رأسها، أو آخر جزء كما في قوله تعالى ﴿هي حتى مطلع الفجر﴾ وإنما عند الإطلاق [illegible] القرينة فالأكثر على أن [illegible] داخل فيما

ليس بمشروط في مجرور إلى، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ فالمرافق ليست بآخر جزء من الأيدي، ولا بملاقية للجزء الآخر وأن يدخل ما بعد حتى فيما قبلها فالرأس قد أكل والصباح قد نيم، بخلاف إلى؛ فإنّه لا يشترط في مجرورها ذلك، فيجوز أن تقول- أكلت السمكة إلى رأسها ويكون الرأس غير مأكول. وذهب بعضهم إلى أنه يجوز أن يقال: أكلت السمكة حتى رأسها على أنّ الأكل قد انقطع عند الرأس. وقول فخر الإسلام وتقول: أكلت السمكة حتى رأسها أي: إلى رأسها، فإنّه بقي أي: بقي الرأس غير مأكول محمول على قول هؤلاء، أو على أنّه استعمل حتى بمعنى إلى حيث فسر حتى بإلى والله أعلم.

(وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية كقولهم: استنت الفصال حتى القرعى).

اعلم أنّ حتى تستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغاية وهو التعاقب، فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيّا ولكن مع قيام معنى الغاية تقول: جاءني القوم حتى زيد، ورأيت القوم حتى زيداً، فزيد إمّا أفضلهم، وإما أرذلهم، فيصلح غاية أي: جاء القوم حتى أفضلهم فإنّه جاء أيضاً مع أنه لا يتوقع مجيئه لكونه أفضلهم، أو حتى أرذلهم فإنّه جاء أيضاً مع أنه لا يتوقع مجيئه لكونه أرذلهم، ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة، وهذا لأنّ زيداً لمّا كان داخلاً في المجيء، كان فيه معنى العطف إذ لو كانت لكمال معنى الغاية لم يكن

قبلها، وسيأتي تفصيل إلى في موضعها (وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية) بمناسبة أن المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم؛ كما أن الغاية تعقب المغيا (كقولهم استنت الفصال حتى القرعى) الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة. والاستنان أن يرفع يديه ويطرحهما معاً في حالة العدو، والقرعى جمع قريع؛ وهو الفصيل الذي له بثر أبيض للداء؛ فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية؛ لأنه كان أرذل من الفصال لا يتوقع الاستنان منها، وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي أن يتكلم بين يديه لعلو قدره، وهذا كله في الأسماء.

زيداً داخلاً في المجيء؛ لأنّ حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها، ومن حيث إنّ مجيء القوم ينتهي بمجيئه فيه معنى الغاية ونظير الأرذل قولهم: استنت الفصال حتى القرعى. هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع مَنْ لا ينبغي له أن يتكلم بين يديه لجلالة قدره وعظمة شأنه. والقرعى: جمع قريع، كالجرحى جمع جريح. وهو الذي به قرع وهو داء. والاستنان العدو من المرح.

ونظير الأفضل: مات الناس حتى الأنبياء، وعلى هذا أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب فهو للعطف، أي: أكلت رأسها أيضاً، وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف إذ تستعمل لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك، فإن كان خبر المبتدأ وهو ما دخل عليه حتى مذكوراً فهو خبره؛ كقولك: ضربت القوم حتى زيد غضبان، فهذه جملة مبتدأة هي غاية وإلاّ فيجب إثباته من جنس ما قبله كقولك: أكلت السمكة حتى رأسها. فالخبر هنا غير مذكور فيجب إثباته من جنس ما تقدم على احتمال أن يكون هو الآكل أو غيره، ولكنّه إخبار بأن رأسها مأكول أيضاً، أي حتى رأسها مأكول أو مأكول غيري.

(ومواضعها في الأفعال أن تجعل غاية بمعنى إلى، أو غاية هي جملة مبتدأة وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء)

(ومواضعها في الأفعال) أي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الأفعال (أن تجعل غاية بمعنى إلى أو غاية هي جملة مبتدأة) فالأول كقوله: سرت حتى أدخلها؛ فإن حتى مع ما بعدها متعلق بقوله: سرت. فيكون من أجزاء أول الكلام كما لو دخل إلى كان كذلك، والثاني كقوله: خرجت النساء حتى خرجت هند، فإن هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها وليس لها حظ من الإعراب كما كان للأول (وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) كالسير يحتمل الامتداد إلى مدة متطاولة، والدخول يصلح للانتهاء إليه، وهكذا خروج النساء جملة يصلح أن يمتد إلى خروج هند لأنها تكون أعلى منهن أو متقدمة فيهن. وهو يصلح للانتهاء إليه، فإن وجد الشرطان معاً يكون

أي: عمل أنتهاء الصدر. (فإن لم يستقم للمجازاة بمعنى لام كي) وعدم الاستقامة إما بعد منها بأن لا يحتمل الصدر الامتداد ولا يصلح الآخر دليلاً على الانتهاء، أو بعدم أحدهما. وإنما يحمل على المجازاة إذا صلح الصدر سبباً لما بعده وصلح الآخر جزاء له، ولم يصلح غاية. وهذا نظير قسم العطف من الأسماء فإنَّ حتى للغاية في الأسماء فإن تعذرت الغاية يحمل مستعاراً للعطف مع قيام معنى الغاية هكذا هنا إذا تعذر أعتبار معنى الغاية المحضة يصار إلى المجازاة مع قيام معنى الغاية لأنَّ السبب ينتهي بجزائه كالمغيا ينتهي بالغاية. والدليل على ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ أي: عن يد مواتية غير ممتنعة أو حتى يعطوها عن يد إلى يد نقداً غير نسيئة لا مبعوثاً على يد، ولكن عن يد المعطي إلى يد الآخذ. هذا إذا أريد يدُ المعطي، وإن أريد يَدُ الآخذ فمعناه: حتى يعطوها عن إنعام عليهم لأنَّ قبول الجزية منهم إنعام عليهم حيث ترك أرواحهم لهم. ﴿وهم صاغرون﴾ أي يؤخذ منهم على الصغار والذل، وهو: أن يأتي بها بنفسه ماشياً ويسلمها قائماً والمتسلم جالس، وأن يتلتل تلتلة ويؤخذ بتلبيبه ويقال له أدِّ الجزية يا ذمي ويزج في قفاه.

﴿وحتى تغتسلوا، وحتى تستأنسوا﴾ أي: تستأذنوا، فحتى في هذه الآي للغاية؛ لأنَّ الصدر يحتمل الامتداد إذ القتال مما يمتد، يقال: قاتلته شهراً، وفي غيره صدر الكلام نفي فيكون ممتداً، والآخر يصلح دليلاً على الانتهاء فإنَّ إعطاء الجزية أحد ما ينتهي به القتال؛ لأنَّ المبيح للقتل كفر المحارب لا نفس الكفر، حتى لا يقتل النساء والرهبان، وقبول الجزية آية ترك الحراب فكان دليلاً على انتهاء القتال، وكذا الاغتسال والاستئذان يتبيان المنع عن الدخول في مكان الصلاة وفي بيوت الغير؛ لأنَّ المنع في الأول للنجاسة والاغتسال يزيلها، وفي الثاني لحق

حتى للغاية في الفعل (فإن لم تستقم للمجازاة بمعنى لام كي) أي فإن عدم الشرطين جميعاً أو أحدهما فتكون حينئذ بمعنى لام كي لأجل السببية، فيكون الأول سبباً والثاني مسبباً للمناسبة بين الغاية والمجازاة؛ لأنَّ الفعل ينتهي بوجود

الغير فيسقط بإذنه، وفي قوله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾ للمجازاة بمعنى لام كي أي: كي لا تكون فتنة، فالصدر وهو القتال وإن كان يقبل الامتداد ولكن الآخر لا يصلح دليلاً على الانتهاء لأنّ الفتنة هي الشرك، فعدم الفتنة يكون مطلوباً فلا يكون منهياً للقتال، بل يكون داعياً إليه، فحمل على المجازاة بمعنى لام كي لأنّ الصدر وهو القتال يصلح سبباً لأنْ لا تكون فتنة ويكون الدين لله. والآخر وهو قوله تعالى: ﴿حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ يصلح جزاء. وقوله تعالى: ﴿وزلزلوا حتى يقول الرسول﴾ بالنصب يحتمل أن يكون بمعنى الغاية يعني: حركوا بأنواع البلايا والشدائد إلى أن يقول الرسول أي: إلى الغاية التي يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله؟ أي: بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك، فعلى هذا لا يكون فعلهم وهو التزلزل سبباً لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالة الرسول على ما هو موضوع الغايات أنها أعلام لانتهاء المغيا من غير أثر للغاية في المغيا إذ هي حدّ ينتهي إليه المحدود والمغيا، ولا يضاف إليه وجوداً أو وجوباً، ويحتمل أن يكون بمعنى لام كي أي وزلزلوا لكي يقول الرسول، فعلى هذا يكون فعلهم سبباً لمقالة الرسول، ومقالة الرسول تصلح جزاء لفعلهم، وهذا لا يوجب انتهاء فعلهم بمقالة الرسول، وقرىء: حتى يقولُ بالرفع على أنّه في معنى الحال كقولك: شربت الإبل حتى يجيء البعير يجر بطنه، إلا أنها حال ماضية محكية كذا في الكشاف. وذكر في عين المعاني: حتى يقولُ بالرفع نافع، وحتى حرف ابتداء قال: وحتى الجياد ما يقدن بأرسان.

(وأعلم أنّ حتى الابتدائية يجوز أن تكون الجملة بعدها اسمية وفعلية نحو: خرجت النساء حتى هند خارجة، وحتى خرجت هند، فعلى هذا لا يكون فعلهم سبباً له ويكون متناهياً به. (فإن تعذر هذا جعل مستعاراً للعطف المحض

الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية (فإن تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية) أي إن تعذرت السببية أيضاً تكون حينئذ للعطف

ويطل معنى الغاية). أي إن تعذر أن يجعل بمعنى لام كي جعل مستعاراً للعطف المحض وليس لهذه الاستعارة ذكر في كتاب الله تعالى. (وعلى هذا مسائل الزيادات، كإن لم أضربك حتى تصبح ، إن لم آتك حتى تغديني، إنْ لم آتك حتى أتغدى عندك).

اعلم بأنّ محمداً قال في الزيادات: في رجل قال لرجل عبده حر إنْ لم أضربك حتى تصبح ، أو حتى تشتكي يدي ، أو حتى يشفع فلان، أو حتى يدخل الليل، ثم ترك ضربه قبل هذه الأشياء أنّه يحنث؛ لأنّ الضرب بطريق التكرار لمّا

المحض مجازاً ولا يراعى حينئذ معنى الغاية أصلاً، وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب، ثم ذكر أمثلة كل من الثلاثة من الفقه فقال:

(وعلى هذا مسائل الزيادات) أي على هذه القواعد الثلاثة الأمثلة المذكورة في الزيادات (كإن لم أضربك حتى تصبح فعبدي حر) هذا مثال للغاية التي بمعنى إلى فإن ضرب المخاطب أمر يصلح أن يكون ممتداً إلى الصباح؛ والصبح يصلح انتهاء له فيجاب الرحمة أو لحدوث الخوف من أحد، فإن ترك الضرب قبل الصباح أو لم يضرب أصلاً يحنث (وإن لم آتك حتى تغديني فعبدي حر) هذا مثال للمجاز؛ لأن الإتيان وإن صلح للامتداد بحدوث الأمثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له لأنها إحسان وهو داعٍ لزيادة الإتيان لا نهي، فلم يصلح حمله على الغاية؛ فتكون بمعنى لام كي، أي إن لم آتك لكي تغديني، فإن أتاه ولم يغده لم يحنث لأنه أتاه للتغدية؛ والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم (وإن لم آتك حتى أتغدى عندك فعبدي حر؛ هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجاز؛ فإن التغدية في هذا المثال فعل المتكلم كالإتيان؛ والإنسان لا يجازي نفسه في العادة. ولهذا قيل: أسلمت كي أدخل الجنة؛ بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم فتعين أن تجعل مستعارة للعطف؛ فكأنه قيل: إن لم آتك فلم أتغد عندك فعبدي حر، فإن لم يأت؛ أو أتاه ولم يتغد؛ أو أتاه وتغدى متراخياً

احتمل الامتداد بترادف أمثاله وتوالي احداثه في حكم البر مع كونه عرضاً غير قابل للبقاء والدوام، فالكف عنه لأن يحتمل الامتداد في حكم الحنث أولى؛ لأنّ الكف عن الضرب امتناع عنه، والامتناع عن الشيء أكثر امتداداً من ذلك الشيء، والمذكور بعد حتّى يصلح للانتهاء إذ الصياح، أو الاشتكاء، أو الشفاعة، أو دخول الظلام، دليل الإقلاع عن الضرب، فيجعل غاية حقيقة، فإذا أقلع عن الضرب قبل الغاية حنث. لأنّ شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية إلا في موضع يغلب على الحقيقة عرف، فحينئذ تترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال: إن لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت، فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف. ولو قال: حتى يغشى عليك، أو حتى يُبكى عليك؛ فهذا على حقيقة الغاية؛ لأنّ الضرب إلى هذه الغاية معتاد، فوجب العمل بحقيقة الغاية.

ولو قال: عبده حر إن لم آتك حتى تغديني، فأتاه ولم يغدّه، لم يحنث لأنّ قوله: حتى تغدّيني لا يصلح دليلاً على الانتهاء بل هو داع إلى زيادة الإتيان، فلا يمكن الحمل على حقيقة الغاية، والإتيان يصلح سبباً، والغداء يصلح جزاء، فحمل عليه فيكون المعنى: لكي تغدّيني، فصار شرط بره الإتيان على وجه يصلح سبباً للجزاء بالغداء وقد وجد. ولو قال: عبده حر إن لم آتك حتى أتغدّى عندك، كان هذا للعطف المحض، لأنّ هذا الفعل إحسان فلا يصلح أن يكون غاية للإتيان، بل هو داع إلى زيادة الإتيان ولا يصلح أن يكون إتيانه سبباً لفعله ولا فعله جزاء لإتيان نفسه؛ لأنّ المكافئ يكون غير المكافأ، فلم يصلح للمجازاة أيضاً فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام، فكأنّه قال: إن لم آتك فأتغدّى عندك فكان شرط البر وجود الأمرين، فإذا لم يوجدا حنث، حتّى إذا أتاه فلم يتغدّى أصلاً حنث، ولو تغدّى من بعد غير متراخ برّ، وهذه استعارة بديعة لا ذكر لها في كلام العرب وإنّما اخترعها أصحابنا على قياس استعارات العرب. وقد بينا أنّ في الاستعارة لا يعتبر السماع وإنّما يعتبر المناسبة، وقد وجدت المناسبة بين الغاية والعطف باعتبار التعاقب، وقد استعملت للعطف مع قيام معنى الغاية اتفاقاً فصح أن يستعار للعطف المحض عند تعذر الحقيقة، وهذا

نظير أستعارات أصحابنا في غير هذا الباب كما أستعاروا البيع والهبة للنكاح والعتاق للطلاق وغير ذلك، وعلى هذا ينبغي أن يجوز: جاءني زيد حتى عمرو، وإن لم يسمع من العرب.

فإن قيل: كيف يجوز هذا ولم يعرفه العرب؟

قلنا: قول محمد حجة في اللغة فقد احتج أبو عبيدة وغيره بقوله: وإنما أستعير للعطف المحض يكون بمعنى الفاء دون الواو لأن كل واحد منهما وإن كان للعطف ولكن الفاء للتعقيب، فكان التجانس بينه وبين الغاية أشد.

(ومنها حروف الجر فالباء: للالصاق) وبدلالة أستعمال العرب، وليكون للباء معنى يخصه، ويكون له حقيقة، تقول: به داء أي: التصق الداء به، ومررت به على الاتساع أي: التصق مروري بموضع يقرب منه. (وتصحب الأثمان، حتى لو قال: أشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة، يكون الكر ثمناً فيصح الأستبدال به) قبل القبض إذْ لو كان مبيعاً لما جاز الاستبدال

عن الاتيان بحنث، لأن الاقرب في هذه الاستعارة حرف الفاء، فإذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي، وقيل كونها بمعنى الواو أنسب لأن المجوّز للاستعارة الاتصال، وهو في الواو أكثر. ولكنهم تكلموا في أنه لا بد أن يكون قوله اتغدى بإسقاط الألف ليكون مجزوماً معطوفاً على آتك، وقيل لا بأس به لأن ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب. وما يتوهم أنه معطوف على النفي دون المنفي ساقط لا عبرة به فتأمل

(ومنها حروف الجر) وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كأنه قال: أولاً منها حروف العطف، ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه (فالباء للإلصاق) فما دخل عليه الباء هو الملصق به، هذا هو أصلها في اللغة، والبواقي مجاز فيها (وتصحب الأثمان، حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة يكون الكرّ ثمناً فيصح الاستبدال به) لأنه لما كان مدخولُ الباء هو الثمن كان

فصار متناولاً للصدق والكذب، فإذا قال: إن أخبرتني أنّ فلاناً قدم، فهذا عن مطلق الخبر صدقاً كان أو كذباً؛ لأنّ أنّ مع الفعل مصدر، فصار المخبر به القدوم وهو المفعول الثاني، والقدوم لا يصلح مفعول الخبر؛ لأنّ مفعول الخبر كلام لا فعل، فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل على القدوم لا موجب للقدوم لا محالة، فصار التكلم بالقدوم شرطاً للحنث وقد وجد. وإذا قال: إن أخبرتني بقدوم فلان فالقدوم هنا لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعوله محذوف بدلالة حرف الإلصاق فكأنه قال: إن أخبرتني خبراً ملصقاً بقدوم فلان، فبقي القدوم هنا واقعاً على حقيقته وهو الفعل فما لم توجد حقيقته لا يحنث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقة القدوم فلا يحنث به.

(ولو قال: إن خرجت من الدار إلا بإذني يشترط تكرار الإذن)؛ لأنّ الباء للإلصاق فاقتضى ملصقاً به لغة وهو الخروج، فصار المستثنى خروجاً ملصقاً بالإذن والمستثنى منه نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله: إن خرجت، لأنّ الفعل يدل على المصدر لغة فصار عاماً. فكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر أنواع الخروج داخلاً في الحظر، فإذا خرجت بغير إذن يحنث كقوله: إن خرجت من الدار إلا بملحفة فإنّه يحنث إذا خرجت بغير ملحفة (بخلاف قوله: إلا أن آذن لك)؛ فإنّه يقع على الإذن مرة واحدة؛

هو الإطلاق ولا مقتضي للعدول عنه، ولا يقال إن تعدية الإخبار لا تكون إلا بالباء فيكون التقدير: إن أخبرتني بأن فلاناً قدم فكان كالأول؛ لأنا نقول تقدير الباء لا يكفي إلا لسلامة المعنى دون تأثيراته الأخر (ولو قال إن خرجت من الدار إلا بإذني يشترط تكرار الإذن لكل خروج) لأن معناه: إن خرجت من الدار فأنت طالق، إلا خروجاً ملصقاً بإذني وهو نكرة موصوفة في الإثبات فتعم بعموم الصفة فيحرم ما سواه، فحينئذ تخرج بلا إذنه تكون طالقاً، ولعله فيما لم توجد قرينة يمين الفور، أو تكون رعاية الباء غالبة عليها (بخلاف قوله إلا أن آذن لك) أي يقول إن خرجت من الدار إلا أن آذن لك فأنت طالق، فإنه لا

لأنه تعذر الحمل هنا على الاستثناء لعدم المجانسة لأن الإذن غير مجانس للخروج، فيجعل مجازاً عن الغاية لما بينهما من المناسبة؛ لأن ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء يخالف ما قبلهما وما قبلهما ينتهي بما بعدهما، قال الله تعالى: ﴿إلا أن تغمضوا فيه، إلا أن تقطع قلوبهم﴾ قال ابن عيسى: إلا هنا بمعنى حتى، فإن قلت: أن مع الفعل بتقدير المصدر قال الله تعالى: ﴿وأن تصبروا خير لكم﴾ أي: الصبر خير لكم، ولا اتصال للمصدر هنا وهو الإذن بما تقدم إلا بصلة، فوجب تقدير الصلة وهو الباء، فصار كقوله: إلا بإذني، فكان فيه تحقيق الاستثناء، فلا يحتاج إلى الحمل على الغاية التي هي مجاز وإلى هذا مال الفراء. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم﴾ فإن تكرار الإذن كان شرطاً.

قلت: إنما صح الاستثناء ثمة؛ لأن حرف الإلصاق يقتضي ملصقاً به وحذفه شائع لقيام الدليل عليه وهو الباء، فكأنه قال: إلا خروجاً ملصقاً بإذني،

يشترط تكرار الإذن فيه لكل خروج، بل إذا وجد الإذن مرة يكفي الحنث؛ لأن الباء ليست موجودة فيه، والاستثناء ليس بمستقيم لأن الإذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية، والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الإذن مرة، ويعترض عليه بأن تقدير الغاية تكلف، والأولى تقدير الباء فيكون المعنى: إلا خروجاً بإذن الله، فيكون مآله ومآل قوله إلا بإذني واحداً فيشترط تكرار الإذن لكل خروج، أو يقال: إن المصدر مع أن يؤول بمصدر والمصدر قد يقع حيناً كما يقال: آتيك خفوق النجم أي وقت خفوقه، فيكون المعنى لا تخرجي وقتاً إلا وقت الإذن فيجب لكل خروج إذن، وأجيب عن الأول بأن تقدير قوله إلا خروجاً بإذني أو بإذن الله كلام مختل لا يعرف له وجه صحة، وعن الثاني بأنه يحنث حينئذ إن خرجت مرة بلا إذن، وعلى التقدير الأول لا يحنث فلا يحنث بالشك، وأما وجوب الإذن لكل دخول في قوله تعالى ﴿لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم﴾ فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية، وهي قوله تعالى ﴿فإذا

فأما هنا: فلم يصح حذف الخروج من غير الدليل، فتعذرت حقيقة الاستثناء، فتعين مجازه. (وفي قوله: أنت طالق بمشيئة الله بمعنى الشرط)، أي: لو قال: أنت طالق بمشيئة الله أو بإرادته أو بمحبته أو برضاه، لم تطلق أصلاً؛ لأنه تعليق بما لا يوقف عليه كقوله: إن شاء الله، وهذا لأن الباء للإلصاق وفي التعليق إلصاق الجزاء بوجود الشرط فحمل عليه.

(وقال الشافعي: الباء في قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ للتبعيض.

قال صاحب المحصول فيه: الباء إذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ للتبعيض خلافاً للحنفية، لأنا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا: مسحت المنديل ومسحت بالمنديل في إفادة الأول الشمول، والثاني التبعيض، فيلزمه بعض مسح الرأس وهو أدنى ما يتناوله الاسم.

ذلكم كان يؤذي النبي﴾ الآية (وفي قوله: أنت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى الشرط) فيكون تقديره أنت طالق إن شاء الله تعالى؛ فلا يقع ولا يريد بهذا أن الباء بمعنى الشرط لأنه لم يرد فيه استعمال، بل معناه أن الباء للإلصاق على أصلها فيكون المعنى: أنت طالق طلاقاً ملصقاً بمشيئة الله، ولا يكون ملصقاً إلا أن يشاء الله تعالى؛ وهي لا تعلم قط فلا يقع الطلاق به، ولكنه اعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن تكون الباء للسببية؛ ويكون المعنى أنت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع الطلاق كما في قوله: بعلم الله وقدرته وأمره وحكمه، والجواب أن الأصل في الطلاق الحظر فينبغي أن لا يقع، أما وقوعه في علم الله تعالى ونحوه فلأنه لم يجيء بمعنى أن علم الله؛ فلا مساغ فيه إلا بجعله بمعنى السببية ووقوع الطلاق به فتأمل.

(وقال الشافعي رحمه الله: الباء في قوله تعالى ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ للتبعيض) فيكون المعنى: وامسحوا بعض رؤسكم، والبعض مطلق بين أن يكون شعراً أو ما فوقه حتى قريب الكل، فعلى أي بعض مسح يكون آتياً بالمأمور به.

(وقال مالك: إنّها صلة)؛ لأنّ المسح فعل متعدٍ فأكد بالباء كقوله تعالى: ﴿تنبت بالدهن﴾ فصار تقديره: وامسحوا رؤسكم فيلزمه مسح كل الرأس، (وليس كذلك) أمّا التبعيض فلا يعرفه أهل اللغة كذا قاله ابن جني، والموضوع للتبعيض حرف من، فلو كان الباء للتبعيض لتكررت الدلالة عليه وهو ليس بأصل في الكلام، ولأنّه لو كان للتبعيض مع أنه للإلصاق يكون مشتركاً، والأصل عدم الاشتراك، وأمّا الصلة فلأنّ فيه إلغاء الحقيقة والحمل على فائدة غير مقصودة وهي التوكيد بلا ضرورة (بل هي للإلصاق) هنا كما في قوله: كتبت بالقلم، (لكنّها إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعدياً إلى محله فيتناول كله)، كقولك: مسحت الحائط بيدي لأنّه أضيف إلى جملته، (وإذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعدّياً إلى الآلة) وتقديره: وامسحوا أيديكم برؤسكم أي الصقوها برؤسكم (فلا يقتضي استيعاب الرأس) بالمسح؛ لأنّه غير مضاف إليه، والاستيعاب ضرورة الإضافة إليه. (وإنّما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل، وذلك لا

(وقال مالك رحمه الله: إنها صلة) أي زائدة، فكان المعنى: وامسحوا رؤسكم، والظاهر منه الكل فيكون مسح كل رأس فرضاً.

(وليس كذلك) أي ليس للتبعيض ولا الزيادة؛ لأن التبعيض مجاز فلا يصار إليه؛ ولو كان التبعيض حقيقة، وهو موجب من لزوم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الأصل. وكذلك الزيادة أيضاً خلاف الأصل (بل هي للإلصاق) حقيقة على أصل وضعها، وإنما جاء التبعيض في مسح الرأس بطريق آخر كما قال (لكنها إذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعدياً إلى محله فيتناول كله) كما إذا قيل: مسحت الحائط بيدي، فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله؛ واليد آلة دخل عليها الباء ويراد بها البعض؛ إذا المعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود (وإذا دخلت فيم حل المسح بقي الفعل متعدياً إلى الآلة) كما إذا قيل: مسحت بالحائط؛ أو قيل: ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ فحينئذ يكون المسح متعدياً إلى الآلة فكأنه قيل: مسحت اليد بالحائط، فيشبه المحل بالوسائل في أخذ بعضه (فلا يقتضي استيعاب الرأس وإنما يقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك

يستوعب الكل عادة فصار المراد به أكثر اليد). والأصل في اليد الأصابع لما عرف، والثلاث أكثرها. (فصار التبعيض مراداً بهذا الطريق) لا بحرف الباء كما زعم الشافعي رحمه الله.

فإن قلت: قد قال الله تعالى في آية التيمم: ﴿وامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ وقد شرط الاستيعاب في التيمم.

قلت: على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى. وأما على ظاهر الرواية: فإنما عرفنا الاستيعاب ثمة بالسنة المشهورة وهو قوله عليه الصلاة والسلام لعمار: «يكفيك ضربتان، ضربة للوجه، وضربة للذراعين» فجعلت الباء صلة هنا بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر: ● نضرب بالسيف ونرجو بالفرج ● أي: نرجو الفرج، أو باشارة الكتاب وهو أن الله تعالى شرع التيمم خلفاً عن الوضوء بطريق التنصيف وكل تنصيف يدل على إبقاء الباقي على ما كان والاستيعاب في الأصل فرض فيما قام مقامه.

لا يستوعب الكل عادة فصار المراد به أكثر اليد) وذلك مقدار ثلاث أصابع؛ لأن الأصابع أصل في اليد، والكف تابع، والثلاث أكثرها فأقيم مقام الكل (فصار التبعيض مراداً بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي رحمه الله من أن الباء للتبعيض. هذا إحدى روايتي أبي حنيفة رحمه الله، ولم يتعرض للرواية الأخرى، وهي أنه مجمل في حق المقدار لأنه لم يعلم أن المراد كل الرأس أو بعضه، فيكون فعل النبي ﷺ هو أنه مسح على ناصيته بياناً له. والناصية هي مقدار ربع الرأس؛ فيكون مسح ربع الرأس فرضاً سواء كان بثلاث أصابع أو كلها، لأن الكلام فيها طويل. وإنما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد في التيمم لقوله تعالى ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ لأنه خلف عن الوضوء فيعامل معاملته في الوجه واليد، ولأنه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة؛ وهي قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه: «يكفيك ضربتان؛ ضربة للوجه وضربة للذراعين» والزيادة بمثله جائزة.

فصار مجازاً عن الباء كما في المعاوضات المحضة. (وعند أبي حنيفة رحمه الله للشرط)، حتى لو قالت المرأة لزوجها: طلقني ثلاثاً على ألف درهم فطلقها واحدة، لم يجب عليها شيء من الألف، ويكون الواقع رجعياً عند أبي حنيفة. وعندهما: يجب ثلث الألف ويكون الواقع بائناً، كما قالت: بألف درهم، له: أنّ على للشعلي حقيقة وأستعمل للزوم على ما قلنا، وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو الألف مقابلة، بل بينهما معاقبة وهذا لأنّ المقابل يثبت مع ما يقابله معاً بلا ترتيب فيثبت العوض مع المعوّض بلا ترتيب تحقيقاً للمقابلة. وبين الشرط والمشروط معاقبة لا مقابلة، فيثبت الشرط أولاً ثم المشروط، وفي وجوب المال عليها بإزاء الطلاق معاقبة. وذلك معنى الشرط والجزاء لا مقابلة ومعاوضة، لأنّ أحد العوضين ليس بمال وإنّما صح لزوم المال في مقابلة غير المال بالتسمية نصاً، فنحمل على للشرط حقيقة، لأنّ المشروط يلازم الشرط ويعقبه كالمتعلق بلازم المتعلق عليه.

وفيه التعاقب لأن المصاعد على الشيء يكون فوق ذلك الشيء، كما أن المتعاقبين يكون أحدهما إثر الآخر وقد أمكن العمل بحقيقة هذه الكلمة للشرط وهو الشرط في الطلاق، لأنّ الطلاق وإن دخله العوض يصلح تعليقه بالشرط ولهذا كان من جانب الزوج يميناً، حتى لا يملك الزوج الرجوع عنه قبل قبولها، وإذا ثبت أن على للشرط هنا لا يجب عليها شيء من المال لأنها شرطت للزوم الألف إيقاع الثلاث، والمعلق بالشرط لا يثبت، إلا عند وجود كمال الشرط، لأنّ الشرط يقابل المشروط جملة، ولا تتوزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط، لأنّ الشرط عبارة عن العلامة وقد جعل الكل علامة لنزول الجزاء فما لم يوجد الكل لا يثبت شيء من الجزاء ولأنّه لو توزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط

العوض لتقسيم على أجزاء المعوّض (وعند أبي حنيفة رحمه الله للشرط) في هذا المثال لأن الطلاق لم يكن من المعاوضات في الأصل، وإنما العوض فيه عارض فلم يلحق بها، فكأنها قالت: على شرط ألف درهم، وكلمة ـ على ـ تستعمل

يكون فيه تقديم المشروط وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط؛ لأنّ الاثباتات لا تقبل التعليق بالشرط لما فيه من تعليق المال بالخطر فحمل على المجاز وهو معنى الباء لوجود معنى اللزوم، بخلاف تعليق المال بالطلاق لأنّ الطلاق مما يصح فيه التعليق والمال وقع في ضمن ما يصح فيه التعليق، وما ثبت في ضمن الشيء لا يعطى له حكم نفسه، وإنّما يعطى له حكم المتضمن. والدليل على أن على للشرط قوله تعالى: ﴿يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئاً﴾ أي: بشرط أن لا يشركن. وقال: ﴿على ان لا اقول على الله الا الحق﴾ أي: بهذا الشرط أرسلني وقد تم الكلام على قوله حقيق أي حقيق بالرسالة.

واعلم أن الشرط إيقاع الثلاث، والمشروط وجوب الألف فكأنها قالت: إن طلقتني ثلاثاً فعلي ألف درهم وإليه أشار الشيخان شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي في كتابيهما.

فإن قلت إنّ كلمة على دخلت على الألف وهي للشرط فكان الطلاق مشروطاً ووجوب المال شرط.

قلت: لمّا كان الكلام متحداً جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق، كيف وقد صرح فخر الإسلام في تصنيف له في أصول الفقه فإن المال يجب عقيب الطلاق، وهذا تصريح منه بأنّ المال مشروط.

(ومن: للتبعيض، فإذا قال: من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه، له أن يعتقهم إلا واحداً منهم عند أبي حنيفة رحمه الله) عملاً بكلمة العموم

بمعنى الشرط، قال الله تعالى ﴿يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً﴾ لأن الجزاء لازم للشرط فيكون أقرب إلى معنى الحقيقة من معنى الباء، فإن طلقها واحدة لا يجب شيء لأن أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط، وهكذا قالوا.

(ومن للتبعيض) هذا أصل وضعها والبواقي من المعاني مجاز فيها (فإذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه، له أن يعتقهم إلا واحداً منهم عند أبي حنيفة رحمه الله) وذلك لأن كلمة ـ من ـ للعموم، وكلمة ـ من ـ للتبعيض فيجب أن

والتبعيض. وقالا: له أن يعتقهم جميعاً، لأنّ مِنْ للبيان، وقال المحققون من أهل النحو: مِنْ في الأصل لابتداء الغاية نحو: سرت من البصرة، وكونها مبعضة في: أخذت من الدراهم، ومبينة في: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾، ومزيدة في. ما جاءني من أحد، راجع إلى هذا.

(وإلى: لانتهاء الغاية) وهي نقيضة من تقول: سرت من البصرة إلى بغداد، فبغداد منتهى سيرك، كما أنّ البصرة مبدأ السير، ولذلك استعملت في آجال الديون قال الله تعالى: إلى أجل مسمى، ولو قال لامرأته: أنت طالق إلى شهر فإن نوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو آخر كلامه، وإن نوى التأخير يتأخر الوقوع إلى مضي الشهر، وإن لم يكن له نية يقع في الحال عند زفر، لأنّ إلى للتأجيل وتأجيل الشيء لا يمنع ثبوت أصله، كتأجيل الدين لا يمنع ثبوت أصله. وعندنا: لا يقع؛ لأنّ إلى لتأخير ما يدخل عليه، وهنا دخل على أصل الطلاق، فأوجب تأخيره، وأصل الطلاق يحتمل التأخير بالتعليق بمضي شهر فأما أصل الثمن فلا يحتمل التأخير بالتعليق، فحملنا الكلمة ثمة على تأخير

يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بها، فللمخاطب أن يعتق من شاء من أي بعض عام، فيبقى الواحد منهم، وعندهما ـ من ـ للبيان فله أن يعتق كلاً منهم كما في قوله: من شاء من عبيدي عتقه فأعتقه، وإن شاء الكل عتقوا جميعاً، والفرق لأبي حنيفة رحمه الله مثل ما مر في: أي عبيدي ضربك، لأن المشيئة صفة عامة نسبت إلى كلمة ـ من ـ فيعم بعموم الصفة، بخلاف: من شئت؛ فإنه نسبت فيه المشيئة إلى المخاطب دون ـ من ـ فلا يعم، ولأن العمل بالتبعيض أيضاً ممكن ثمة؛ فإن كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره، بخلاف ـ من شئت ـ فإنه لا يمكن التبعيض فيه إلا بإخراج واحد منهم.

(وإلى لانتهاء الغاية) أي لانتهاء المسافة. أطلق عليها الغاية إطلاقاً للجزء على الكل على ما قيل، لم يبين قاعدة أنه أي موضع تدخل الغاية فيه وأيّ

المطالبة، (وإن كانت قائمة بنفسها كقوله: له من هذا الحائط إلى هذا الحائط، لا يدخل الغايتان وإن لم تكن، فإن كان أصل الكلام متناولاً للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق، وإن لم يتناولها أو فيه شك، فذكرها لمد الحكم إليها فلا تدخل كالليل في الصوم).

اعلم أنّ من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى

موضع لا تدخل فقال: (وإن كانت) الغاية (قائمة بنفسها كقوله له: من هذه الحائط إلى هذه الحائط، لا تدخل الغايتان في الإقرار) فإن الحائط غاية قائمة بنفسها أي موجود قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها إلى المغيا، فلا تدخلان في المغيا، واحترزنا بقولنا: موجودة قبل التكلم، عن الآجال المضروبة للديون والثمن في قوله: بعت هذا وأجلت الثمن إلى شهر، أو أجرته إلى رمضان، أو إلى الغد ونحوه؛ فإن كل هذه وإن كانت قائمة بنفسها ظاهراً لكنها وجدت بعد التكلم، واحترزنا بقولنا غير مفتقرة في وجودها، عن الليل فإنه مفتقر في وجوده إلى النهار، وأما دخول المسجد الأقصى في قوله تعالى ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾ فبالأخبار المشهورة لا بالنص (وإن لم تكن قائمة بنفسها فإن كان صدر الكلام متناولاً للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق) في قوله تعالى ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ فإنها ليست قائمة بنفسها، وصدر الكلام وهو الأيدي متناول لها لأنها تتناول إلى الإبط فيكون ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل بنفسها؛ فبطل ما قال زفر رحمه الله: ان كل غاية لا تدخل تحت المغيا، وتسمى هذه غاية الإسقاط أي غاية الغسل لأجل إسقاط ما وراءها، أو غاية لفظ الإسقاط أي مسقطين إلى المرافق، فهي خارجة عن الإسقاط، وينتقض هذا بقوله: قرأت هذا الكتاب إلى باب القياس، فإن باب القياس خارج عن القراءة؛ وإن كان الكتاب متناولاً له عملاً بالعرف (وإن لم يتناولها أو كان فيه شك فذكرها لمد الحكم إليها فلا تدخل كالليل في الصوم) في قوله تعالى ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ مثال لما لم يتناولها

الليل﴾ وقوله ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾، ومنه ما يدخل كقوله تعالى: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾، وقوله: ﴿إلى المسجد الأقصى﴾، وقول القائل حفظت القرآن من أوّله إلى آخره. والأصل أنّ الغاية إن كانت قائمة بنفسها لم تدخل؛ لأنّ الحد لا يدخل في المحدود، ولهذا لو قال: لفلان من هذا الحائط إلى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في الإقرار، وما لا يكون قائماً بنفسه، فإن كان أصل الكلام متناولاً للغاية كان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلاً كالمرافق؛ لأنّ الاسم عند الإطلاق يتناول الجارحة إلى الإبط فكان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها، وإن كان أصل الكلام لا يتناول موضع الغاية أو فيه شك، فذكر الغاية لمد الحكم إلى موضع الغاية، فلا تدخل الغاية كالليل في الصوم إذ مطلق الصوم ينصرف إلى الإمساك ساعة بدليل مسئلة الحلف، فكان ذكر الغاية لمد الحكم إلى موضع الغاية، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله في الغاية في الخيار: إنها تدخل في الخيار لأنّ مطلقه يقتضي التأبيد، وكذلك في الأجل وفي الأيمان في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله يدخل، حتى لو قال: لا أكلم فلاناً إلى شهر رمضان، أو قال: بعت منك هذا العبد بألف درهم إلى شهر رمضان، فإنه يدخل لأنّ صدر الكلام يتناوله وما فوقه فإنّ مطلق قوله لا أكلم فلاناً يتناول العمر فكان ذكر الغاية لإخراج ما وراءها، وفي ظاهر الرواية: لا يدخل لأنّ في تأخير المطالبة في موضع الغاية، وفي حرمة الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكاً فلا يدخل بالشك، وفي قوله: لفلان علي من درهم إلى

الصوم؛ فإن الصوم لغة الإمساك ساعة، فذكر الليل لأجل مد الصوم إلى نفسه فلا يدخل هو تحت الصوم، ومثال ما فيه الشك: مثل الأجل في الأيمان كما إذا حلف لا يكلم إلى رجب؛ فإن في دخول رجب فيها قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه؛ وهو قوله، وفي رواية الحسن عنه: أنه يدخل لأن أول الكلام كان للتأبيد فلا تخرج الغاية عما قبلها، ويسمى هذه غاية الامتداد لأن الغاية مدت الحكم إلى نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه.

عشرة، وقوله لامرأته: أنت طالق من واحدة إلى ثلاث، لم تدخل الغاية الثانية عند أبي حنيفة رحمه الله لأنّ مطلق الكلام لا يتناولها، وفي ثبوتها شك، وإنّما تدخل الغاية الأولى للضرورة لأنّ الثانية داخلة، ولا تكون ثانية قبل وجود الأولى ووجودها بوجوبها. وقالا: تدخل الغايتان؛ لأنّ هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية ما لم تكن موجودة ووجود العاشر بوجوبه، ووجود الثالث بوقوعه، فلذلك دخل العاشر والثالث.

(وفي: للظرف) تحقيقاً نحو: زيد في الدار، أو تقديراً كقولك: سعى في الحاجة، وقوله تعالى: ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾ لتمكن المصلوب على الجذع تمكن الشيء في المكان، وعلى ذلك مسائل أصحابنا فإنّهم قالوا: إذا قال رجل غصبت ثوباً في منديل أو تمراً في قوصرة لزماه؛ لأنّه أقر بغصب مظروف في ظرفه، وغصب الشيء وهو مظروف لا يتحقق بدون الظرف، فلزماه، وكذا الطعام في السفينة والبر في الجوالق. (لكنهم اختلفوا في حذفه وإثباته في ظروف الزمان فقالا: هما سواء، وفرق أبو حنيفة بينهما فيما إذا نوى آخر النهار)، حتى لو

(وفي للظرفية) وهذا هو أصل معنى، في اللغة، واتفق أصحابنا في هذا القدر (ولكنهم اختلفوا في حذفه وإثباته في ظرف الزمان) أي في كون ما بعده معيّناً لما قبله غير فاصل عنه؛ أو كونه ظرفاً فاصلاً عنه (فقالا: هما سواء) في أنه يستوعب جميع ما بعده، فإن قال: أنت طالق غداً أو في غد ولم ينو يقع في أول الغد، وإن نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لأنه خلاف الظاهر، فإن الأصل فيه أن يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان بذكر ـ في ـ أو بحذفه؛ (وفرق أبو حنيفة رحمه الله بينهما فيما إذا نوى آخر النهار) فإن قال: أنت طالق غداً ولم ينو يقع في أول النهار، وإن نوى آخر النهار يصدّق ديانة لا قضاء، وإن قال: أنت طالق في غد يقع في أول النهار إن لم ينو، وإن نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لأن ذكر ـ في ـ لا يقتضي الاستيعاب عنده، ونظير هذا: لأصومنّ الدهر وفي الدهر، فإن الأول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني (وإذا أضيف إلى مكان) بأن

قال: أنت طالق في غد ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء عندهما؛ لأنه وصفها بالطلاق في الغد، والغد اسم لكله، وإنما تتصف بالطلاق في كله إذا وقع الطلاق في أوله، ألا ترى أنه إذا لم يكن له نية يقع في أول النهار، فإذا نوى آخر النهار فقد نوى تخصيص بعضه فلا يصدق قضاء، كما لو قال: أنت طالق غداً ونوى آخر النهار، وعند أبي حنيفة رحمه الله يصدق قضاء؛ لأن حرف الظرف إذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع في أوله لتتصف بالطلاق في جميع الغد، فلا يصدق في التأخير، وإذا لم يسقط حرف الظرف صار الطلاق مضافاً إلى جزء من الغد مبهم، فيكون نيته بياناً لما أبهمه فيصدقه القاضي، وإذا لم ينو شيئاً تعين الجزء الأول باعتبار السبق وعدم المزاحم، وإذا نوى آخر النهار كان تعيين الجزء المنوي وهو قصدي أولى بالاعتبار من الجزء الأول وهو ضروري، وذلك مثل قوله: إن صمت الدهر أنه يقع على صوم الأبد ولو قال: إن صمت في الدهر يقع على صوم ساعة. (وإذا أضيف إلى مكان) بقول: أنت طالق في الدار، أو في مكة، (يقع) الطلاق عليها حيث ما يكون، (في الحال)؛ لأن المكان لا يصلح ظرفاً للطلاق، فالطلاق متى وقع في مكان فهو واقع في الأماكن كلها وهي إذا اتصفت بالطلاق في مكان تتصف به في الأماكن كلها. فالحاصل: أن المكان الداخل عليه حرف في في قولك: أنت طالق في مكة موجود في الحال، والتعليق به تنجيز بخلاف الغد في قولك: أنت طالق في غد فإنه ليس بموجود في الحال، فالتعليق به يكون تعليقاً معنى فيحمل على التعليق حقيقة في قولك: إن دخلت الدار فأنت طالق، وهذا لأن الطلاق إنما يتوقف وقوعه على شيء إذا كان معلقاً بذلك الشيء حقيقة أو معنى، أما الأول فنحو قوله: أنت طالق، إن كلمت فلاناً أو إذا جاء غد، فإن وقوع الطلاق يتوقف على الكلام، ومجيء الغد لتعلقه بهما بحرف التعليق. وأما الثاني: فنحو قوله: أنت طالق غداً، فالطلاق يتوقف على مجيء الغد وإن لم يكن معلقاً بحرف التعليق؛ لأنه قرن الطلاق

بقول: أنت طالق في مكة (يقع حالاً) لأن المكان لا يصلح مقيداً للطلاق إذ الطلاق

بالغد فيقتضي حدوثهما معاً، والغد معدوم للحال فلا يقع الطلاق في الحال بل يتوقف وجود الطلاق إلى مجيء الغد، ويصير كأنه قال: إذا جاء غد. وإمّا إذا عدم التعليق حقيقة ومعنىً، كان إرسالاً للطلاق، والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء، ثم في قوله: أنت طالق في مكة، ما علق الطلاق بشيء؛ لأنه لم يذكر حرف التعليق ولا قرن بالطلاق أيضاً معدوماً لأنّ مكة موجودة، فعدم التعليق حقيقة ومعنىً، فكان إرسالاً للطلاق. (إلا أن يضمر الفعل) أي: إلاّ أن يراد به إضمار الفعل، فكأنه قال: أنت طالق في دخولك الدار، (فيصير بمعنى الشرط)، ويعلق لوقوع بوجود الدخول كما هو حكم الشرط، فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنّ اللفظ يحتمله، ولكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء، وقد يستعار حرف في للمقارنة إذا نسب إلى الفعل، فقيل. أنت طالق في دخولك الدار؛ لأنّ الفعل لا يصلح ظرفاً ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة، فحمل في على معنى مع، فحروف الصلات يقام بعضها مقام بعض بدليل. ولو قال: مع دخولك الدار تعلق الطلاق بدخول الدار ووقع بعده؛ لأنّ قران الطلاق بالشيء يعتمد وجود ذلك الشيء، ولهذا تأخر وقوع الطلاق عن دخول الدار، فصار بمعنى الشرط، وعلى هذا قال في الزيادات، لو قال: أنت طالق في مشيئة الله، أو في إرادته لم تطلق، كأنه قال: إن شاء الله؛ لأنّ في بمعنى: الشرط، فكان تعليقاً بما لا يوقف عليه، فلا يقع، كما علق بمشيئة غائب لا يوقف عليه، وكذا أخوات المشيئة، إلاّ في علم الله، فإنها تطلق؛ لأنه يستعمل في المعلوم، يقال- هذا علم أبي حنيفة، أي: معلومه فلا يصلح شرطاً لأنه تعليق بالموجود، والشرط: ما يكون معدوماً على خطر الوجود، فإن قيل: لو قال

إذا يقع يقع في الأماكن كلها فيلغو ذكر المكان (إلا أن يضمر الفعل) أي المصدر بأن يراد: في دخولك مكة (فيصير بمعنى الشرط) فكأنه قيل: حينئذ إن دخلت مكة فأنت طالق؛ فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول كما في حقيقة الشرط. يؤيده أنه لو قال: أنت طالق مع نكاحك؛ لا يقع الطلاق وإن نكحها، ولو قال: أنت

في قدرة الله لم تطلق، والقدرة تستعمل بمعنى المقدور، فإن من يستعظم شيئاً يقول: هذا قدرة الله. قلنا: المراد به أثر قدرة الله إلا أنه أقام المضاف إليه مقام المضاف، ومثله لا يتحقق في العلم، ولو قال: لفلان عليّ عشرة دراهم في عشرة تلزمه عشرة؛ لأن العدد لا يصلح ظرفاً فيلغو إلا أن ينوي به معنى مع، أو واو العطف فيصدق. لأن في الظرف معنى المقارنة فيلزمه عشرون، ولكن بدون هذه النية لا يلزم عشرون، لأن المال لا يجب بالشك. والأصل في الذمم البراءة، وكذا لو قال: أنت طالق واحدة في واحدة يقع واحدة. فإن قال: نويت مع، وقعتا، سواء كانت موطوءة أو غير موطوءة. وإن قال: عنيت الواو، تطلق بثنتين إن كانت موطوءة، وإلا واحدة، كقوله: واحدة وواحدة. وقال صاحب المحصول: وقيل: إنها للسببية كما في قوله عليه السلام: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل»، وهو ضعيف؛ لأنه لم يقل به أحد من أهل اللغة، وهذا منه عجب؛ لأنه ذكر بعد هذا جواباً عن كلام ابن جني: أن كون الباء للتبعيض لا يعرفه أهل اللغة إن الشهادة على النفي غير مقبولة. قلنا: أن نخطئ ابن جني بالدليل الذي ذكرناه فقد وقع فيما أبى.

ومن ذلك حروف القسم وهي: الباء والواو والتاء، وما وضع للقسم وهو: أيم الله؛ وما يؤدي معنى القسم وهو: لعمر الله.

أما الباء: فهي التي للإلصاق وهو أصل حروف القسم؛ لأنها توصل الفعل إلى اسم الله تعالى المحلوف به وتلصقه به، وهي تدل على فعل محذوف، فقول الرجل: بالله معناه: أقسم أو أحلف بالله، قال الله تعالى: ﴿يحلفون بالله ما قالوا﴾ وكذلك يجوز استعماله في سائر الأسماء والصفات بأن يقول: بالرحمن والرحيم، وبعزة الله وقدرته وجلاله وكبريائه، وفي الحلف بغير الله مظهراً كان، أو مضمراً بأن يقول: بنبي أو بك فعلتُ، أو به لأفعلن، فلم يكن للباء

طالق إن نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح، وما ذكر أن «في» للظرفية أورد بتقريبه بيان باقي أسماء الظروف المضافة وإن لم تكن حروف جر فقال:

اختصاص بقسم، بخلاف الواو والتاء. وذكر في بعض نسخ فخر الإسلام باب القسم وتقريره:

وأما الباء فهي التي للإلصاق فلم يكن لها اختصاص بالقسم، وأما الواو فإنها استعيرت عن الباء للقسم لما بينهما من المناسبة، صورة: باتحاد مخرجيهما وهو ما بين الشفتين، ومعنى: من حيث إن الواو للجمع، والباء للإلصاق، وفي الإلصاق الجمع، فالباء لأصالتها تستبد عن غيرها بظهور الفعل معها، وتقول حالة: حلفت بالله، ولم يجز: أحلف والله لأنه إنما استعير من الباء توسعة لصلات القسم لا لمعنى الإلصاق، فلو صح الإظهار لصار مستعاراً لمعنى الإلصاق، فيكون مستعاراً عنه، ولا حاجة إلى ذلك وإنما الغرض خصوص الاستعمال لباب القسم لأنه الداعي إلى التوسعة لكثرة دور القسم على ألسنتهم، ألا ترى أنه إذا قال: بعت منك هذا العبد وألف درهم، لا يصح البيع، ولو كان مستعاراً لمعنى الإلصاق لصح، ولأنه حينئذ يشبه قسمين: أحدهما: أحلف، والآخر: والله، وهذا المعنى لا يوجد في الباء، لأن ظهور الفعل ثمة لأجل أن حرف الإلصاق يستدعيه، وبالدخول على الضمير فيقول: به لأعبدنه، وبك لأزورن بيتك. ولا يجوز دخول الواو إلا على المظهر، فلا يقال: وك لأفعلن، ولاوه لأخرجن، لانحطاط رتبة الخلف عن الأصل.

وأما التاء: فإنها استعيرت عن الواو توسعة لصلات القسم، لما بينهما من المناسبة، فإنهما من حروف الزوائد، ويقوم التاء مقام الواو كما في التراث والتخمة وغيرهما، ولما كان فرعاً لما هو فرع انحطت رتبته عن الباء والواو فقيل: لا يدخل إلا في اسم الله وحده؛ لأنه المقسم به غالباً فتقول: تالله، قال الله تعالى: ﴿وتالله لأكيدن أصنامكم﴾، ولم يجز تالرحمن كما جاز والرحمن، وقد روى الأخفش: ترب الكعبة؛ لأنه بمنزلة اسم الله تعالى في الظهور والاستعمال

وقد يحذف حرف القسم توسعاً للتخفيف فيقال: الله لأفعلن كذا، لكنه بالنصب عند البصريين بحذف الباء، واتصال فعل القسم إلى الاسم كقوله:

﴿ أمرتك الخير فافعل ما أمرت به ﴾. وبالجر عند الكوفيين بتقدير الباء، وقد ذكر في الجامع مسائل على هذا الأصل فإنه قال فيه: والله والرحمن لا أكلمه فكلمه، لزمه كفارتان، لأن كل واحد من الاسمين يصلح يميناً، والواو للعطف، ولو قال: والله الرحمن يكون يميناً واحدة؛ لأنه أجرى الثاني مجرى النعت للأول، وكذا لو قال: والله الله لا أكلمه فكلمه، فعليه كفارة واحدة؛ لأنّ الثاني لا يصلح صفة؛ لأنّ الشيء لا يصلح صفة لنفسه، ولم يذكر حرف العطف. فكان تأكيداً وكذا لو قال: والله العزيز الحكيم لا أكلمك، فعليه كفارة واحدة. ولو قال: والله والعزيز والحكيم، لزمه ثلاث كفارات.

وأما أيم الله، فأصله عند الكوفيين: أيمن، وهو جمع يمين، وعند البصريين: هي كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها، مثل: صه ومه وبخ وبخ كلمة تقال عند المدح والرضا بالشيء، والهمزة للوصل، ولهذا يوصل إذا تقدمه حرف نحو وايم الله، ولو كان البناء صيغة الجمع لما ذهب عند الوصل كقولك: نبحث على أكاب.

وأما لعمر الله: فاللام فيه للابتداء، والعمر: بالفتح والضم: البقاء إلا أنّ الفتح اغلب في القسم، حتى لا يجوز غيره، والمعنى: لبقاء الله أقسم به، فيصير تصريحاً بمعنى القسم فيكون قسماً كقوله: جعلت هذا العبد ملكاً لك بألف درهم فإنه بيع لتصريحه معنى البيع فكذا هنا.

ومن هذا القبيل أسماء الظروف وهي: مع وقبل وبعد وعند.

(فمع: للمقارنة) حتى لو قال لامرأته: أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة، يقع ثنتان سواء دخل بها، أو لم يدخل بها؛ لأنّ مع للقران، فتوقفت الأولى على الثانية تحقيقاً لمرامه فوقعتا معاً.

(ومنها: أسماء الظروف؛ فمع للمقارنة) أي لمقارنة ما بعدها لما قبلها فإذا قال: أنت طالق واحدة مع واحدة؛ أو معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت

(وقبل: للتقديم) حتى لو قال لامرأته: أنت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال. ولو قال لها: وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال؛ لأنّ القبلية لا تقتضي وجود ما بعدها، قال الله تعالى: ﴿من قبل أن نطمس وجوهاً﴾ وصحّ الإيمان قبل الطمس، ولا يتوقف على وجوده بعده، بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس، فإنّه لا تطلق إلا مع غروب الشمس، ولو قال لغير الموطوءة: أنت طالق واحدة قبل واحدة، يقع واحدة، ولو قال: قبلها واحدة، يقع ثنتان

(وبعد: للتأخير، وحكمها في الطلاق ضدّ حكم قبل) حتى لو قال لغير الموطوءة: أنت طالق واحدة بعد واحدة، تطلق ثنتين، ولو قال: بعدها واحدة وقعت واحدة.

(و) الأصل أنّ الظرف (إذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده، وإذا لم يقيد كان صفة لما قبله) تقول: جاءني زيد قبل عمرو اقتضى سبق زيد، وإذا قلت

موطوءة أو لا (وقبل: للتقديم) أي لتكون ما قبلها مقدماً على ما أضيف إليه.

(وبعد للتأخير) أي لتكون ما قبلها مؤخراً عما أضيف إليه (وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل) أي في كل موضع يقع في لفظ «قبل» طلاق واحد يقع في لفظ «بعد» طلاقان، وفي كل موضع يقع في لفظ «قبل» طلاقان يقع في لفظ «بعد» طلاق واحد على ما قال (وإذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها) أي إذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بأن يقول: أنت طالق واحدة قبلها واحدة أو بعدها واحدة، تكون القبلية أو البعدية صفة لما بعدها في المعنى وإن كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها؛ فيقع في الأول طلاقان، وفي الثاني طلاق واحد لأن معنى الأول: أنت طالق واحدة التي سبقتها واحدة أخرى، فتقعان معاً في الحال، ومعنى الثاني: أنت طالق واحدة التي ستجيء بعدها أخرى، فتقع هذه في الحال ولا يعلم ما سيجيء (وإذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها) أي إذا لم يقيد كل من القبل والبعد بالكناية بأن يقول: أنت طالق

جاءني زيد قبله عمرو، اقتضى سبق عمرو، وأن ايقاع الطلاق في الماضي إيقاع في الحال لكونه مالكاً للإيقاع في الحال غير مالك للإسناد، والواقع في الماضي واقع في الحال فثبت ما في وسعه لا ما ليس في وسعه، فالقبلية في قوله: أنت طالق واحدة قبل واحدة صفة للأولى، فتبين بها، فلا تقع الثانية لفوات المحلية. وفي قوله: قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى إيقاعها في الماضي وإيقاع الأولى في الحال، والإيقاع في الماضي إيقاع في الحال أيضاً فيقترنان فيقعان، والبعدية في قوله: بعد واحدة صفة للأولى فاقتضى إيقاع الأولى في الحال، وإيقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان. وفي قوله: بعدها واحدة صفة للأخيرة فتبين بالأولى، وتلغو الثانية لفوات المحلية.

(وعند: للحضرة، فإذا قال لغيره: لك عندي ألف درهم كان وديعة؛ لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم)، والوقوع عليه إلا أن يقول: دين، وعلى هذا قلنا: إذا قال للموطوءة: أنت طالق كل يوم ولم يكن له نية، طلقت واحدة عندنا، خلافاً لزفر ولو قال: عند كل يوم، أو مع كل يوم، أو في كل يوم، تطلق في كل يوم واحدة، حتى تطلق ثلاثاً في ثلاثة أيام، ولو قال: أنت

واحدة قبل واحدة أو بعد واحدة، تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها، فيقع في الأول طلاق وفي الثاني طلاقان لأن معنى الأول: أنت طالق واحدة التي كانت قبل الواحدة الأخرى الآتية فيقع الأولى ولا يصح حال الآتية، ومعنى الثاني: أنت طالق واحدة التي كانت بعد الواحدة الأخرى الماضية، فتقعان معا، وهذا كله في الطلاق، وأما في الإقرار فيلزم في قوله: له علي درهم واحد قبل درهم واحد، وفي الصور الأخر يلزمه درهمان، هكذا قالوا

(وعند: للحضرة فإذا قال لغيره: لك عندي ألف درهم كان وديعة لأن الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم)، لأن «عند» يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الأمانة دون الدين لأنه محتمل. ولهذا إذا وصل به لفظ الدين بأن يقول لك عندي ألف ديناً يكون دين.

عليّ كظهر أمي كل يوم، يكون ظهاراً واحداً. ولو قال: عند كل يوم، أو مع كل يوم، أو في كل يوم، تجدّد انعقاد ظهار بمجيء كل يوم؛ لأنّه إذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفاً واحداً فلا يثبت إلا واحد وإن تكررت الأيام. وإذا ذكر كلمة الظرف ينفرد كل يوم بكونه ظرفاً، وإنّما يتحقق ذلك إذا تحقق أو ظهار في كل يوم.

ومن هذا الجنس: ألفاظ الاستثناء. وأصل ذلك: إلاّ والاستثناء من جنس البيان؛ لأنّه بيان تغيير، فمسائله تذكر في باب البيان إن شاء الله تعالى (وغير: تستعمل صفة للنكرة، وتستعمل استثناء).

وأصله: أن يكون صفة بمسه إعراب ما قبله، (تقول: له عليّ درهم غير دانق بالرفع، فيلزمه درهم تام)؛ لأنّه صفة للدرهم، أي درهم مغاير للدانق (ولو قال بالنصب: كان استثناء فيلزمه درهم إلاّ دانقاً)، أي: ينتقص من الدرهم دانق، ولو قال: لفلان عليّ دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تام، ولو قال: غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد؛ لأنّ المجانسة صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده، والدرهم لا يجانس الدينار صورة وإن كان يجانسه معنى، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يُنتقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء؛ لأنّه يجانسه معنى وهو كاف لصحة الاستثناء عندهما لما يأتي في بابه إن شاء الله تعالى، وإنّما ذكر فخر الإسلام وما يقع من الفصل بين البيان والمعارضة يذكر في باب البيان إن شاء الله تعالى، لأنّ عمدة

(وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء) لكن الاستعمال الأول أصل فيه والثاني تبع فيه أيضاً داخل في الظروف تغليباً (كقوله: له عليّ درهم غير دانق بالرفع، فيلزمه درهم تام) لأنه حينئذ صفة للدرهم فيكون المعنى: له عليّ الدرهم الذي مغاير للدانق فلا يستثنى منه شيء فيلزم درهم تام (ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم إلا دانقاً) وهو مقدار سدس الدرهم.

يعمل في هذه المسألة بطريق المعارضة، وهما بطريق البيان، بيانه: أنّ الاستثناء المتصل يعمل بطريق البيان عندنا، وبطريق المعارضة عند الشافعي. والمنفصل يعمل بطريق المعارضة عند الكل، فعند محمد: يعمل في هذه الصورة بطريق المعارضة لعدم المجانسة، كما إذا استثنى الثوب من الدينار فيكون الاستثناء منفصلاً ولا تنافي لجواز أن يجب عليه دينار، ولا يجب عليه عشرة دراهم، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله بطريق البيان لوجود المجانسة عندهما.

(وسوى: مثل غير)، ولهذا ذكر في الجامع: لو قال: إن كان في يدي دراهم إلا ثلاثة دراهم، أو سوى ثلاثة، أو غير ثلاثة، فجميع ما في يدي صدقة، وفي يده أربعة دراهم أو خمسة دراهم، فلا شيء عليه؛ لأنّ شرط حنثه أن يكون في يده غير الثلاثة ما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد؛ لأنّ اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين، ولو قال: إن كان في يدي من الدراهم إلّا ثلاثة دراهم، والمسألة بحالها، لزمه أن يتصدّق بذلك كله؛ لأنّ شرط حنثه أن يكون في يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم، والدرهم والدرهمان من الدراهم (ومنها حروف الشرط) وهي: إن، وإذا، وإذ ما، ومتى، وحيثما، وكلّما، ومَنْ، وما، وإنّما لم يذكر كل في حروف الشرط؛ لأنّ الاسم يليها دون الفعل، والشرط هو العلامة. وإنّما سميت ألفاظ الشرط؛ لاقترانها بالفعل الذي هو شرط الحنث، أي: علامته؛ لأنّ الجزاء إنّما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل لا بالاسم الذي لا خطر فيه، وقوله تعالى: ﴿إن امرؤ هلك، وإن امرأة خافت﴾ على إضمار فعل يفسره الظاهر، وقد عدّها

(وسوى: مثل غير) في كونه صفة ومستثنى، وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان إعرابه تقديرياً يحال على النية، ولكن القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف.

(ومنها حروف الشرط فإنّ: أصل فيها) لأنها لم تستعمل إلا لهذا المعنى، وغيرها يستعمل لمعان أخر، ولهذا غلب إن فسمي الكل بحرف الشرط وإن

البعض من ألفاظ الشرط ؛ لأن الفعل يلازم الاسم الذي يدخل عليه كل ، مثل : كل امرأة أتزوّجها ، وذلك الفعل يصير في معنى الشرط ، حتى لا يترك الجزاء إلا بوجوده (وإنْ : أصل فيها) وما وراءها ملحق بها ، ولهذا ذكرت من حروف الشرط ، وإن كان إذا ومتى ونحوهما من الأسماء لأنّ الأصل فيها إن ، وهو حرف . (وإنّما يدخل على أمر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة) ، إمّا للوضع ، أو لأنّ الجزاء لمّا وجب فيه أن يكون غير واقع ، وجب أن يكون الشرط كذلك ؛ لأنّ الجزاء معلوله ، ولا يصح أنْ تكون العلة واقعة والمعلول غيرُ واقع ؛ تقول : إنْ أكرمتني أكرمتك ، ولا تقول : إنّ جاء غدٌ أكرمتك ؛ لأنّه لا خطر في الغد ، ولهذا قبح : إن احمر البسر كذا ، وإن طلع الشمس أتيك إلاّ في اليوم المغيم ، وبنوا صحة قولهم : إن مات فلان كان كذا مع أنّ الموت كائن لا محالة على أن وقته غير معلوم ، (وأثره أن يمنع العلة عن الحكم أصلاً ، حتى يبطل التعليق ، أي أثر الشرط أن لا ينعقد العلة في حق الحكم أصلاً إلى أن يبطل التعليق بوجود الشرط ، فحينئذ ينقلب ما ليس بعلة علة ، وهذا بناء على أن التعليقات ليست بأسباب عندنا خلافاً للشافعي ، لما سيأتي تقريره في موضعه إن شاء الله تعالى .

(فإذا قال : إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثاً لم تطلق حتى يموت أحدهما) .

ثم إن مات الزوج تطلق قبل موته بساعة ؛ لأنّ الشرط عدم فعل التطليق منه ، وذا لا يتحقق إلاّ باليأس عن الحياة ، فإذا قرب موته على وجه لا يسع فيه : أنت طالق ، ويسع فيه : أنت طالق فقد فات البر وهو التطليق ، فوجد الشرط ، وهو عدم التطليق ، فتطلق ثلاثاً ، فإن لم يدخل بها فلا ميراث لها لأنّ امرأة الفارّ إنّما

كان بعضها إسماً (وإنما تدخل على أمر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة) فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالاً إلا بضرب من التأويل لأنه محل ـ لو ـ ولا يستعمل على أمر كائن لا محالة إلا بالتأويل لأنه محل ـ إذا ـ (فإذا قال إن لم أطلقك فأنت طالق لم تطلق حتى يموت أحدهما) لأن هذا الشرط لا يعلم قطعاً إلا حين موت أحدهما ، وإنه قبل الموت يمكن في كل حين

ترث إذا كانت في العدّة، وإن دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبيل موته باختياره وهو ترك التطليق، فصار فارًّا. وإن ماتت المرأة تطلق قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق، وفي النوادر: لا تطلق بموتها لأنّ اليأس إنّما يحصل بموتها لأنّ قبل موتها يتصوّر التطليق من الزوج، فيوجد الشرط عند انقضاء محل الطلاق، بخلاف الزوج، فإنّه لما أشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التعليق منه، والصحيح: أنّ موتها كموته؛ لأنّها إذا أشرفت على الموت فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق، وهذا القدر من الزمان صالح لوقوع المعلّق، فوجد الشرط والمحل باقٍ، فيقع. والمعلّق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكمًا لا حقيقة، فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الإرسال فلا جرم يقع المعلّق، وإن كان لا يقدر على إرسال الطلاق في هذه الساعة اللطيفة ألا ترى أنّ المعتوه إذا علّق الطلاق أو العتق بالشرط ثم وجد الشرط وهو مجنون، يقع المعلّق وإن لم يتصوّر منه إرسال الطلاق والعتاق في هذه الحالة، فكذا هذا. ولا ميراث للزوج منها؛ لأنّها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت وهي شرط التوريث. (وإذا) عند نحاة الكوفة تصلح للوقت وللشرط على السواء فيجازي بها مرة

أن يطلّقها، فإذا لم يطلّق وتقارب موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث إن كانت غير مدخول بها، بخلاف ما إذا كانت مدخولاً بها، لأنّ امرأة الفارّ ترث بعد الدخول، وكذا إذا تقارب موت المرأة تطلق لما مرّ لأنّه تحقّق الشرط حينئذ.

(وإذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت وللشرط على السواء فيجازي بها مرة ولا يجازي بها أخرى) يعني أنّها مشتركة بين الظرف والشرط، فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الأول سببًا والثاني مسببًا، ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها، وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها، وإن كان المذكور بعدها تشتمل على نمط الشرط والجزاء، مثال الأول. شعر:

واستغن ما أغناك ربك بالغنى … وإذا تصبك خصاصة فتجمّل

ولا يجازى بها أخرى). أي: تستعمل للشرط مرة، ولا تستعمل له أخرى. (وإذا جوزي بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط وهو قول أبي حنيفة رحمه الله، وعند نحاة البصرة هي للوقت) باعتبار أصل الوضع، (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل: متى فإنها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال)، مع أن المجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام كقولك: متى القتال؟ ومع هذا لا يسقط عنها حقيقة، والمجازاة بإذا غير لازمة بل هي جائزة، فأولى أن لا يسقط عنها معنى الوقت، (وهو قولهما، حتى إذا قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت طالق، لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما)، مثل قوله: إن لم أطلقك فأنت طالق. (وقالا: يقع كما فرغ مثل: متى لم أطلقك)، وهذا إذا لم

ومثال الثاني: شعر:

وإذا تكون كريهة أُدعى لها ... وإذا يحاس الحيس يُدعى جندب

(وإذا جوزي بها سقط عنها الوقت كأنها حرف الشرط. وهو قول أبي حنيفة رحمه الله) لأنه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك تعين عند إرادة أحد المعنيين بطلان الآخر ضرورة (وعند نحاة البصرة هي للوقت) حقيقة فقط (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط للوقت عنها) على سبيل المجاز (مثل - متى - فإنها للظرف لا يسقط عنها ذلك بحال) وإذا لم يسقط ذلك عن - متى - مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فالأولى أن لا يسقط ذاك عن - إذا - مع عدم لزوم المجازاة لها (وهو قولهما) أي أبي يوسف ومحمد رحمهما الله ولكن يرد عليهما أنه إذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، والجواب أنها لم تستعمل إلا في الوقت الذي هو معنى حقيقي لها، والشرط إنما لزم تضمناً من غير إرادة كالمتضمنة لمعنى الشرط (حتى إذا قال لامرأته: إذا لم أطلقك فأنت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت أحدهما) لأنه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كأنه قال: إن لم أطلقك فأنت طالق، وفيه لا يقع ما لم يمت أحدهما (وقالا يقع كما فرغ مثل: متى لم أطلقك) لأنه

يكن له نية، أما إذا نوى الشرط أو الوقت فكما نوى. قوله: أنّ إذا اسم للوقت المستقبل ويقترن بما ليس فيه معنى الخطر، يقال: آتيك إذا اشتد الحر، ولا يجوز: إنْ اشتدّ الحر، لأنّ الشرط يقتضي خطراً وتردداً بين أن يكون وبين أن لا يكون.

وإذا يستعمل فيما هو كائن كقوله تعالى: ﴿إذا الشمس كوّرت، وإذا السماء انفطرت﴾ أو منتظر لا محالة نحو: إذا جاء الغد كان كذا، ويستعمل في جواب الشرط قال الله تعالى: ﴿وإن تصبهم سيئة بما قدّمت أيديهم إذا هم يقنطون﴾ معناه: فهم يقنطون. وإذا كان داخلاً في الكلام لم يكن مبهماً أي لم يكن على خطر الوجود، فلم يكن للشرط؛ لأنّ الشرط يعتمد الإبهام والتردد، إلا أنّه قد يستعمل في الشرط مجازاً مع قيام معنى الوقت كمتى، فصار الطلاق مضافاً إلى وقت خالٍ عن إيقاع الطلاق عليها فيه، وكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فتطلق، ولهذا لو قال لامرأته: أنت طالق إذا شئت، لم يتقيد بالمجلس، حتى لو قامت من مجلسها لا يخرج الأمر من يدها، كما لو قال: متى شئت، بخلاف: إن شئت، وله: أنّ إذا تستعمل للوقت كقوله.

وإذا تكون كريهة أدعى لها ... وإذا يحاس الحيس يدعى جندب

وتستعمل للشرط الخالص كقوله: وإذا تصبك خصاصة فتجمل، ومعناه: وإن تصبك بدليل دخول الفاء في: فتجمل، وهذا مخصوص بإن، ولا يدخل في متى، ويكون الخصاصة على خطر الوجود، وليست بكائنة ولا مما ينتظر لا محالة، وإذا

عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى: في زمان لم أطلقك فأنت طالق، فإذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع في الحال كما في متى... والدليل عليه: أنه لو قال: أنت طالق إذا شئت، لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت، والجواب عنه أنه تعلق الطلاق بالمشيئة فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع، وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك، وهذا كله إذا لم ينو شيئاً، أما إذا نوى الوقت أو الشرط فهو على ما نوى

ثبت الوجهان في إذا على التعارض أعني معنى الوقت ومعنى الشرط الخاص، فإن حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت أحدهما، وإن حمل على الوقت يقع الطلاق في الحال، فلا يقع الطلاق بالشك، وفي قوله: أنت طالق إذا شئت، فقد صارت المشيئة إليها بيقين، فإن أريد به الوقت لا يخرج الأمر من يدها بالقيام، وإن أريد به الشرط يخرج الأمر من يدها بالقيام، فلا يخرج الأمر من يدها بالشك.

(وإذاما: مثل إذا).

ومتى: للوقت المبهم في أصل الوضع، ولكن لما كان الفعل بعدها جعل للشرط، ولزم في باب المجازاة، وجزم بها مثل: إن، ولكن مع قيام معنى الوقت، فوقع الطلاق بقوله: أنت طالق متى لم أطلقك أو متى ما لم أطلقك عقيب اليمين، لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وقوله: متى شئت لم يقتصر على المجلس، وقد مرّ مبحث كلما، ومَنْ، وما في ألفاظ العموم.

(ولو للشرط) يقول: لو جئتني لأكرمتك إلا أنّ إنْ تجعل الفعل للاستقبال وإنْ كان ماضياً، ولو تجعله للمضي وإن كان مستقبلاً، وزعم الفرّاء أنّ لو يستعمل في الاستقبال كان لتآخيها في الشرطية، كذا ذكره صاحب المفصل، (وروي عنهما إذا قال: أنت طالق لو دخلت الدار، أنه بمنزلة: إنْ دخلت الدار)؛ لأنّ لو يفيد معنى الترقب فيما يقرن به فكان بمعنى الشرط، ولو قال: أنت طالق لولا صحبتك، أو أنت طالق لولا دخولك الدار، أنها لا تطلق لما فيها من معنى الشرط؛ لأنّ قوله: أنت طالق موجب، وقد منعه باعتبار وجود

(وإذاما مثل إذا) لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق.

(ولو للشرط، وروي عنهما أنه إذا قال: أنت طالق لو دخلت الدار فهو بمنزلة: إن دخلت الدار) يعني أن ـ لو ـ لا يبقى على معناه الأصلي وهو نفي الماضي، بمعنى أن انتفاء الجزاء في الخارج في الزمن الماضي بانتفاء الشرط كما هو

الصحية، أو الدخول، فعمل عمل الشرط في المنع، وإن كان الشرط في الحقيقة هو المعدوم على خطر الوجود، وهنا الصحية موجودة، ولكن الشرط ما لولاه لتحقق الحكم وقد وجد هنا، وذكر محمد في السير الكبير باباً بناهُ على معرفة هذه الحروف التي ذكرنا، إذا قال رأس الحصن آمنّوني على عشرة من أهل الحصن ففعلنا، وقع عليه وعلى عشرة سواه، والخيار في تعيينهم إليه، ولو قال: آمنوني وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة، فكذلك، إلا أنّ الخيار في تعيين العشرة إلى من آمنهم، لأنّ المتكلم عطف أمانهم على أمان نفسه فاقتضى المغايرة، ولم يشترط لنفسه في أمانهم شيئاً فلم يكن له الخيار، بخلاف الأول؛ لأنّه شرط ذلك لنفسه بكلمة تنبيء عن الاستعلاء فيقتضي أن يكون مستعلياً عليهم، ولا ذلك إلا بكون الولاية إليه، ولو قال: فمثل قوله: وعشرة. ولو قال: آمنوني في عشرة فهو أحد العشرة، والخيار إلى الإمام في التسعة لا إليه، لأنّه ما شرط لنفسه شيئاً في أمان من ضمهم إلى نفسه. ولو قال: آمنوا لي عشرة وقع على عشرة لا غير، ولرأس الحصن أن يدخل نفسه فيهم، لأنّه إذا صار غيره آمناً بسببه فأولى أن يصير هو آمناً بنفسه، والخيار فيهم إليه، لأنّ الأمان إنما يكون لأجله أن لو كان الخيار إليه. (وكيف: سؤال عن الحال فإن استقام فيها وإلا بطل) تقول: كيف

عند أهل العربية، أو إن انتفاء الشرط في الماضي لأجل انتفاء الجزاء كما هو عند أرباب المعقول، بل صار بمعنى إنْ في حق الاستقبال في عرف الفقهاء، ولم يرو عن أبي حنيفة في هذا الباب شيء أصلاً.

(وكيف: للسؤال عن الحال) في أصل وضع اللغة، تقول: كيف زيد، أي: أصحيح أم سقيم (فإن استقام) أي السؤال عن الحال (فيها وإلا بطل) لفظ ـ كيف ـ والمراد باستقامة السؤال عنها أن يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن أن يكون ثمة سؤال أو لا كما في الطلاق، وبعدم استقامته أن لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال كما في العتاق على رأيه، ثم بيّن كلا المثالين

وله أن يجعل الرجعي بائناً، فإذا كان مالكاً لذلك عنده، ملك تفويضه إليها.
﴿وقالا: ما لم يقبل الإشارة فحاله ووصفه بمنزلة أصله فيتعلق الأصل بتعلقه﴾.
أي: ما لا يتأتى فيه الإشارة من الأمور الشرعية كالطلاق والعتاق ترجع الكلمة إلى الأصل أي. أصل الطلاق لتعذر حملها على السؤال عن الحال، فذلك لا يكون قبل وجود الأصل، ولو لم نحملها على الأصل لاحتجنا إلى الغائها فلا يقع شيء ما لم تشأ في المجلس، ويترتب صحة مشيئتها على نية الزوج.

﴿وكم: اسم للعدد الواقع فإذا قال: أنت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ﴾، ويتعلق أصل الطلاق بمشيئتها لأنَّ المشيئة واقعة في نفس الواقع، لأنَّ

محتاجة إلى النية ليتعين أحد محتمليه، وهذا كله إذا كانت مدخولاً بها، فإن لم تكن مدخولاً بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله ـ كيف شئت ـ لعدم الفائدة ﴿وقالا: ما لم يقبل الإشارة فحاله ووصفه بمنزلة أصله فيتعلق الأصل بتعلقه﴾ يعني أن عندهما كل ما كان من الأمور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما، فالحال والأصل بمنزلة واحدة إذ هما غير محسوسين، فلا معنى لجعل أحدهما واقعاً والآخر موقوفاً؛ بل يعلق الأصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها؛ فلا يقع ما لم تشأ؛ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لأن قيام العرض بالعرض ممتنع فيبغي أن يقوما معاً بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات، وبما حررنا اندفع ما قيل إن في كلام المصنف مسامحة القلب؛ والأولى أن يقول. فأصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الأصل بتعلقه، وذلك لأنه إذا جعل الحال والأصل بمنزلة الشيء الواحد أخذ كل منهما حكم الآخر وأبو حنيفة رحمه الله يقول: يلزم من هذا اتباع الأصل للوصف؛ وهو خلاف القياس فلا يعتبر.

﴿وكم: اسم للعدد الواقع، فإذا قال: أنت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ﴾ لأنه لما كان اسماً للعدد الواقع الموجود في الخارج ولم يكن في الخارج هاهنا عدد حتى يسأل عنه أو يخبر عنه ليكون استفهامية أو خبرية؛ فلا بد أن يستعار

العدد هو الواقع فقد علق جميع الأعداد بمشيئتها وإنما يصير جميع الأعداد معلقاً بمشيئتها إذا تعلق أصل الطلاق بها، وتتوقف المشيئة بالمجلس لأنه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت.

(وحيث وأين: اسمان للمكان، فإذا قال: أنت طالق حيث شئت، أو أين شئت، أنه لا يقع ما لم تشأ، وتتوقف مشيئتها بالمجلس)؛ لأنه ليس فيهما معنى الوقت حتى يقتضيا عموم الأوقات، (بخلاف إذا) شئت، (ومتى) شئت، لأنهما يعمّان في الأوقات كلها، فلها أن تشاء في المجلس، وبعده.

(اللفظ المذكور بعلامة الذكور مطلقاً يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط)، خلافاً لبعض أصحابنا وبعض الشافعية. (ولا يتناول الإناث المفردات) اتفاقاً.

بمعنى أي عدد شئت، وهو تمليك يقتصر على المجلس، فكأنه قال: إن شئت واحدة فواحدة وإن شئت ما زاد فما زاد عليها، فإن شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج وإلا لا.

(وحيث وأين: اسمان للمكان، فإذا قال: أنت طالق حيث شئت أو أين شئت إنه لا يقع ما لم تشأ) لأنهما لما كانا للمكان، والطلاق مما لا يختص في المكان أصلاً فيحمل على معنى إن شئت فلا يقع ما لم تشأ (وتتوقف مشيئتها على المجلس بخلاف إذا ومتى) لأنهما لما جعلا بمعنى إذن، وإن لم يقتصر على المجلس فكذا هنا، وإذا ومتى يدلان على عموم الزمان وكليته، فلا تتوقف المشيئة فيهما على المجلس. وإنما لم يجعلا بمعنى إذا ومتى لأنهما إذا خلصا عن معنى المكان فالأقرب إليهما هو أن الدلالة على مجرد الشرط، ولا يناسب أن يجعل عموم المكان مستعاراً من عموم الزمان فلكل واحد من - كيف وكم وحيث وأين - مشابهة من معنى الشرط، فلذلك ذكرت فيها. ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار أن الواو والياء والألف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال:

(الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والإناث عند الاختلاط، ولا يتناول الإناث المفردات) لأن تناول الجمع المذكر للإناث إنما هو

الأخوات المختلطة بالأخوة، قال الله تعالى: ﴿وإن كانوا إخوة رجالاً ونساءً﴾ فقد ذكر في الكشاف: المراد بالإخوة: الإخوة والأخوات، تغليباً لحكم الذكورة.

وإنما للحصر. حكاه أبو علي الفارسي في الشيرازيات عن النحاة، ولأنّ إنّ للإثبات، وما للنفي، فيبقى كذلك عند التركيب؛ لأنّ الأصل عدم التغيير ولا يقتضي إثبات غير المذكور، ونفي المذكور اتفاقاً، فتعين عكسه. واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾ ومن ليس كذلك فهو مؤمن إجماعاً. والجواب: أنه محمول على المبالغة أي: إنما الكاملون الإيمان الثابتين من صفتهم كيت وكيت.

(وأما الصريح: فما ظهر المراد به ظهوراً بيناً حقيقة كان، أو مجازاً)، ومنه سمي القصر صرحاً لظهوره وارتفاعه على سائر الأبنية، والصريح: الخالص من كل شيء، ويقال: فلان صرّح بما في نفسه أي: أظهر ما في قلبه لغيره من محبوب أو مكروه بأبلغ إظهار. فهو أظهر من الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال إليه، وهو (كقوله: أنت حر، وأنت طالق)، وبعت، واشتريت، ووهبت، لظهور المراد بهذه الألفاظ بواسطة كثرة الاستعمال.

(وأما الصريح: فما ظهر المراد به ظهوراً بيناً حقيقة كان أو مجازاً) فيه تنبيه على أن الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز، لكونهما قسمين منهما، ولما كان ظهوره من جهة الاستعمال فلا حاجة إلى قيد يخرج به النص والمفسر؛ لأنّ ظهوره من حيث الاستعمال، وظهورهما بقصد المتكلم والقرائن. (كقوله: أنت حر وأنت طالق) الظاهر أنهما مثالان للصريح من الحقيقة، فإنهما حقيقتان شرعيتان في إزالة الرق والنكاح، صريحان فيهما، ويحتمل أن يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لأنهما مجازان لغويان في هذا المعنى، وحقيقتان

(وحكمه: تعلق الحكم بعين الكلام، وقيامه مقام معناه، حتى استغنى عن العزيمة) أي: النية، فمع أيّ وجه أضيف إلى المحل من نداء أو وصف كان موجباً للحكم، حتى إذا قال: يا حر، أو طالق، أو حررتك، أو طلقتك، يكون إيقاعاً نوى أو لم ينو، كما لو قال: أنت حر، أو أنت طالق؛ لأنّ عينه قائم مقام معناه في إيجاب الحكم لكونه صريحاً فلا يحتاج إلى النية.

(وأما الكناية: فما استتر المراد به، ولا يفهم إلا بقرينة حقيقة كان، أو مجازاً. مثل ألفاظ الضمير)، فإنّ المراد لا يفهم بها دون القرينة، فإن هو لا يميز نفسه بين اسم واسم إلّا بدلالة أخرى، وهذا لأنّ الضمير عبارة عن الاسم المتضمن للإشارة إلى المتكلم أو المخاطب. أو إلى غيرهما بعد سبق ذكره، فلا يفهم المراد منه إلّا بقرينة، ومن معنى الكناية "حلفت الكنى، فإنّ الرجل معروف بإسمه العلم، والاسم الصريح لكل شخص. ما جعل علماً له، ثم يكنى عنه بالنسبة إلى ولده، وهي لا تعرف إلا بدلالة زائدة وهي معرفة ولده، وتلك

شرعيتان فيه، هكذا قيل. (وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة) أي لا يحتاج إلى أن ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ. فإن قصد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه: أنت طالق يقع الطلاق ولو لم يقصده، وهكذا قوله بعت واشتريت.

(وأما الكناية. فما استتر المراد به ولا يفهم إلا بقرينة حقيقة كان أو مجازاً) فيه تنبيه أيضاً على أن الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز، والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال؛ ولا حاجة إلى إخراج الخفي والمشكل لأن خفاءهما بحسب مانع آخر، فلو وقع الخفاء في الصريح ؛ أو الظهور في الكناية بعوارض أخر لا يضر ذلك في كونه صريحاً أو كناية، لأن العوارض الأخر لا تعتبر؛ فالمدار فيهما على الاستعمال، ولهذا قالوا: إن الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة، والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية (مثل ألفاظ الضمير) كهاء الكناية، وأنا وأنت، فإن كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء، وكونه أعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية؛ لأن ذلك

الكنية حقيقة وليست بمجاز عن اسمه العلم؛ لأنّه لا اتصال بينهما، وكذا الحبشي يكنى: بأبي البيضاء، والضرير: بأبي العيناء، ولا اتصال بين الاسمين بوجه، بل بينهما تضادّ، فعلمت أنّ الكناية قد تكون بالحقيقة، وقد تكون بالمجاز، أخذت من قولهم: كنيت وكنوت قال:

وإني لأكنو عن قذور بغيرها وأعرب أحياناً بها فأصارح

(وحكمها: أنّ العمل بها إلا بالنية) أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال، لتردد في المراد به، فلا يجبُ الحكم بها ما لم يزل ذلك التردد بدليل يتصل به، ولهذا سمي المجاز قبل أن يصير متعارفاً كناية لما فيه من التردد لاحتمال الحقيقة وغيرها.

(وكنايات الطلاق سميت بها مجازاً حتى كانت بوائن إلا اعتدّي،

شيء آخر، ولهذا أنكر رسول الله ﷺ على من دق بابه فقال: «من أنت» فقال: أنا، فقال عليه السلام وأي أنا، أي: لم تقول: أنا أنا، بل اذكر اسمك حتى أفهم، ثم الظاهر أنه مثال للكناية الحقيقية، ولم يذكر مثال الكناية المجازية (وحكمها: أن لا يجب العمل بها إلا بالنية) أي نية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق في: أنت بائن ما لم ينو به، أو لم يكن شيء قائماً مقامها كدلالة حالة الغضب أو مذاكرة الطلاق.

(وكنايات الطلاق سميت به مجازاً حتى كانت بوائن) جواب سؤال مقدر وهو: أنكم قلتم: إن الكناية ما استتر المراد به، والحال أن ألفاظ الطلاق البائن مثل قوله: أنت بائن، وبتة، وبتلة، وحرام ونحوها، كلها معلومة المعاني، واستعملت فيها صراحة فكيف تسمون كناية؟ فأجاب: بأن تسميتها كناية إنما هي بطريق المجاز لأن معنى كل واحد معلوم لا إبهام فيه، إذ معنى البائن واضح، لكن لا يعلم من أي شيء بائن: أمن الزوج، أو من العشيرة، أو من المال أو الجمال، فإذا نوى أنها بائن عني زال الإبهام؛ فكان عملاً بموجبه. ولهذا

واستبرئي رحمك، وأنت واحدة).

أعلم أنّ الفقهاء يسمون لفظ البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجاز لا حقيقة، لأنها معلومة المعاني غير مستترة المراد، ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الألفاظ لاحتمال أن يراد به البينونة من جهة الخير، أو من جهة القرابة، أو من جهة النكاح، تشابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا. ولهذا الإبهام تحتاج إلى نية الطلاق؛ فإذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجباتها من غير أن تجعل كناية عن الصريح؛ ولذلك يقع بها الطلاق البائن؛ لأنّ لهذه الألفاظ تأثيراً في انقطاع الكلام. ومعلوم أنّ ما يكون كناية عن غيره

وقع الطلاق البائن بها، ولو كان كنايات حقيقة لكانت من قبيل أن يذكر أنت بائن ويريد به أنت طالق، فيقع الطلاق الرجعي، واعترض عليه بأن الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوي، وههنا كذلك؛ فإن البائن وإن كان معناه اللغوي واضحا، لكن معناه المراد به مستتر، وهو أنها بائن عن الزوج، فكانت كنايات حقيقة، ولهذا قالوا: إنها كنايات على مذهب علماء البيان دون الأصول، فإن الكناية عندهم أن يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه إلى ملزومه، كما في طويل النجاد يراد به طويل النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه إلى ملزومه الذي هو طول القامة، وههنا كذلك فإن بائنا محمول على معناه، لكن لينتقل منه إلى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند النية، وهو أيضاً لا يخلو عن خدشة فتأمل (إلا: اعتدي، واستبرئي رحمك، وأنت واحدة) مستثناة من قوله: حتى كانت بوائن، يعني أن ألفاظ الكنايات كلها بوائن إلا هذه الألفاظ الثلاثة فإنها رجعية لأجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديراً. أما في قوله: اعتدي فلأنه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها، ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة، فإذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي، فإن كانت مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كأنه قال: اعتدي لأني طلقتك، أو طلقي ثم اعتدي، أو كوني طالقاً ثم اعتدي، فيقع الطلاق ويجب

فإنّ عمله كعمل ما جعل كناية عنه، ولفظ الطلاق لا يوجب البينونة بنفسه، فعلم أنّها عوامل بحقائقها، وإنّما يكون هذا الاسم على أصل الشافعي حقيقة لهذه الألفاظ؛ لأنّ الواقع بها رجعي عنده إلّا في قول الرجل: اعتدّي، واستبرئي رحمك، وأنت واحدة.

اعلم أنّ قوله: اعتدّي كناية لاحتماله وجوهاً متغايرة إذ حقيقة الاعتداد للحساب فيحتمل أن يراد به عدّ نعم الله، ونعم الزوج، وغير ذلك، ولا أثر لذلك في قطع النكاح. ويحتمل أن يراد به عدّ الأقراء، فإذا نوى الأقراء وهو الاعتداد من النكاح، وتعيّن وجه الطلاق بهذه النية، وقع الطلاق به بعد الدخول اقتضاء؛ لأنّ الأمر بالاعتداد لا يصح بدون الطلاق، والطلاق معقب للرجعة، وإن كان قبل الدخول وقع به الطلاق عند النية باعتبار أنّه مستعار عن الطلاق لأنّ الطلاق سبب للاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد للسبب وهو الطلاق، فلذلك كان رجعياً.

فإن قلت: ما ذكرت غير صحيح لوجوه:

أحدها: أنه لو جعل مستعاراً عن الطلاق فلا يخلو إمّا أن جعل مستعاراً عن قوله: أنت طالق، أو مطلّقة، أو طلّقتك، أو طلّقي، لا يجوز الأول، والثاني، والثالث للاختلاف في الصيغة؛ لأنّ قوله: اعتدّي أمر، والأول والثاني ليسا بفعل، والثالث وإن كان فعلاً فليس بأمر، ولا بدّ للاستعارة من الاشتراك في الصيغة، فانظر في قوله: وهبت ابنتي منك، وزوّجت ابنتي منك، وقوله

بالعدة، وإن كانت غير مدخول بها فحينئذ لا عدة عليها أصلاً، فيجب أن يجعل قوله: اعتدّي مستعاراً عن قوله: كوني طالقاً أو طلّقي، فقد ذكر المسبب وأريد به السبب، وهو جائز إذا كان المسبب مختصاً بالسبب، والاعتداد في الأصل وبالذات مختص بالطلاق لأنها ما شرعت إلا لتعرف براءة الرحم، وأمّا في الأمة إذا أعتقت فإنه شرع عليها العدة تشبيهاً بالطلاق، وفي الموت إنما شرعت لأجل

الحداد، أنت حرة، وأنت طالق، كيف تطابق فاصبغة، وكذا الرابع، لأنه لو قال لها: طلقي لا يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ.

وثانيها: أنّ الطلاق قبل الدخول ليس سبباً لوجوب العدّة لعدم وجوبها عليها بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فما لكم عليهنّ من عدّة تعتدونها﴾ فلا يصح الاستعارة، وإن كان سبباً فاستعارة المسبب للسبب غير جائزة كما مر وهو الوجه الثالث.

قلت: تجعله مستعاراً عن قوله: كوني طالقاً، فقد صرّح في الفتاوى أنّه إذا قال لها: ثم طلاق بائن أو طلاق شيء، أنّها تطلق من غير نية. والطلاق سبب لوجوب العدّة بالنظر إلى الأصل إذ النكاح شرع للتوالد والتناسل فكانت شرعيته للدخول لا للطلاق، فطلاقها قبل الدخول مما يكون من العوارض، والعوارض غير داخلة في القواعد واستعارة المسبب للسبب إنّما لا يجوز إذا لم يكن مختصاً به. أما إذا كان مخصوصاً به فيجوز لأنّه حينئذ يصير كالعلة والمعلول. وهذا لأنه لا يجوز استعارة الطلاق للعتاق. والنكاح للبيع، لأنه كما يثبت ملك المتعة بالبيع يثبت بالهبة والإرث والوصية والاستيلاء، فلم يكن لملك المتعة اختصاص بالبيع. وكذلك زوال ملك المتعة كما يثبت بالعتاق يثبت بالرضاع والمصاهرة والارتداد، فلا يجوز استعارة الحكم للسبب في مثل هاتين الصورتين، لتزاحم الأسباب، وعدم الاختصاص المجوّز للاستعارة. فأما إذا وجد الاختصاص فيجوز استعارة المسبب للسبب، كما قال الله تعالى: ﴿أعصر خمراً﴾ أي: عنباً إذ لا بدّ للخمر من العنب عتيدتا، فهي النّيء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد على اختلاف فيه، فكذلك هنا، لا تصوّر للعدة بدون الطلاق نظراً إلى الأصل، فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة فيجوز. وكذلك قوله:

فلا يكون في الواقع من العدة، ولذا شرعت بالأشهر دون الحيض. وأما في قوله: استبرئي رحمك فلأنه يحتمل أن يكون طلب براءة الرحم لأجل الولد، أو لنكاح زوج آخر، فإذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي، فإن كانت مدخولاً بها

استبرئي رحمك محتمل، لأنَّ معناه أطلبي براءة رحمك، فجاز أنْ تكون البراءة للوطء أو للتزوّج بزوج آخر، فيثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول اقتضاء، وقبل الدخول جعل مستعاراً كما مر في اعتدي إذ هو تصريح بموجب الاعتداد فأخذ حكمه، وقد صح أنَّ النبيَّ عليه السلام قال لسودة: اعتدي ثم راجعها، وقال لحفصة: اعتدي ثم راجعها. فكان المعقول الذي بينا مؤيداً بهذا النص.

فإن قلت: إذا ثبتت الرجعة بالسنة في قوله: اعتدّي، فينبغي أن يثبت في غيره من الألفاظ بالقياس لأنَّ الكل كناية

قلت: ثبوت البينونة في سائر الكنايات على وفاق القياس، لأنَّ قوله: بائن يقتضي البينونة بنفسه، وكذا البتة وغيرها، وعدم ثبوت البينونة هنا فيقتصر بالنص على خلاف القياس على مورده، ولا يتعدى عنه إلا إذا كان في معناه من كل وجه، فحينئذ تثبت دلالة كما في قوله استبرئي رحمك كما مر، وكذلك قوله: أنت واحدة يحتمل ان يكون نعتاً لمصدر محذوف، أي: أنت ذات تطليقة واحدة. فحذف أوّلاً المضاف الذي هو ذات، ثم حذف الموصوف الذي هو تطليقة، كذا في المقصد. ويحتمل صفة للمرأة، أي: واحدة عند قومك، أو

فكأنه قال: كوني طالقاً ثم استبرئي رحمك، وإن لم تكن مدخولاً بها يكون قوله: استبرئي رحمك مستعاراً من قوله: كوني طالقاً على نحو ما مر في اعتدّي، وأما ـ أنت واحدة ـ فلأنه يحتمل أن يكون معناه: أنت واحدة عند قومك، أو عندي في الجمال أو المال، ويحتمل أن يكون معناه: أنت طالق طلقة واحدة، فإذا نوى هذه النية يقع الطلاق الرجعي، ولما قال بعضهم: إنه إن قرىء ـ واحدة ـ بالرفع لم تطلق قط؛ لأن معناها: منفردة عن قومك. وإن قرىء ـ واحدة ـ بالنصب يقع الطلاق البتة لأن معناها: أنت طالق طلقة واحدة، وإن قرىء بالوقف فحينئذ يحتاج إلى النية، فإن نوى تقع الرجعية عندنا، ولا تقع عند الشافعي رحمه الله، ولكن الأصح أن لا اعتبار للإعراب لأن العوام لا يميزون بين وجوه الإعراب، فعلى كل حال يحتاج إلى النية. أما في الوقف

منفردة عندي ليس لي معك غيرك، أو واحدة نساء العالم في الجمال والمال والكمال، فإذا زال الإبهام بنية الطلاق كان دلالة على صريح الطلاق والصريح معقب للرجعة لا عاملاً كموجبه إذ موجبه التوحيد وهو لا ينبىء عن فصلاً عن الرجعة.

(والأصل في الكلام الصريح، وفي الكناية قصور، ويظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات).

أعلم أن الأصل في الكلام الصريح؛ لأنّ الكلام وضع للإفهام، والصريح هو التام في الإعلام. فأمّا الكناية ففيها قصور باعتبار الاشتباه فيما هو المرام، ويظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات، ولهذا قلنا: إن ما يسقط بالشبهات لا يثبت بالكنايات، حتى إن المقر عن نفسه ببعض الأسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة، لا يستوجب العقوبة؛ لأنّ الكلام للإفهام وضع، وللإعلام نصب، وإنّما يعمل بالكنايات للحاجة، فصارت بمنزلة الضرورات التي يؤتى بها عند الحاجة، ولهذا لا يجب حدُّ القذف إلاّ بصريح الزنا، حتى لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال له رجل آخر: صدقت لا يجدّ المصدق لأنّ ما تلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوهاً مختلفة، فإنّه كما يحتمل التصديق في الزنا يحتمل أن يريد به صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن في هذا، وكذا إذا قال لغيره: لست بزان يريد التعريض بالمخاطب

والنصب فظاهر أنه يصح معنى الطلاق بالنية، وأما في الرفع فلأنه يحتمل أن يكون معناه: أنت ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

(والأصل في الكلام الصريح، ففي الكناية ضرب قصور) لأنها تحتاج إلى النية أو دلالة الحال بخلاف الصريح (ويظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات) وهو الحدود والكفارات، فإنها لا تثبت بالكناية كما إذا أقر على نفسه بأني جامعت

لا يحد؛ لأنّه ليس بتصريح في النسبة إلى الزنا، وكذا في كل تعريض لا يجب الحد.

فإن قلت: لو قذف رجل رجلاً بالزنا فقال رجل آخر: هو كما قلت، حدّ هذا الرجل وهذا تعريض.

قلت: كاف التشبيه يوجب العموم في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قول علي رضي الله عنه: «إنّما أعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا» أنه يجري على العموم فيما يسقط بالشبهات، وفيما يثبت مع الشبهات، فهذا الكاف أيضاً يوجب العموم؛ لأنّه حصل في محل يحتمله فكان نسبته له إلى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الأول كما هو موجب العام عندنا أي: بمنزلة كلام الرجل الأول، بخلاف الظاهر عندنا. ويفرق بين الظاهر والصريح بأن الظهور في الصريح أتم بانضمام كثرة الاستعمال إليه، بخلاف الظاهر، وبين الكناية والمجاز بأنّه لا جواز للمجاز بلا اتصال صورة أو معنى كما مر، ويكنى عن الحبشي بأبي البيضاء، وعن الضرير بأبي العيناء، ولا اتصال بينهما، ولأنّ الحقيقة قد تراد في موضع الكناية مع ما كني له، ولا تراد الحقيقة عند إرادة المجاز، بل تنمحي الحقيقة عند إرادة المجاز، وبيانه في: كثير الرماد عند إرادة الجود، فإن كثرة الرماد يفهم مع ما يلزمه من الجود، فإنّه إذا كان كثير الرماد، كان كثير الإيقاد، وكان كثير الطبخ، وكان كثير الأضياف، وكان جواداً، فتراد كثرة الرماد لا لذاته ولكن لإثبات الجود.

فلانة جماعاً حراماً يجب عليه حد الزنا، وكذا إذا قال لأحد: جامعت فلانة؛ لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكتها أو زنيت بها، وكذا إذا قال لآخر: زنيت، فقال: صدقت لا يحد حد الزنا لأنه يحتمل أن يكون معناه: صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما إذا قذف رجلاً بالزنا فقال الآخر: هو كما قلت: يحد هذا المصدّق حد القذف لأن كاف التشبيه يوجب العموم في جميع ما وصفه به فيحمل كونه كناية، ثم شرع المصنف رحمه الله في التقسيم الرابع فقال:

وإذا قلت: فلان أسد، لا يفهم في الهيكل المخصوص أصلاً بل ينمحي لما انتقل عن موضعه الأصلي إلى موضع المجاز. وفي الكناية: ما انتفى عن موضعه الأصلي، بل تثبت اللوازم بواسطة ثبوته فكأنّ في طرفي نقيض.

والحاصل: أن الكناية ما استتر المراد به، وهذا الاستتار جاز أن يكون في موضع الحقيقة، وجاز أن يكون في موضع المجاز. والصريح: هو البيّن في الظهور، فجاز أن يكون المجاز بيناً جلياً كعليٌ أسد الله، وجاز أن يكون خفياً كما في كثير من المجاز. وبين الخفي والكناية أن الخفي ما خفي مراده بعارض غير الصيغة ولا خفاء في ذاته كآية السرقة فإنّه ظاهرة في ذاتها ولكن الطرّار اختص باسم آخر فخفي المراد بهذا النص في حقه، وأمّا الكناية فقد لا تكون مفهوم المعنى بنفسه كهاء المغايبة.

بيان القسم الرابع.

(أما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام)، وأريد به قصداً، ويعلم قبل التأمل أنّ ظاهر النص متناول له.

(وأما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له) إنما عد الاستدلال من أقسام النظم تسامحاً لأنه فعل المستدل والذي هو من أقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة النص، والاستدلال هو الانتقال من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس؛ والأخير هو المراد ههنا، والنص هو عبارة القرآن أعم من أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مفسراً أو خاصاً، وهذا الإطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف قوله: ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له، والعمل هو عمل المجتهد أعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى: وأما انتقال الذهن من عبارة القرآن إلى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له، والمراد من هذا السوق أعم مما يكون في النص فإن السوق في النص ما يكون مقصوداً أصلياً، وفي عبارة النص ما كان مقصوداً أصلياً أو لا، فإذا تمسك أحد بإباحة

(وأما الاستدلال بإشارة النصّ فهو: العمل بما ثبت بنظمه لغة، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه)، حتى لا يفهم بنفس الكلام في أول ما قرع سمعه من غير تأمل، فسميناه إشارة، ونظيره من المحسوسات: أنّ من نظر إلى شيء يقابله قرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة بأطراف عينيه من غير قصد، فما يقصده فهو المقصود بالنظر، وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئي بطريق الإشارة تبعاً لا قصداً، وهذا (كقوله تعالى) ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾، سيق لإثبات النفقة وفيه إشارة إلى أنّ النسب إلى الآباء).

اعلم أنّ الثابت بعبارة هذا النص وجوب نفقتها على الوالد، فإنّ الكلام سيق لذلك، والثابت بالإشارة إن نسبة الولد إلى الأب؛ لأنه نسب الولد إليه بحرف اللام المقتضية للاختصاص فيكون دليلاً على أن المختص بالنسبة هو

النكاح بقوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ كان عبارة النص وإن لم يكن نصاً فيه بل ظاهراً بخلاف العدد فإنه نص فيه.

(وأما الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه) فقوله: بنظمه؛ شامل للعبارة والإشارة ولكن تخرج به دلالة النص لأنه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم، وقوله: لغة، يخرج به المقتضي لأنه ليس بثابت لغة بل شرعاً أو عقلاً، وقوله: لكنه غير مقصود ولا سيق له النص؛ تخرج به العبارة لأنها مقصودة ومسوقة. وقوله: ليس بظاهر من كل وجه؛ زيادة تأكيد في إخراج العبارة وتوضيح للتعريف وإن لم يكن محتاجاً إليه، يعني أنه ظاهر من وجه دون وجه كما إذا رأى إنسان إنساناً يقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه وشماله بغافل عنه من غير التفات وقصد فالأول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الإشارة، (كقوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن﴾) مثال للعبارة والإشارة معاً، وضميرهن راجع إلى الوالدات المذكورة في قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ فإن كان المراد به إيجاب نفقتها وكسوتها لأجل أنها

الوالد وأنّ للأب ولاية حق التملك في مال الابن ، فإنّ الإضافة بحرف اللام دليل الملك ، كما يضاف العبد إلى سيده فيقال : هذا العبد لفلان ، وإليه أشار رسول الله عليه السلام بقوله : «أنت ومالك لأبيك» ، وأنّه لا يعاقب بسببه أي : لا يقتل قصاصاً بقتله ، ولا يحد بوطء جاريته ، وإن علم حرمتها ؛ لأنّه نسب إليه بلام الملك فلا يستوجب العقوبة بسببه كالمالك بمملوكه .

وإنّ الأب ينفرد بتحمل نفقة الولد ، ولا يشاركه فيها أحد ، كنفقة عبده لا يشاركه فيها أحد ؛ لأنّه أوجب النفقة عليه بهذه النسبة ، ولا يشاركه أحد في هذه النسبة ، فكذا لا يشاركه أحد في حكمها .

وإنّ الولد إذا كان غنياً والأب محتاجاً لم يشارك الولد أحد في نفقة الأب لنسبة بلام الملك ، وفي قوله تعالى : ﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾ دليل على وجوب نفقة سائر القرابات غير الأولاد خلافاً للشافعي ، فالوراثة في الأصل باعتبار القرابة ؛ فيتناول الأخ والعم وغيرهما بعمومه ، إذ كل وحد منها يسمى وارثاً يتناولهم بمعناه أيضاً ؛ لأنّه مشتق من الإرث أي : من يأخذ الإرث . وفيه إشارة إلى أنّ النفقة على الأقارب سوى الوالد بقدر حصتهم من الميراث ، حتى إنّ نفقة الصغير على الأم والجد تجب أثلاثاً ؛ لأنّ الوارث اسم مشتق من الإرث كالزاني والسارق ، من الزنا والسرقة ، فيجب بناء الحكم على معناه . وفي قوله تعالى : ﴿رزقهنّ وكسوتهنّ﴾ إشارة إلى أنّ أجر الرضاع يستغني عن التقدير بالوزن والكيل وإنّما نعتبر فيه المعروف فيكون دليلاً لأبي حنيفة رحمه الله في جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها ، وقوله تعالى : ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ فالآية سيقت لبيان استحقاق سهم من الغنيمة

زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه ، وإن كان لأجل أنها مرضعة لولده يحمل على أنهنّ مطلقات منقضية عدتهنّ ؛ وعلى كل تقدير (سيق لإثبات النفقة ، وفيه إشارة إلى أنّ النسب إلى الآباء) لأن المعنى : وعلى الذي ولد الولد لأجله رزق الوالدات

للفقراء المهاجرين ؛ لأنها نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق من أوّل الآية، وهو قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله﴾ إلى قوله: للفقراء المهاجرين، وقوله: ﴿للفقراء﴾ بدل من قوله تعالى: ﴿لذي القربى﴾، والمعطوف عليه بإعادة اللام كقوله: ﴿للذين استضعفوا لمن آمن منهم﴾ وهم المهاجرون ﴿والذين تبوّؤا الدار﴾ أي والانصار وهو المعطوف على المهاجرين ﴿والذين جاؤا من بعدهم﴾ عطف على المهاجرين أيضاً، وهم الذين هاجروا من بعد، وفي الآية إشارة إلى زوال أملاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها، فإنه سماهم فقراء مع إضافة الديار والأموال إليهم، والفقير حقيقة؛ من لا يملك المال، لا من بعدت يده عن المال لأنّ الفقير ضدّ الغنيّ، والغنيّ حقيقة من يملك المال لا من قربت يده من المال، فالمكاتب ليس بغني حقيقة وإن كان في يده أموال، حتى لا يجب عليه الزكاة ويحل له أخذ الصدقة، وابن السبيل غني حقيقة وإن بعدت يده عن المال، لقيام ملكه حتى وجبت الزكاة عليه؛ ومطلق الكلام محمول على حقيقته، وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام، ولكن لمّا لم يتبين ذلك إلا بالتأمل سميناه الإشارة ولهذا اختلف العلماء فيه لاختلافهم في التأمل، ولهذا قيل: الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح؛ وبهذا يفرق بين الظاهر والإشارة فإنّهما وإن استويا من حيث الكلام لم يسق لهما إلاّ أنّهما افترقا باعتبار أن الإشارة قد تكون خفية فيحتاج إلى التأمل، بخلاف الظاهر، وقوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، فالثابت بالعبارة بيان المنة للوالدة على الولد لأنّ أول الآية وهو قوله: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً﴾ يدل على ذلك، وفيه إشارة إلى أنّ أقل مدّة الحمل ستة أشهر؛ لأنّه ثبت أن مدّة الفصال: حولان بقوله تعالى: ﴿وفصاله في عامين﴾ فبقي للحمل ستة أشهر، ولهذا خفي ذلك على أكثر الصحابة، واختص بفهمه ابن عباس. فقد روي أنّ رجلاً تزوّج امرأة فولدت لستة أشهر فهم عثمان برجمها، فقال ابن عباس: أما إنها لو خاصمتكم لخصمتكم، قال الله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، وقال: ﴿وفصاله

في عشرين﴾ فإذا ذهب للفصل عامان فلم يبق للصبي إلا ستة أشهر، قدرًا عثمان عنها الله. وقوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ إلى قوله: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ فالثابت بالعبارة إباحة الأكل والشرب والجماع في جميع الليل، وانتساخ ما كان قبله من التحريم، والثابت بالإشارة: استواء الكل في الحظر؛ لأنه قال: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ أي الكف عن الأكل والشرب والجماع، فكان حظر الكل بطريق واحد لدخول الكل تحت خطاب واحد، فاستوى الكل في إيجاب الكفارة فلم يكن للجماع اختصاص بالكفارة.
كما قال الشافعي. وصحة نية الصوم بعد طلوع الفجر؛ لأنه أباح الجماع والأكل والشرب إلى آخر الليل، ثم أمر بالصوم بقوله: ﴿أتموا الصيام﴾ وثم للتراخي، والصوم يكون بالنية والإمساك، فتصير النية بعد طلوع الفجر ضرورة؛ لأن الليل لا ينقضي إلا بجزء من النهار، وإنما جاز تقديم النية على الفجر بالسنة للتخفيف، إذ لا معنى لاشتراط نية الأداء في غير وقت الأداء إلا أن النية في الليل أفضل، وصحة صوم من أصبح جنبًا؛ لأنه أباح الجماع إلى آخر الليل، وإذا جامع في آخر الليل يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر ضرورة، وقوله: ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾ فالآية سيقت لإيجاب نوع من هذه الأنواع الثلاثة على سبيل التخيير، وفيه إشارة إلى أن الأصل في الإطعام الإباحة، والتمليك ملحق به؛ لأن الإطعام فعل متعد لازمه طعم يطعم كالإجلاس متعد من جلس ومعنى طعم: أكل فالإطعام جعله آكلاً، فإذا لم يكن لازمه ملكًا لم يكن متعديه تمليكًا كسائر الأفعال إذا صارت متعدية بإدخال الهمزة لم تبطل حقيقتها، فإذا سلط المسكين

وكسوتهن فالنسبة إليه بلام الاختصاص يعرف به أن الأب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والأب فإنه لا يدل على هذا المعنى إذ ليس فيه لام الاختصاص، وكذا يشير هذا إلى أن للأب حق التملك في مال ولده عند

على الطعام حتى صار طاعماً فقد تم التكفير فلا حاجة إلى التمليك منه، وجعل التمليك فيه أصلاً ترك لحقيقة الكلام، وإنّما ألحقنا التمليك به لأنّ الإباحة جزء من التمليك تقديراً والتمليك كله لأنّ حاجات الفقير كثيرة وملك الطعام سبب لقضاء كلها، فإذا ملكه من الفقير فكأنه قضاها كلها ومن الحوائج الأكل، فصار كأنه أتى بما هو المنصوص عليه، وزعم المخالف وهو: أحمد بن سهل: بأنّه لا يجوز التمليك لجواز أن لا يطعم المسكين فكان تركاً للمنصوص عليه باطناً، لأنّ النص واقع على ما هو جزء من الكل وهو الإباحة، فعدّيناه إلى تمليك الكل الذي يشتمل على المنصوص عليه وغيره، فيكون عملاً بالنص معنى، والكسوة بخلاف الإطعام، فإنّ الكفارة ثمة لا تتأدى إلا بتمليك الثوب من الفقير لأنّ النص ثمة يتناول التمليك لأنه جعل العين كفارة إذ الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب، وبفتح الكاف اسم للفعل وهو الإلباس، والعين لا تصير كفارة إلا بالتمليك من الفقير، فلمّا صار النص واقعاً على التمليك الذي هو قضاء للحوائج كلها لم تستقم تعديته إلى ما هو جزء منها، وهو الإعارة، على أن الإعارة مع كونها جزءاً قاصرة، لأنّها غير لازمة لإمكان الاسترداد، فتكون منقضية قبل كمال المنفعة والإباحة في الطعام لازمة لأنّه لا يتمكن من الاسترداد بعد الأكل فكانت كاملة، فهما في طرفي نقيض أي: الإطعام والكسوة؛ لأنّ الأوّل فعل، والثاني عين، والفعل مع اللافعل نقيضان، أو الإعارة في الكسوة والإباحة في الطعام في طرفي نقيض؛ لأنّ إحداهما جزء المنصوص عليه، والأخرى كله مع التفاوت الذي بينا، وهو أن إحداهما لازمة والأخرى غير لازمة، وشرط التمليك في الطعام قياساً على الكسوة غلط في الأصل والفرع.
أما في الفرع فلأنّ الإباحة في الإطعام منصوص عليها، وأما في الأصل: فلأنّ ما يفعل بالكسوة ليس حكماً شرعياً ليصح تعديته إلى غيره، واشتراط التمليك فيه يثبت ضرورة وضمناً؛ لأنّ الواجب عليه فعل التكفير كما في العبادات، لحقوق الله تعالى قبلنا افعال ابتلانا بإقامتها أو كف، وما ذاك إلّا التمليك، فيزيد ضرورة فلا يقبل التعليل، وسيعرف في باب القياس إن شاء الله تعالى،

وفي لفظة: الإطعام والكسوة والمساكين إشارة إلى أنّ المصروف إليه صار أهلاً لحاجته إلى الطعام والكسوة؛ لأنّه نص على صفة تنبئ عن الحاجة في المصروف إليه، وهي: المسكنة؛ ولأنّ الله تعالى ما شرع صلة مالية إلا للحاجة إليها ولما خص هذه الصلة بالكسوة وهي أسم لثوب يكتسي وبالإطعام وهو يقتضي الحاجة إلى الطعم؛ لأنّ إطعام الطاعم لا يتكوّن كتمليك المالك، علم أنّ سبب الاستحقاق الحاجة إلى الطعام والاكتساب وأنّ الواجب قضاء الحوائج لا أعيان المساكين، وهذه الحاجة تتجدّد بتجدّد الأيام لفقير واحد. فصار المسكين الواحد باختلاف الأزمنة المجدّدة للحاجة، بمنزلة المساكين، فإذا أطعم مسكيناً واحداً في عشرة أيام صار كأنه أطعم عشرة في ساعة، لوجود عدد الحوائج، فيجوز بإشارة النص.

فإنْ قلت: فقد جوزتم في الكسوة أن يصرف عشرة أثواب إلى مسكين واحد في عشرة أيام، والحاجة إلى الكسوة لا تتجدّد في كل يوم وإنما يحتاج إليها في كل ستة أشهر، أو نحو ذلك.

قلت: ما ذكرت حاجة اللبوس والثوب قائم إذا اعتبرت اللبوس، فأمّا إذا أعتبرت جملة الحوائج فهو مالك تقديراً. وقد بينا أنّ التكفير في الكسوة يحصل بالتمليك وأنّ التمليك قائم مقام قضاء جميع الحوائج، فكان ينبغي أن يصح الأداء على هذا متواتراً، غير أن الحاجات إذا قضيت لم يكن بد من تجدّدها، ولا تجدّد إلا بالزمان، فقدر ذلك بيوم، حتى قال بعض مشايخنا: يجوز الأداء في يوم واحد إلى مسكين واحد العشرة كلها في عشر ساعات، لأنّ الحاجة تتجدد بتجدد الزمان، وقد تعذر الوقوف على حقيقة الحاجة فيجعل باعتبار كل ساعة، كأنّ الحاجة متجددة حكماً إلاّ أنّه غير معلوم فكان التقدير باليوم أحق، وتمليك الطعام مثل الثوب، حتى يجوز في عشر ساعات عند البعض، أما الإباحة فلا تصح إلاّ في عشرة أيام؛ لأنّ الواحد لا يستوفي في يوم واحد طعام عشرة

الحاجة لأنه مملوكه، وإلى أنه لا يشارك الوالد أحدٌ في نفقة ولده كما لا يشاركه في

مساكين، فلا تتجدد الحاجة فيها إلّا بتجدد الأيام ولا يلزم أنّه إذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة يصح، وإن قبضهما من رجل واحد لا يصح لأنّ كل واحد منهما مأمور بالأداء إلى الفقير، وأداء أحدهما لا يخرج الفقير عن كونه فقيراً فيكون الثاني مؤدياً إلى الفقير، وإن أدى الأول في تلك الساعة لأنّ أداء الأوّل في حق الثاني كالعدم، فيجب أن يوجد كل واحد بالتفريق لوصول أداء كل واحد إلى الفقير، بخلاف ما إذا كان المعطي واحداً لأنّه مكلف بالتفريق لما مر، وقوله عليه السلام: «أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم»، فالثابت بالعبارة: وجوب أداء صدقة الفطر في يوم العيد إلى الفقير لأنّه سيق الكلام له، وفيه إشارة إلى أنّها لا تجب إلّا على الغني، لأنّ الإغناء من غير الغني لا يتصوّر، كالتمليك من غير المالك، وأنّ الواجب التصرف إلى المحتاج؛ لأنّ إغناء الغني إثبات الثابت، وإنّما يتحقق إغناء المحتاج. وأنّ المستحب أداؤها قبل الخروج إلى المصلى ليحضر المصلي فارغ البال من قوت العيال، فلا يحتاج إلى السؤال، وأنّ وجوب الأداء يتعلق بطلوع الفجر، لأنّ اليوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وإنّما يغنيه عن المسألة في ذلك اليوم أداء فيه، وأنّ الواجب يتأدى بمطلق المال لأنّه اعتبر الإغناء، وذا يحصل بالمال المطلق، وأنّ الأوّلى أن يصرفها إلى فقراء المسلمين؛ لأنّه يوم عيد للأغنياء والفقراء وإنّما يتم ذلك للفقراء إذا استغنوا عن السؤال فيه، وأن يصرف صدقته إلى مسكين واحد لأنّ الإغناء به يحصل، وإذا فرقها على المساكين لم يتم معنى الإغناء، وما كان أتم فيما هو المنصوص عليه كان أكمل. فهذه أحكام عرفت بإشارة الحديث وهو معنى قوله عليه السلام: «أوتيت جوامع الكلم».

(وهما سواء في إيجاب الحكم)؛ لأن كل واحد منهما ثابت بالنظم، (إلّا أنّ الأول: أحق عند التعارض) لاختصاصه بالسوق، وللإشارة عموم كما للعبارة؛

هذه النسبة أحمد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الأحمدي. (وهما سواء في إيجاب الحكم إلّا أن الأول أحق عند التعارض) يعني أن كلاً من العبارة

لأنّ الثابت بالإشارة كالثابت بالعبارة من حيث إنّ كل واحد منهما ثبت بصيغة الكلام، والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل التخصيص كالثابت بالعبارة. وقال بعض مشايخنا لا يحتمل الخصوص؛ لأنّ العموم فيما سيق الكلام لأجله، فأما ما كان بطريق الإشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص، فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص.

والإشارة تقتضي الدلالة على المراد؛ لكن ترجح العبارة على الإشارة وقت التعارض؛ مثاله قوله عليه السلام في حق النساء «إنهن ناقصات عقل ودين؛ قلن وما نقصان عقلنا وديننا؟ قال عليه السلام: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجال؟ قلن: بلى؛ قال عليه السلام: فذلك من نقصان عقلها، ثم قال عليه السلام: تقعد إحداكن شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي؛ قلن: بلى، قال عليه السلام: فذلك من نقصان دينها» فالحديث وإن كان مسوقاً لنقصان دينهن لكنه يفهم منه إشارة أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً لأن لفظ الشطر موضوع للنصف في أصل اللغة؛ وبه تمسك الشافعي رحمه الله في أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً ولكنه معارض بما روى أنه عليه السلام قال: «أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليهن، وأكثره عشرة أيام» لأنه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الإشارة.

(وللإشارة عموم كما للعبارة) لأن كلاً منهما ثبت بنص النظم فيحتمل أن يكون كل منها خاصاً وأن يكون عاماً لخصوص البعض وغيره؛ ومثال الإشارة المخصوص البعض، قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات﴾ فإنه سيق لعلو درجات الشهداء؛ ولكنه يفهم منه إشارة أن لا يصلّى عليه لأنه حي والحي لا يصلّى عليه، ثم خص حمزة رضي الله عنه فإنه عليه السلام صلى عليه سبعين صلاة، وهذا كله على رأي الشافعي رحمه الله، وأما على رأينا فمثاله: ما قيل أنه خص من عموم قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له﴾ الآية وطء الأب جارية ولده فإنه لا يحل حتى وجب عليه قيمتها على ما عرف.

(وأما الثابت بدلالة النص، فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهاداً، كالنهي عن التأفيف، يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد).

اعلم أنّ الثابت بدلالة النص: ما ثبت بمعنى النظم لغة، وإنما يعني به ظاهراً يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل، حتى استوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من أهل اللغة، فمن حيث إنّه لم يثبت بعين اللفظ لم نسمه عبارة ولا إشارة، ومن حيث إنّه يثبت بمعنى النص لغة لا رأياً ولا اجتهاداً لوضوحه، سميناه دلالة لا قياساً. ولسنا نعني به ظاهر معنى اللغة، ولكنّا نعني به ما يؤدي إليه معنى اللغة، كالضرب، فله معنى لغوي وهو: استعمال آلة التأديب في محل صالح له بالإيقاع عليه، وهو يفضي إلى الإيلام، وهو مستفاد من المعنى

(وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى لغة لا اجتهاداً) عدل ههنا عن طريق العبارة والإشارة وكان ينبغي أن يقول: أما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت، لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الإسلام، حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد، وتارة العبارة والإشارة وهو من أقسام النظم حقيقة، وتارة الثابت بالعبارة والإشارة وهو من صفات الحكم؛ ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود، وعلى كل تقدير خرجت من قوله: بمعنى النص؛ العبارة والإشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالإيلام من التأفيف، وقوله لغة تمييز عن معنى النص، ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لأنهما ثابتان شرعاً أو عقلاً، وقوله: لا اجتهاداً، تأكيد لقوله لغة؛ وفيه رد على من زعم أن دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي، وكيف يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه إلا المجتهد، والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من أهل اللسان؛ وأيضاً كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر، والقياس (كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) في المثال مسامحة، والأولى أن يقول: كحرمة الضرب الذي يوقف عليه

اللغوي، وليس بعين المعنى اللغوي، فصار للضرب صورة معلومة، ومعنى
مقصود، وهو الإيلام، فبدونه لا يسمى ضرباً عرفاً، بل لمساً، فالجمع بين
المنصوص عليه وغير المنصوص عليه بما أدى إليه المعنى اللغوي: دلالة النص،
والجمع بينهما بالمعنى المستنبط شرعاً. قياس. وقال بعض مشايخنا: دلالة النص
والقياس سواء؛ لأنّ القياس ليس إلا إثبات مثل حكم المنصوص عليه في غيره
بمثل المعنى الذي تعلق به الحكم في الأصل، وهو موجود في الدلالة، غير أنّ
المعنى الموجب إذا كان خفياً يسمى: قياساً، وإذا كان جلياً يسمى. دلالة،
وليس كذلك فإنّ التأفيف حرِّم بقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ وهو كلمة
كراهة تذكر عند التضجر، وله صورة معلومة ومعنى مقصود لأجله تثبت
الحرمة، وهو الأذى، وهذا معنى يفهم منه لغة، حتى يشترك فيه غير الفقهاء أهل
الرأي والاجتهاد، كمعنى الإيلام من الضرب، ثم يتعدى حكمه إلى الشتم
والضرب بذلك المعنى لأنّ الأذى الموجود في التأفيف موجود فيهما وزيادة، فهذا
دلالة وليس بقياس. فالقياس استنباط علة من النص بالرأي ظهر أثرها في
الحكم شرعاً لا لغة، كما يقول في قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل» أنه
معلول بالقدر والجنس بالرأي فإن ذلك لا يتناوله صورة النظم ولا معناه
اللغوي. بيانه: أن قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة الخ» معناه: بيعوا، إذ
الباء للإلصاق، فيقتضي فعلاً، والأمر للإيجاب والبيع مباح، فينصرف الأمر إلى
الحال التي هي شرط، والمماثلة لا تجب في موضع لا يتصور فيه المماثلة لأنه
يصير تكليف ما ليس في الوسع، فلمّا أوجب التسوية في هذه الأموال دل أنّها
أمثال متساوية، ولن يكون كذلك إلا بالقدر والجنس، فكل موجود من

من النهي عن التأفيف، والمقصود واضح، يعني أن قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما
أف﴾ معناه الموضوع له نهي عن التكلم بأف فقط، وهو ثابت بعبارة النص،
ومعناه اللازم الذي هو الإيلام دلالة النص، وما ثبت منه هو حرمة الضرب
والشتم. والأمثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات

المحدثات موجود بصورته ومعناه فإنما تقوم المماثلة بهما، فالأول مسوٍّ للصورة، والثاني مسوٍّ للمعنى. والمراد بالمثل: القدر، وبالفضل: الفضل عن القدر، فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر، ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر، فإذا وجدنا الأرز وغيره أمثالاً متساوية لوجود الكيل والجنس، فيجب فيها المماثلة، وكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت، فيحرم بطريق القياس، وإنّ مثل هذا الاعتبار والاستنباط في الدلالة، فهي مكشوفة القناع مرفوعة اللثام كاسمها، فكل عربي سمع آية التأفيف يفهم حرمة الضرب والشتم؛ لأنه يعرف ببديهة العقل أنّ المعنى الذي لأجله ثبتت الحرمة هو الأذى حتى إنّ من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ، أو كان من قوم يستعملونه للترحم أو الإكرام، لا يحرم التأفيف في حقه، فبهذا التقرير الواضح والبيان اللائح تبيّن أنهما لا ينخرطان في سلك واحد كما زعموا.

(والثابت به كالثابت بالإشارة إلا عند التعارض). أي: الثابت بدلالة النص مثل الثابت بإشارة النص؛ لأنّ أحدهما ثابت بمعناه لغة والآخر بنظمه، إلا أنه عند التعارض دون الإشارة لوجود النظم والمعنى فيها ولم يوجد في الدلالة غير المعنى، فترجحت الإشارة بما اختصت به وهو النظم، فكلاهما من باب البلاغة. غير أنّ دلالة النص معنيين، فهذا اللفظ في محل خاص لمعنى معين

(والثابت به كالثابت بالإشارة إلا عند التعارض) يعني أن الدلالة مثل الإشارة في كونها قطعية، لكن الإشارة أولى عند التعارض، ومثاله قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة﴾ فإنه لما وجبت الكفارة على الخاطئ بعبارة النص وهو أدنى حالاً، فالأولى أن تجب على العامد وهو أعلى حالاً، وبهذا تمسك الشافعي رحمه الله في وجوب الكفارة على العمد، ونحن نقول إنه يعارضه قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾ فإنه يدل بإشارة النص على أنه ليس عليه الكفارة، إذ الجزاء اسم للكافي وأيضاً هو كل المذكور فعلم أنه لا جزاء له سوى جهنم، ولا يقال لو كان كذلك لما وجب عليه

عاماً، (ولهذا صح إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس)؛ لأنه ثابت بمعنى مستنبط بالرأي فكان دليلاً فيه شبهة، والحدود تسقط بالشبهات، فكيف يثبت ما يسقط بالشبهة بدليل فيه شبهة؟ مثاله: ما روي أن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم، فرجمه ثبت بالنص، ورجم من سواه ثبت دلالة؛ لأنا نعلم بالإجماع أن السبب الموجب في حق ماعز زناه في إحصانه لا كونه ماعزاً، وهذا السبب يعم غيره فكذلك حكمه. وكذلك كفارة الإفطار تجب على الأعرابي الذي جامع امرأته في نهار رمضان بالنص، وعلى غيره بدلالة النص، لأن النبي عليه السلام إنما أوجب الكفارة على الأعرابي لجنايته، لا لكونه أعرابياً، فمن وجد منه مثل تلك الجناية ثبت الحكم في حقه دلالة، ولا يقال: إن الحكم ثبت في غيره بالإجماع؛ لأنه علم بالإجماع أن الحكم في حق غيره ثبت بمعنى النص، وكذلك تجب الكفارة بالأكل والشرب عندنا بدلالة النص دون القياس؛ لأنه عليه السلام إنما أوجب الكفارة في الوقاع باعتبار أنه إفساد لصوم رمضان، وهتك لحرمة الشهر؛ لأن وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة، فكان المؤثر في وجوبها جهة المعصية في ذلك الفعل والوقاع ليس بجناية لعينها؛ لأنه تصرف في بضع مملوك له بل باعتبار ما ذكرنا. ألا ترى أن الأعرابي سأل عن الجناية فإنه قال: هلكت وأهلكت، ولم يرد به الهلاك الحقيقي، فعلم أنه أراد به: الهلاك الحكمي بسبب المعصية، لأنها معصية في الهلاك، لكونها مفضية إلى الكفر وهو هلاك حكماً، لقوله تعالى ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه﴾ أي: كافراً فهديناه،

لدية والقصاص، لأنا نقول ذلك جزاء المحل، وأما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطأ وجهنم في العمد، ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر (ولهذا صح إثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس) أي لأجل أن الدلالة تضعف والقياس على يصح إثبات الحدود والكفارات بالأول دون الثاني، وهذا إذا كان القياس بعلة مستنبطة، وأما إذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في العموم والإثبات، مثال إثبات الحدود بالدلالة إثبات حد الزنا بالرجم على غير

وهذا يقسم ماله بين ورثته إذا لحق بدار الحرب مرتداً يلحاقه، ويعتق مدبروه وأمهات أولاده، واتفق أصحاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية لأن الجواب يبنى على السؤال، وإذا هي الجواب على الجناية على الصوم لا على نفس الوقاع، فهو الجناية يثبت الحكم في الأكل والشرب دلالة، لأن معنى الجناية فيهما أوفر، إذ دعوة النفس إليهما أكثر فكانا بشرع الزاجر أحق، ومن ذلك أن الكفارة لما وجبت على الرجل بالنص بجناية الإفطار وجبت على المرأة دلالة؛ لأن الجماع جناية تعمهما، ومن ذلك: أن النبي عليه السلام قال للذي أكل وشرب ناسياً: «تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك» ثم أثبتنا هذا الحكم في الوطء ناسياً بدلالة النص لا بالقياس إذ القياس يقتضي فساد الصوم؛ لأن تفويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد، والعدول عن القياس لا يقاس عليه غيره، ولكن لما كان معنى النسيان لغة أنه مطبوع عليه ومدفوع إليه خلقه ولا صنع لأحد فيه، فكان سماوياً محضاً، فكان مضافاً إلى صاحب الحق، فكان عفواً، والجماع ناسياً كالأكل ناسياً في هذا المعنى، فيثبت الحكم فيه بدلالة النص، فإن قلت: الجماع ليس نظير الأكل والشرب؛ لأن النسيان في الأكل والشرب يغلب؛ لأن وقت أداء الصوم وقت للأكل عادة وقت للأسباب المفضية إلى الأكل من التصرف في الطعام وغير ذلك، فيبتلى فيه بالنسيان غالباً وهو ليس بوقت للوقاع عادة، ولأن الصوم يضعفه عن الوقاع ولا يحوجه إلى ذلك كما يحوجه إلى الأكل؛ لأن بالصوم تخلو المعدة وخلو المعدة يحمله على الأكل، فينبغي أن لا يجعل جماع الناسي في الصوم عذراً كالأكل ناسياً في الصلاة؛ لأنهما نادران.

قلت: وللأكل والشرب مزية في أسباب الدعوة، ولكن الميل إليهما قاصر في حاله لأنه لا يغلب البشر، وأما الوقاع فقاصر في أسباب الدعوة ولكنه كامل

ماعز الذي ثبت عليه بالعبارة لأن ماعزاً إنما رجم لأنه زان محصن لا لأنه ماعز أو صحابي، فكل من كان كذلك يرجم، ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر أيضاً، وإثبات حد قطع الطريق على من كان ردءاً لهم لدلالة قوله

في حاله؛ لأنّ هذه الشهوة تغلب البشر حتى لا يبصر عن الجماع ويذهب من قلبه كل شيء سوى ذلك المقصود، فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور، فاستويا فصح الاستدلال. ومن ذلك بأنّ القضاء لما وجب على المفطر بعذر السفر والمرض بقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ وجب على المفطر بغير عذر بدلالة النص. ومن ذلك: أنّ النبي عليه السلام قال: «لا قود إلا بالسيف» وأراد به الضرب بالسيف لا نفسه. ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود وهو: الجناية بالجرح، والحكم جزاء يبتني على المماثلة في الجناية، فكان ثابتاً بذلك المعنى. واختلف في ذلك المعنى، فقال أبو حنيفة رحمه الله: هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهراً وباطناً، فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثله في هذا المعنى وهو الحجر والعصا، ويثبت فيما يماثله في هذا المعنى وهو الرمح والخنجر، وقالا: هو ما لا تطيق النفس احتماله فتهلك، سواء كان جرحاً أو لم يكن، حتى قالا: بوجوب القود بالقتل بالحجر العظيم، والخشب العظيم، بدلالة النص؛ لأنّ القصاص وجب عقوبة لما ارتكب من الكبيرة التي هي قرينة الشرك، وزجراً عن هتك حرمة الأنفس وهتك حرمتها بما لا يطيق حمله، ولا يبقى معه، فأمّا الجرح فهو تمزيق للجلد والجسد فوسيلة إلى الهلاك، فما يكون بغير الوسيلة كان أتم. وله أن المعتبر في كل فعل هو الكمال، لما في النقصان من شبهة العدم فلا يجعل الناقص أصلاً بل الكامل يجعل أصلاً، ثم تعدي حكمه إلى الناقص إن كان من جنس ما يثبت بالشبهات. فأما أن يجعل الناقص أصلاً خصوصاً فيما يدرأ بالشبهات فلا. وهنا الكامل ما ينقض البنية ظاهراً وباطناً فهو الكامل في النقض على مقابله كمال الوجود، لأنّه موجود ظاهراً باطناً. وقولهما: إنّ الجرح على البدن وسيلة فلا كذلك، لأنّا لا نعني بالقتل الجناية على الجسم والروح، إذ لا تتصوّر الجناية على الروح من العباد،

تعالى: ﴿ويسعون في الأرض فساداً﴾. ومثال اثبات الكفارة بالدلالة اثبات الكفارة على امرأة وطئت عمداً في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الأعرابي حيث

والجسم تبع، وإنّما نعني به الجناية على النفس إذ القصاص مقابل بذلك. قال الله تعالى: ﴿أنّ النفس بالنفس﴾ والمقصود هو: النفس التي هي معنى الإنسان، ومعنى الإنسان خلقه بدمه وطبائعه. فقد عرف أنّ الإنسان بصورته ومعناه، لا بمعناه دون صورته، كما يذهب إليه الفلاسفة. كذا ذكره صدر الأئمة. فالجناية عليها إنّما تتم بإراقة الدم ليقع على معناه قصداً. ولهذا كان الغرز بالإبرة موجباً للقود، لأنّه سبيل الدم مؤثر في الظاهر والباطن. ومن ذلك: أنّ حدّ الزنا يجب باللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله؛ لأنّ الزنا اسم لفعل معلوم، ومعناه: قضاء الشهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى. وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة، فالحرمة في اللواطة أكد شرعاً وعقلاً، فتلك الحرمة لا تنكشف بكاشف ما، بخلاف حرمة القُبُل، وسفحُ الماء فيها أكثر فالولد لا يتخلق في هذا المحل أصلاً وربّما يتخلّق ولد ثمة فيعبد الله تعالى، وفي الاشتهاء مثله؛ لأنّ ذا بمعنى الحرارة واللين، ومن لا يعرف الشرع لا يفصل بينهما، فيتعدى الحكم إليها بعموم معنى الزنا. إلاّ أنّ أبا حنيفة رحمه الله يقول: الكامل أصل في كل باب، خصوصاً فيما يسقط بالشبهات، والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكماً وهو الزنا، فولد الزنا هالك حكماً لعدم من يربّيه؛ لأنّه لا يعرف له والد لينفق عليه، وبالنساء عجز عن الاكتساب والإنفاق، ولهذا قرن الله تعالى الزنا بقتل النفس حيث قال: ﴿ولا يقتلون النفس التي حرّم الله إلا بالحق ولا يزنون﴾ وليس في اللواطة هذا المعنى، بل فيها مجرد تضييع الماء بالصب في محل غير منبت. وذلك يحل بالعزل. وفي الزنا فساد فراش الزوج لاشتباه النسب، وليس في اللواطة فساد الفراش. فلم يساوه جناية. والحدود شرعت زوجراً، وليس اللواطة كالزنا في الحاجة إلى الزاجر؛ لأنّ الزاجر إنّما يحتاج إليه فيما يغلب وجوده وهو الزنا؛ لأنّه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين، واللواطة لا يرغب فيها إلاّ الفاعل، فإنّ المفعول به يقتضي طبعه ما يمنع عنها، ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يسقط بالشبهات، والترجيح بالحرمة باطل. ألا ترى أنّ حرمة الدم

والبول آكد من حرمة الخمر، ثم الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول، للتفاوت في دعاء الطبع. وقد قال الشافعي: إنّ الكفارة لمّا وجبت بقتل الخطأ بالنصّ وهو قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة﴾ فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص، لأنّ وجوب الكفارة باعتبار القتل دون صفة أصل القتل الخطأ، لأنّ الخطأ عذر مسقط لحقوق الله تعالى، فلمّا وجبت الكفارة مع قيام العذر فبدونه أولى، وكذلك قال لما وجبت الكفارة باليمين المعقودة إذا صارت كاذبة بالحنث، فلأن تجب في الغموس وهي كاذبة في الأصل أولى، فصار دلالة عليه لقيام معنى النص فيه وزيادة. إلاّ أنّا نقول: الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة، أما العبادة: فلأنها تتأدى بالصوم والتحرير وإطعام المساكين، والكل عمل وخير عبادة لا يتأدى بالعبادة. وأما العقوبة فلأنها تجب جزاء على ارتكاب محظور والعبادة لا تجب جزاء على فعل محظور، بل تجب ابتداء باعتبار أنه إنما يتمحض عبده، وللمالك أن يتصرف في مملوكه على ما يشاء، وكذا لفظة الكفارة منبئة أن السابق جناية، لأنها كاسمها ستارة فيقتضي قبحاً سابقاً حتى تستره، فلا تجب إلاّ بسبب دائر بين الحظر والإباحة لتحصل الملاءمة بين السبب والمسبب. ألا ترى أنّ العقوبات المحضة سببها محظور محض، والعبادات المحضة سببها مباح محض، فالمتردد يستدعي سبباً متردداً ضرورة، والقتل العمد كبيرة محضة بمنزلة الزنا والسرقة، فلا يصلح سبباً للكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة، كالمباح المحض لا يصلح سبباً مع رجحان معنى العبادة في كفارة اليمين والقتل،

جامع في رمضان عمداً وعلى كل من يفعل بجماع سواه، لأنه إنما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لأنه أعرابي مخصوص أو رجل. وإثبات الكفارة على من أكل أو شرب عمداً بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لأنه إنما وجبت عليه الكفارة لأجل أنه افساد للصوم لا لأنه جماع فقط، فكل ما فيه افساد للصوم من الأكل والشرب والوطء تجب فيه الكفارة غير مختص بالجماع، والشافعي رحمه الله أنكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة إلا بالجماع، فالعلة عنده ليس الفساد الصوم بل الجماع فقط، وهذا قالوا ان عدة أمثال هذه الأحكام في الدلالة

حتى لا تتداخل بالإجماع. وكذا الغموس محظور محض كالزنا، فلا يصلح سبباً للكفارة؛ لأنّ الكذب بدون الاستشهاد بذكر الله حرام محض فمعه أحق. وأمّا الخطأ فدائرٌ بين الوصفين، أما وصف الإباحة فلأنّه قصد بالرمي الصيد أو الكافر وهو مباح. وأما وصف الحظر فلأنّه ترك التروي والتأني في ذلك. وكذلك المعقودة فيها تردد فإنّها عقد مشروع أبتداء لما فيها من تعظيم المقسم به وقد أمر الشرع به في بيعة الرسول وفيها معنى الحظر من حيث إنّها عند الحنث تنقلب كذباً والكفارة إنّما تجب باليمين عند الحنث. ولا يلزم إذا قتل بالحجر العظيم فإنّه تجب الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله وإن كان محظوراً محضاً؛ لأنّ فيه شبهة الخطأ من حيث إنّ الآلة غير موضوعة للقتل بأصل الخلقة، وإنّما هو آلة التأديب، والمحل قابل للتأديب، فلتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل في معنى الدائر، والكفارة مما يحتاط في إيجابه؛ لما أنّ الغالب فيها جهة العبادة، والعبادات مما يحتاط في إيجابها، فتثبت بشبهة السبب، كما تثبت بحقيقة السبب وإذا قتل مسلم حربياً مستأمناً عمداً لم تلزمه الكفارة مع وجود الشبهة، حتى لم يجب القود؛ لأنّ الشبهة هنا في محل الفعل وهو كونه كافراً حربياً، حتى لا يستدام سكناه في دارنا ويترك أن يرجع إلى دار الحرب ويورث من أهل الحرب، فدل أنّه من أهل الحرب، ودماء أهل الحرب غير معصومة فاعتبرت في إسقاط القود لأنّ القصاص مقابل بالمحل من وجه، وإن كان جزاء الفعل في الحقيقة؛ لأنّه جزاء القتل، ولهذا يتعدد بتعدد الفاعل مع اتحاد المحل لقوله تعالى: ﴿أنّ النفس بالنفس﴾ ولهذا لا تجب الدية مع القصاص؛ لأنّ الدية بدل المحل فلا يراق الدم المعصوم على التأبيد بمقابلة غير المعصوم على التأبيد؛ إذ القصاص مبني على المماثلة. وأما الفعل فعمد محض لا تردّد فيه إذ الكلام فيه، والكفارة جزاء الفعل المحض، لأنّها ستارة، ولا تستر إلاّ الفعل: والواجب بإزاء المحل يجب

يجمع؛ لأنّ الشافعي رحمه الله لم يعرف هذا مع أنّه من أهل اللسان فكان ينبغي أن يعد في القياس ومثل هذا كثير لنا ونه.

جبراً، ويتحد باتحاد المحل، والعشرة إذا قتلوا رجلاً خطأ تتعدد الكفارة وتتحد الدية.

فعلم أنّ الكفارة جزاء الفعل، والدية بدل المحل. وفي مسئلة الحجر العظيم الشبهة في نفس الفعل إذ الشبهة فيه من قبل الآلة؛ إذ هي غير موضوعة للقتل والآلة داخلة في فعل العباد. ولما عرف في الكلام أنّ الآلة متممة للقدرة الناقصة فالقصور في الآلة يورث الشبهة في فعل العبد ضرورة، واعتبار هذه الشبهة الآلية أثر في القصاص بالسقوط، حتى لم يجب للشبهة. وفي الكفارة بالثبوت، حتى وجبت لاعتبار هذه الشبهة. وقال الشافعي أيضاً: يجب سجود السهو على من زاد أو نقص في صلاته عمداً؛ لأنّ وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان في صلاته، وذلك موجود في العمد وزيادة، فيثبت الحكم فيه بدلالة النصّ. وقلنا: لا يجب سجود السهو بالعمد ولا يصلح أن يكون السهو دليلاً على العمد لما بيّنا.

(والثابت به لا يحتمل التخصيص؛ لأنّه لا عموم له).

اعلم أنّ الثابت بدلالة النصّ لا يحتمل التخصيص، أما عند من يقول: بأنّ المعاني لا عموم لها، لأنّ المعنى واحدٌ وإنّما كثرت محاله. فظاهر؛ لأنّ الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص، والتخصيص يستدعي سبق العموم. وأما على قول من يقوله: إنّ المعنى لها عموم وهو الخصاص وغيره؛ فلأنّ معنى النص إذا ثبت علة لم يحتمل أن يكون غير علة وفي التخصيص ذلك. بيانه: أن من قال: الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الأذى فقد قال: بأنّ الشرع جعله علة الحرمة أينما وجد، حتى يمكنه التعدية، فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له

(والثابت به لا يحتمل التخصيص لأنه لا عموم له) إذ العموم والخصوص من عوارض الألفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا اللفظ، ولأن العلة كالأذى مثلاً إذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل أن يكون غير علة بأن يوجد الأذى ولم توجد الحرمة، فأينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعميماً.

فلم تكن علة الحرمة، فكأنه قال. هو علة وليس بعلة وهو تناقض.

(وأما الثابت باقتضاء النص، فما لم يعمل النص إلا بشرط تقدمه عليه فإنّ ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله، فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص).

أعلم أنّ المقتضى مفعول فعل الاقتضاء وهو الطلب، فيكون المقتضى مطلوباً من جهة المقتضي، فاللفظ الظاهر هو المقتضي، والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى أي: يقتضي هذا الظاهر المنطوق عند الاحتياج المضمر الذي لم ينطق به. ويقال المقتضى جعل غير المذكور مذكوراً تصحيحاً للمذكور.

ثم له شرائط.

منها: أنّ يثبت به شروط الشيء ولا يثبت به ركن ذلك الشيء؛ لأنّ الشرط تابع، والركن ما يقوّم ذلك الشيء وبه تتم الماهية، فكيف يثبت تبعاً ما به القوام؟ ثم كيف ينقلب الركن شرطاً وتابعاً؟ وفيه جعل ما هو داخل في الماهية

(وأما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص إلا بشرط تقدمه؛ فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى)، في هذه العبارة توجيهان: أحدهما: أن يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول، والاقتضاء مصدر على معناه، ويكون المعنى: وأما المقتضي فما لم يعمل النص إلا بشرط تقدمه على النص فإن ذلك المقتضي أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي المقتضي مضافاً إلى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضي بمعنى الاقتضاء، ونسخة تقدمه بالاضافة أولى من تقدم بالماضي. ويكون تعريفاً للمقتضي لا للحكم الثابت به بخلاف قرينه أعني الثابت بدلالة النص. وثانيهما. أن يكون الاقتضاء بمعنى المقتضي، وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضي لا للمقتضى، وقوله. تقدم، صيغة فعل ماض والمعنى وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه إلا بشرط

خارجاً عنه. ولهذا قلنا: لا يخاطب الكافر بالشرائع بشرط تقديم الإيمان؛ لأنه حينئذ يكون الإيمان ثابتاً اقتضاء، فيكون الإيمان تبعاً للشرائع، لأن الشرط تابع للمشروط فيكون فيه جعل المتبوع تابعاً لتبعه، إذ الشرائع تبع الإيمان، وكذا لو قال رجل لعبده: كفّر بهذا العبد عن يمينك وأعتقه، لا يصح التكفير؛ لأن التكفير بالمال لا يصح إلا بعد عتقه، وعتقه لا يثبت اقتضاء؛ لأن الأهلية تكون بالحرية وهي أصل، فلا يثبت اقتضاء وكذا لو قال لعبده: تزوج أربعاً لا يثبت العتق اقتضاء لما بيّنا.

ومنها: أن تثبت بشرائط المقتضي لا بشرائط نفسه، لأنه ثبت ضمناً وتبعاً للمقتضي، فكان المنظور إليه الأصل المقتضي دون التبع.

ومنها: أن لا يصرح به؛ لثبوت اقتضائه بل الشرط: أن يذكر المقتضي فحسب؛ لأنه لو صرّح به لم يبق مقتضى. وإذا ثبت هذا فنقول: المقتضى زيادة على النص شرط لصحة المنصوص عليه، لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيحه، فقد اقتضاه النص، فصار المقتضى مع حكمه حكمين للنص؛ لكن حكمه بواسطة المقتضي كشراء القريب يثبت به الملك والعتق وإن لم يوجب العتق بنفسه، ولكن الملك لما ثبت بالشراء صار حكمه وهو العتق مع الملك حكمين للشراء، لكن العتق بواسطة الملك، ولما أضيف المقتضى مع حكمه إلى النص صار بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس، حتى إن القياس لا يعارض شيئاً من هذه الأقسام

تقدم ذلك الشرط على النص وهو المقتضى فإن ذلك الشرط أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي الحكم الذي نحن في تعريفه مضافاً إلى النص المقتضي بواسطة المقتضى، فإن النص المقتضي دال على المقتضى وهو دال على حكمه فحينئذ يكون قوله: فإن ذلك أمر دليلاً لقوله: إلا بشرط تقدم؛ ويكون على قوله: لما لم يعمل النص؛ على قوله: وأما الثابت بواسطة قوله فصار هذا وإلا فلا ارتباط بينهما.

(وعلامته: أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف).

أي: علامة المقتضى أن يصح به المقتضي ولا يلغى إذا ظهر المقتضى، بخلاف المحذوف، فإنّه يتغير المذكور عند التصريح به كما في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ فإنّ الأهل محذوف لا مقتضى، خلافاً للقاضي أبي زيد فإنّه سوّى بينهما حيث قال: السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام أن يكون المسؤل من أهل البيان وذا لا يتحقق من الحيطان، فيثبت الأهل اقتضاء ليفيد. وقلنا: الأهل محذوف لا مقتضى، لأنّه عند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل ويتغير إعراب القرية، والمقتضى لتحقيق المقتضي لا لتحويله؛ ولأنّ المقتضى ثابت شرعاً ولا عموم له، والمحذوف ثابت لغة وله عموم فأنى يستويان؟

(ومثاله: الأمر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكره) أي: مثال المقتضى قوله

(وعلامته أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف)

يعني أن علامة المقتضى أن لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله: ان أكلت فعبدي حر، فإذا قدر المقتضي بأن يقول: ان أكلت طعاماً لا يتغير باقي الكلام عن سننه في اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف إذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ فإذا قدّر لفظ الأهل ويقال: واسأل أهل القرية يتحول السؤال عن القرية إلى الأهل ويتغير اعراب القرية من النصب إلى الجر ولكن تنتقض القاعدتان بقوله تعالى: ﴿فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً﴾ فإنه ان قدّر قوله: فضرب فانشق الحجر فانفجرت، لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف، وبقوله أعتق عبدك عني بألف فإنه ان قدر البيع ويقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فإنه يتغير الكلام حينئذ مع أنه مقتضى لأنه يصير حينئذ مأموراً باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مأموراً باعتاق عبد المأمور، ولهذا قيل ان الفرق بينهما أنّ المقتضى شرعي والمحذوف لغوي وأمثاله، وقيل أن المقتضى والمقتضي كلاهما يرادان في الاقتضاء بخلاف، فإن المراد فيه المحذوف لا غير، وبالجملة فالمحذوف في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسماً خارجاً عن الأربعة (ومثاله الأمر

لغيره: أعتق عبدك عني بألف درهم عن كفارة يميني، فقال: أعتقت، وقع العتق عن الآمر عندنا، خلافاً لزفر والشافعي رحمهما الله، وعليه الألف؛ لأن الأمر بالإعتاق عنه بألف يقتضي التمليك منه بالبيع، ليتحقق الإعتاق عنه؛ إذ لا عتق فيما لا يملكه ابنُ آدم بالحديث، فيراد البيع على هذا الكلام تصحيحاً لكلامه، إذ البيع سبب للملك، فكأنه قال: بع عبدك هذا مني بألف، وكن وكيلاً عني بإعتاقه، فيكون أمراً بالبيع منه، والإعتاق عنه ضمناً، ويكون مضافاً إلى المقتضي وهو الأمر بالإعتاق، فالملك ثبت زيادة ليثبت شرطاً سابقاً على الأمر بالإعتاق عنه ليصح الإعتاق عنه، وهذا؛ لأن الملك صفة المحل؛ والمحل شرط للتصرف، فكذا ما يكون وصفاً للمحل ويثبت بشروط المقتضي وهو العتق لما كان تابعاً له لا بشروط البيع مقصوداً، حتى يسقط اعتبار القبول فيه، ولو كان الآمر ممن لا يملك الإعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام، ولو كان العبد آبقاً يعتق عن الآمر لأن كونه مقدور التسليم شرط البيع لا شرط العتق، ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال: بعته منك بألف، وأعتقته، لم يجز عن الآمر، بل كان مبتدئاً ووقع العتق

بالتحرير للتكفير مقتضٍ للملك ولم يذكره) والظاهر أن الأمر بالتحرير هو قوله تعالى ﴿فتحرير رقبة﴾ فإنه مقتضٍ لملك الغير المذكور، فكأنه قال: فتحرير رقبة مملوكة لكم فإن اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح، فتحرير رقبة مقتضٍ ومملوكة لكم مقتضى وحكمه وهو الملك ثابت بالمقتضى الذي هو ثابت بالمقتضي، وقيل: المراد به قوله أعتق عبدك عني بألف فإنه يقتضي معنى البيع، فكأنه قال بع عبدك عني وكن وكيلي بالإعتاق، فيما ثبت البيع اقتضاء، فلا يشترط فيه شرائط نفسه فيستغني عن الإيجاب والقبول ولا تجري فيه خيار الرؤية والعيب والشرط، بل يشترط فيه شرائط الإعتاق من كون الآمر مكلفاً أهلاً للإعتاق؛ فلا يصح من الصبي والمجنون، وعلى هذا يقول أبو يوسف رحمه الله: لو قال أعتق عبدك عني بغير ذكر الألف فإنه يقتضي الهبة كما أن الأول اقتضى البيع، ويستغني هذه الهبة عن القبض كما يستغني البيع عن الإيجاب والقبول، بل أولى؛ لأن القبض شرط والإيجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط

عن تقسيمه للآمر؛ لأن من شرطه أن لا يصرح به، وعلى هذا قال أبو يوسف: إذا
قال: أعتق عبدك عني بغير شيء، فأعتقه يقع العتق عن الآمر ويثبت الملك هبة
وإن لم يوجد القبض؛ لأن الملك ثابت هنا بمقتضى العتق، فيثبت بشرائط العتق،
ويسقط اعتبار شرط الهبة مقصودا وهو القبض، كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل
أولى؛ لأن القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة، فلما سقط الركن ثم
لكونه ثابتاً بمقتضى العتق مع أن الركن أقوى من الشرط؛ لأنه داخل في الماهية،
والشرط لا، فلأن يسقط الشرط هنا أولى. ألا ترى أنه لو قال: أعتق عبدك عني
بألف درهم ورطل من خمر، فإنه يقع العتق عن الآمر والبيع فاسد، مع أن الفساد
في اشتراط القبض، ولكنه لما ثبت بمقتضى العتق سقط اعتباره. وقال أبو حنيفة
ومحمد رحمهما الله: يقع العتق عن المأمور؛ لأن الهبة لا تصح بدون
القبض، ولم يوجد، فلا يمكن تنفيذ العتق عن الآمر، ولا وجه لجعل العبد
قابضاً نفسه للآمر؛ لأنه لا يسلم له بالعتق شيء من ملك المولى، وإنما يبطل
ملك المولى ويتلاشى بالإعتاق؛ لأنه إزالة للملك قصداً عليه، وضمناً عنه.
وإن ما كان فيه تلف رقبة العبد وذهاب ماليته، وهذا التلف يحصل في ملك
المولى؛ لأن العبد مملوكه فإذا كان في العتق تلف الملك، والملك صفة المولى؛
لأنه مالكه، كان التلف على ملك المولى ضرورة، لكن التلف يقع في يد العبد؛
لأنه تلف المالية، والمالية قائمة في نفس العبد، فكان التلف في يد العبد
ضرورة. ثم هذا التالف غير مقبوض للطالب، ولا للعبد، ولا هو متحمل
للقبض؛ لأن القبض حيازة واستيلاء، والتالف في الاضمحلال والتلاشي فأنى
يتصور إحراز مثله؟ بخلاف ما إذا قال لغيره: أطعم عن كفارة يميني، فأطعم
المأمور حيث جاز، ويثبت الملك للآمر وإن لم يقبض؛ لأنه أمكن أن يجعل الفقير
نائباً عن الآمر في القبض؛ لكون الطعام قائماً، فيجعل كأنه قبضه تصحيحاً للآمر

أولى. ولكنا نقول: إن الإيجاب والقبول في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي
بخلاف القبض في الهبة فإنه لا يحتمل السقوط بحال.

بالإطعام، وهنا المالية تالفة ولا يتصور القبض في التالف، وقوله: إنّ القبض يسقط، باطل، لأنّ ثبوت المقتضى بهذا الطريق شرعي فإنّما يسقط ما يحتمل السقوط شرعاً في الجملة، والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال، بخلاف القبول في البيع فإنّه يحتمل السقوط في الجملة، ألا ترى أنّ البيع ينعقد بالتعاطي في النفيس والخسيس في الصحيح، فسقط الإيجاب والقبول، ومن قال لغيره: بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئاً تمّ البيع، والبيع الفاسد مشروع مثل الصحيح، فإذا كان ما يثبت به الملك في البيع الجائز يحتمل السقوط إذا كان ضمناً للعتق، فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد يحتمل السقوط.

(والثابت به كالثابت بدلالة النص إلاّ عند المعارضة) فإنّ الثابت بدلالة النص حينئذ أقوى منه؛ لأنّ النص يوجبه باعتبار المعنى لغة، والمقتضى ليس من موجباته لغة، وإنّما يثبت شرعاً للحاجة إلى تصحيح المنطوق.

(ولا عموم له عندنا، حتى إذا قال: إنّ أكلت فعبدي حر ونوى طعاماً

(والثابت به كالثابت بدلالة النص إلا عند المعارضة) أي هما سواء في إيجاب الحكم القطعي إلا أنه ترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة، مثاله قوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها: حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء، فإنه يدل باقتضاء النص على أن لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات، لأنه لما أوجب الغسل بالماء تقتضي صحته أن لا يجوز بغير الماء؛ ولكنه معه يدل بدلالة النص على أنه يجوز غسله بالمائعات؛ وذلك لأن المعنى المقصود منه الذي يعرفه كل أحد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعاً؛ ألا ترى أن من ألقى الثوب النجس لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه؛ لأن المقصود وهو إزالة النجاسة حاصل على كل حال فترجحت الدلالة على الاقتضاء، وما قيل من أن مثاله لم يوجد في النصوص فإنما هو من قلة التتبع.

(ولا عموم له عندنا) لأن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ

دون طعام، لا يصدق عندنا. وكذا إذا قال: أنت طالق أو طلقتك ونوى

والمقتضى معنى لا لفظ؛ وعند الشافعي رحمه الله يجري فيه العموم والخصوص لأنه عنده كالمحذوف الذي يقدر، وهذا أصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الأحكام، ولا يقال ان قوله أعتق عبدك عني بمقتضي البيع، وهو عام للعبيد كلهم لأنا نقول إنه في معنى بع عبدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم، فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاماً (حتى إذا قال إن أكلت فعبدي حر ونوى طعاماً دون طعام لا يصدق) عندنا لا ديانة ولا قضاء، لأن طعاماً انما ينشأ من اقتضاء الأكل لأنه لا يكون بدون المأكول فلا يكون عاماً فلا يقبل التخصيص، وإنما حنثه بكل طعام فإنما هو لوجود ماهية الأكل لا لأن الطعام عام، وإن قال إن أكلت طعاماً أو لا آكل أكلاً يحنث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص لأنه ملفوظ حينئذ. ولكن ايراد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضي أن يكون شرعياً مشكل لأنه عقلي، والأولى أن يقال أن المقتضي ما يكون شرعياً أو عقلياً والمحذوف ما يكون لغوياً، (وكذا إذا قال أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثاً لا يصح) تفريع آخر على عدم كون المقتضي عاماً وذلك لأن قوله أنت طالق أو طلقتك خبر وهو لا يصح؛ إلا أن يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبراً عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فللضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار عنه فكأنه قال في الأول أنت طالق لأني طلقتك قبل هذا، والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله أنت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا إلا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلاث والاثنين، وأما قوله طلقتك فهو وإن كان دالاً على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال، فالمصدر الحادث لا يثبت إلا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية الاثنين أو الثلاث؛ وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلاث أو الاثنين لانه يدل على طلاق فتعمل نيته فيه (بخلاف قوله طلقي

الثلاث لا يصح، بخلاف قوله: طلقي نفسك، وأنت بائن، على اختلاف التخريج)

أعلم أنّ المقتضى لا عموم له عندنا، وقال الشافعي: له عموم؛ لأنّ المقتضى كالمنصوص في ثبوت الحكم به؛ حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الحكم الثابت بالنص لا بالقياس، والحكم الثابت بالنص له عموم، فكذا الحكم الثابت به؛ ولأنّه مذكور شرعاً فكان كالمذكور حقيقة، كالميت حكماً بمنزلة الميت حقيقة في حق الأحكام وهو المرتد اللاحق بدار الحرب. ولنا: أنّ العموم من صفات النظم، والمقتضى غير ملفوظ، وإنّما جعل كالملفوظ ضرورة، والضرورة في تصحيح الكلام لا في التعميم، فيبقى على أصله وهو العدم فيما وراء صحة المذكور وهو التعميم، وهو كالميتة لمّا أبيح تناولها للحاجة يتقدّر بقدرها وهو سد

نفسك وأنت بائن على اختلاف التخريج) يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلاث على حدة، وتخريج أنت بائن فيه على حدة، أما تخريج طلقي نفسك، فهو أنه أمر يدل على المصدر لغة؛ وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلاث عند النية؛ فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم، وأما تخريج أنت بائن فهو أن البينونة نوعان: غليظة وخفيفة، فإذا نوى الغليظة وهي الثلاث فقد نوى أحد محتمليه فيصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لأن الطلاق إنما يشتمل على الأفراد من الواحد والاثنين والثلاثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفاً، وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج أن تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي رحمه الله على حدة فتخريجنا هو ما بينا وتخريج الشافعي رحمه الله هو أن كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلاث، ثم لما كانت تمسكات أبي حنيفة رحمه الله منحصرة في الأربع أعني العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه أخر أيضاً سوى هذه أورد المصنف فصلاً بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال:

الشرعيّ لا فيما وراء ذلك من العمل والشمول والتناول إلى التبع، بخلاف المنصوص فإنّ ثبوته أصليٌّ لا ضروريٌّ فيكون بمنزلة حال الذكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقاً.

والخلاف يظهر في مواضع:

منها: إذا قال: إنْ أكلت فعبدي حرّ ونوى طعاماً دون طعام عنده تعمل نيته؛ لأنّ الأكل يقتضي مأكولاً وذلك كالمنصوص عليه، فكأنه قال: إن أكلت طعاماً، وللمقتضي عموم عنده فيعمل فيه نية التخصيص. وعندنا: لا يصدق ديانة ولا قضاء؛ لأنّ النية إنّما تعمل في الملفوظ، والطعام غير مذكور نصاً، ولو جعل مذكوراً اقتضاء، فالمقتضى لا عموم له فلغت نية التخصيص فيه. وعلى هذا لو قال: إن شربت أو لبست وعنى شيئاً دون شيء. ولو قال: إن أكلت طعاماً أو شربت شراباً أو لبست ثوباً، لم يصدق في القضاء، ويصدق ديانة؛ لأنّه نكرة في موضع الشرط فتعم، فتعمل نية التخصيص فيه، إلاّ أنّه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء. ولو قال: إن خرجت فعبدي حر، ونوى مكاناً دون مكان، أو اغتسلت فعبدي حر، ونوى تخصيص الأسباب، لم يصدق عندنا أيضاً. ولو قال: إن اغتسل الليلة في هذه الدار فعبدي حر، وقال: عنيت فلاناً، لم يصدق عندنا؛ لأنّ الفاعل غير مذكور، وإنّما يثبت بطريق الاقتضاء، بخلاف ما لو قال: إنْ اغتسل أحد في هذه الدار الليلة، أو: إنْ اغتسلت غسلاً، فإنّ نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنّ الفاعل مذكور في المسألة الأولى وهو عام، فيصح تخصيصه، وفي الثانية: الغسل مذكور، وهو اسم نكرة في موضع الشرط فتعم، فيجوز تخصيص بعض الاغتسالات عنه. ولو قال لامرأته بعد الدخول بها: اعتدّي، ونوى الطلاق، وقع مقتضى الأمر بالاعتداد؛ لأنّها لا تعتد قبل تقدم الطلاق، فكأنه قال: طلقتك فاعتدي، ولهذا كان الواقع رجعياً، ولا تصح نية الثلاث فيه. وقال الشافعي في قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»: لم يرد به عينها؛ لأنّ عينها غير مرفوع، فلو أريد عينها لصار

كذباً وهو عليه السلام معصوم عنه. فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيداً، أو صار المرفوع حكمها، فيثبت رفع الحكم عاماً في الآخرة وهو المؤاخذة بالعقاب، وفي الدنيا من حيث الصحة شرعاً قولاً بعموم المقتضى كما لو نص عليه وقال: رفع عن أمتي حكم الخطأ، وعلى هذا الأصل قال: لا يقع طلاق المكره والمخطىء، ولا يفسد الصوم بالأكل مكرهاً أو غلطاً؛ لأنه مبني فساد عزيمة القضاء، وهو من أحكام الشرع في الدنيا، وكذلك كل التصرفات. فأجاب عنه القاضي الإمام أبو زيد وقال: إنما يرتفع بها حكم الآخرة لا غير، لأنّ المقتضى لا عموم له وحكم الآخرة وهو الإثم مراد بالإجماع، وبهذا القدر يصير مفيداً، فتزول الضرورة فلا يتعدى إلى حكم آخر.

وقال الشافعي أيضاً في قوله عليه السلام «إنما الأعمال بالنيات»: ليس المراد عين العمل؛ فإنّ ذلك متحقق بدون النية. وإنما المراد بها: حكم الأعمال بطريق الاقتضاء، فقال بعموم حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعي القصد والعزيمة من الأعمال، قولاً بعموم المقتضى.

فأجاب القاضي: بأنّ المراد بها: حكم الآخرة لا غير؛ لأنّ ثبوته بطريق الاقتضاء، فلا عموم له، فكأنه قال: إنما ثواب الأعمال بالنيات.

وقال الشيخان شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي: لم يسقط عموم هذين الحديثين من قبل الاقتضاء؛ لأنّ الحكم في الحديثين إنما ثبت بطريق الحذف لا بطريق الاقتضاء؛ لأنّ عند التصريح بالحكم يتغير الظاهر والمحذوف ثابت لغة وتثبت فيه صفة العموم إنْ كان بحيث يحتمل العموم، إلاّ أنّ المحذوف هنا من الأسماء المشتركة لما مر في مسائل الحقيقة والمجاز، ولا عموم للمشترك، وإذا قال لامرأته: أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثاً تعمل نيته عند الشافعي؛ لأنّ قوله: طالق أو طلقتك يقتضي طلاقاً، وذلك كالمنصوص عليه، فيصح فيه نية الثلاث قولاً بعموم المقتضى.

وقلنا: النية لا تصح في قوله: أنت طالق؛ لأنه نعت فرد لا يحتمل

العدد، ولا يمكن إعمال نية العدد باعتبار الطلاق الواقع مقدماً عليه اقتضاء،
لأن المقتضى لا عموم له؛ لأنه ثابت ضرورة، والضرورة ترتفع بالواحد، وهذا؛
لأن قوله: أنت طالق كذب وهذر لغة من حيث إن الوصف بدون الصفة القائمة
في المحل لغو كقولك للجالس: أنت قائم، اللغة تقتضي أن تكون الصفة ثابتة
بالموصوف أولاً ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه. فأما أن تثبت الصفة في
الموصوف بسبب وصف الواصف ضرورة تصحيح وصفه فأمر شرعي ليس
بلغوي، وهذا يفيد إثبات الصفة بطريق الاقتضاء في التصرفات الشرعية ولا
يكون في الحسية، فيتقدر بقدر الضرورة، وهو تصحيح المنطوق، وهو أن لا
يصير كاذباً لاغياً في وصفه، وإنما تندفع بالواحد إذ النعت يصلح بدون الثلاث
فصار في حق نية الثلاث كأنه غير ثابت فيلغو. وكذلك نقول في قوله: طلقتك:
إنه في اللغة إخبار عن طلاق موجود ماض، وهو لم يطلق قبل، فينبغي أن يكون
هدراً كما لو قال: ضربت ولم يسبق منه الضرب، غير أن الطلاق يقع به شرعاً
اقتضاء ضرورة تصحيح لفظه فيتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة في الثلاث فلا
تعمل نية الثلاث، بخلاف قوله: طلقي نفسك فإنه تصح فيه نية الثلاث؛ لأن
المصدر هنا ثابت لغة، لأن الأمر فعل مستقبل وضع لطلب فعل في المستقبل وهو
مختصر من الكلام، ومطوله أفعل فعل التطليق، والمصدر اسم جنس يقع على
الأقل ويحتمل الكل، فصحت نية الثلاث وهو كقوله: إن خرجت فعبدي حر
فإنه يصح نية السفر؛ لأنه صار فعلاً مستقبلاً بدخول إن عليه، والمصدر الثابت
به يكون في المستقبل أيضاً، فكان كغيره من أسماء الأجناس في احتمال العموم،
فأما المكان فثابت اقتضاء. فلهذا فسدت نية مكان دون مكان وأشار بهذا
التقرير إلى ما يقال: إن الطلاق ثبت هنا بطريق الاقتضاء؛ لأنه لو قدر مذكوراً لا
يتغير المذكور؛ لأن المقتضى زيادة ثبت شرطاً لصحة المنصوص مقدماً عليه ولم
يوجد حده هنا، ولا وجود للمحدود بدون حده. وأما طلقت فبنفس الفعل،
ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة؛ لأنه جعل إنشاء شرعاً، فصار
بمنزلة فعل مباشر بالجوارح، وهذا، لأن فعل اللسان وإن كان هو الإخبار

والإظهار لا الإنشاء، كما أنّ فعل سائر الجوارح هو الإنشاء، لا الإظهار والإخبار ولكنّه جعل إنشاء شرعاً، فصار بمنزلة عمل سائر الجوارح والنّية لا تعمل في الفعل؛ لأنّها لتعيين بعض محتملات اللفظ. وبخلاف قوله: أنت بائن، فإنّه يصح فيه نية الثلاث، وإن كانت البينونة ثابتة اقتضاء، تصحيحاً لكلامه، كما مر في قوله: أنت طالق، لأنّ البينونة نوعان: غليظة، وخفيفة، فإذا نوى الثلاث، فقد نوى الغليظة فتضمن هذا وقوع الثلاث؛ لأنّ وقوع الثلاث شرط لثبوت هذه البينونة، والشيء يتضمن شرطه، فكان هذا تعييناً لأحد المحتملين فيصح، ولهذا لو نوى ثنتين لا يصح، لأنّه نية العدد واللفظ لا يتعرض للعدد بحال، ولا يقال: بأنّ الطلاق يتنوّع أيضاً، فنية الثلاث تعيين أحد نوعيه فينبغي أن يصح لأنّ البينونة تتصل بالمحل في الحال، ولاتصافه وجهان: انقطاع يرجع إلى الملك، وانقطاع يرجع إلى المحل، فتعدد المقتضى وهو قوله: أنت بائن بتعدد المقتضي وهو البينونة الثابتة اقتضاء، فيصح تعيينه لأنّ النية لتعيين بعض محتملات اللفظ، وأما طالق فغير متصل بالمحل في الحال؛ لأنّ حكمه وهو انقطاع الملك معلق بشرط انقضاء العدة، وانقطاع الحل معلق بكمال العدد فلم يكن الحكم في المحل موجوداً، فلم تصح النية؛ لأنّه لا بد أن يوجد حتى تصير النية معينة لأحد وجهيه، وإنّما الثابت في الحال انعقاد العلة، وانعقاد العلة لا يتنوع كالرمي، فإنّه ينعقد علة عند الرمي ولا يتنوّع، وإنّما تتنوع الآثار، فلو تنوّع إنّما يتنوع بواسطة العدد؛ لأنّه لا ينقطع الحل إلّا بكمال العدد، فيصير العدد فيه أصلاً، وإنّه لا يثبت بطريق الاقتضاء؛ لأنّ أصل الشيء لا يثبت اقتضاء، وإنّما يثبت التبع.

فالحاصل: أنّ النية لم تصادف التنوّع في فصل الطلاق، وصادفت في فصل البائن، فلهذا عملت في: أنت بائن دون أنت طالق.

فإن قلت: إذا حلف: لا يساكن فلاناً ونوى السكنى في بيت واحد غير معين فإنّه يصح، والمكان ثابت اقتضاء.

قلت: قوله: لا يساكن يدل على المساكنة لغة، وهي إنّما تتحقق بين اثنين

على الكمال إذا جمعهما بيت واحد، والمساكنة مذكورة مطلقاً. وقد أراد أتم ما يكون منها فيصح، ولو نوى بيتاً بعينه لا تصح نيته؛ لأنّ المكان ثابت اقتضاءً ولا عموم له، حتى يصح منه الخصوص بنية الخصوص ولا عموم في اللفظ بحال.

والحاصل: أنّ أعم المساكنة ما يكون في بلدة، والمطلق من المساكنة في العرف: ما يكون في دار واحدة، وأتم ما يكون من المساكنة في بيت واحد. وإنما يقع اليمين على الدار باعتبار العرف، وإن كانت قاصرة؛ لأنها من باب المفاعلة فتقوم بهما، وذلك بأن يتصل كل واحد منهما بصاحبه، والاتصال بصفة الكمال إنّما يكون في بيت واحد. فأمّا في الدار فإنّما يقع الاتصال في توابع السكنى، من إراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما، لا في أصل السكنى، فتكون قاصرة. فنية بيت واحد مجملاً أي: مبهم غير معين، يرجع إلى تكميل فعل المساكنة، والمساكنة ثابتة لغةً، فصح نية تكميلها؛ لأنّه في الحقيقة تعيين نوع من أنواع المساكنة، بخلاف تعيين المكان.

فإن قلت: إذا قال رجل لصغير في يده وله أمّ معروفة: هذا ولدي وثبت النسب، فجاءت أم الصغير بعد موت المقرّ وصدّقته وادعت ميراثها منه بالنكاح، فإنّها تأخذ الميراث. ودعوة الولد نصاً إقرار بنكاح الأم اقتضاءً، ثم جعل كالتصريح به، حتى يثبت النكاح صحيحاً، ويجعل قائماً إلى موت الزوج حتى يكون لها الإرث. فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط، لما ثبت الإرث لعدم الحاجة إليه.

قلت: قوله: هذا ولدي إقرار بأنّه ولده منها إشارةً لا اقتضاءً؛ لأنّ الولد يكون بوالد ووالدة عادة، فصار تسمية الولد تسمية الوالدين إشارة، والثابت بالإشارة كالثابت بالنص، فيثبت عاماً بخلاف المقتضي، على أنّ النكاح وإن ثبت بينهما بمقتضى النسب لكنّ المقتضى غير متنوع إذ النكاح غير متنوع إلى نكاح يجلب الإرث، وإلى نكاح لا يجلبه، والشيء إذا ثبت ثبت بلوازمه، وإلا لا يكون ثابتاً، ومن لوازم النكاح الإرث إذا لم يكن المانع موجوداً والكلام فيه فيثبت الإرث ضرورة.

ولا بدّ لك أنْ تعرف التفرقة بين عبارة النص، وبين الثابت بعبارة النص، وبين إشارة النص، وبين الثابت بإشارة النص، فإنّ جمهور الناس عنها غافلون، وفي زمان التقرير على المتعلمين يتخبطون، فنقول:

ما أثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له، فهو عبارة النص. والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص.

ما أثبت الحكم بصيغته لا مع سوق الكلام له، فهو إشارة النص. والحكم الثابت به ثابت بإشارة النص.

وما أثبت الحكم لا بصيغته، بل بمعنى الصيغة لغة، فهو دلالة النص. والحكم الثابت به ثابت بدلالة النص.

وما أثبت الحكم لا بصيغته، ولا بمعنى الصيغة، بل بأمر زائد، ثبت ضرورة شرعاً، فهو مقتضى النص. والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص.

فهذه حدودٌ متقاربة لا يميز بينها إلاّ مَنْ فهم وانصف، وقليل ما هم.

وقد ميزت بين هذه الأقسام الأربعة بالأعلام الواضحة والآثار اللائحة، على وجه لم يبق لمخاصم نزاع، ولا لمجادل دفاع، بحمد الله ومنه.

فصل

(التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض

فصل

(التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض)هذا وجه أول من الوجوه الفاسدة؛ أي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند

كقوله عليه السلام: «الماء من الماء»، فهم الأنصار رضي الله عنهم عدم وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء).

اعلم أنّ الاستدلال بالنص على وجهين: صحيح وفاسد، فالصحيح: ما مرّ من الاستدلال بالعبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء. وما سواه من الاستدلال كالتنصيص باسم العلم، والتخصيص بالوصف، والتعليق بالشرط، والتخصيص بالسبب ونحو ذلك فاسد عندنا. وقال أبو بكر الدقاق: إنّ التنصيص على الشيء باسمه العلم يوجب التخصيص، وقطع الشركة بين

البعض والمراد بالعلم ههنا: هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة، سواء كان علماً أو اسم جنس، وبالبعض هو بعض الأشعرية والحنابلة، ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم، والأصل فيه أن ما يفهم من اللفظ إما أن يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق أولاً وهو المفهوم، والمفهوم نوعان: مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه حالة خلاف ما فهم من المنطوق. وهو إن فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب، وإن فهم من الشرط أو الوصف سمي مفهوم الشرط أو الوصف على ما سيأتي، ولكنهم اشترطوا أن لا تظهر أولويته المسكوت عنه أو مساواته للمنطوق، ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسؤال أو حادثة ولا لكشف أو مدح أو ذم، ولا يفيد فائدة أخرى فحينئذ يتعين النفي عما عداه (كقوله عليه السلام: الماء من الماء) فالماء الأول الغسل والماء الثاني المني. ولما كان معناه الغسل من المني (فهم الأنصار عدم وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء) وهو إخراج الذكر قبل الانزال، وهم كانوا أهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك.

(وعندنا لا يدل عليه) أي على النفي عما عداه، وإلا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله ﷺ لأنه يلزم أن لا يكون غير محمد عليه السلام رسولاً

المنصوص عليه وغيره في الحكم؛ لأنه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة، ولا يجوز أن يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد. والمراد بأسم العلم: ما يدل على الذات ولا يكون دالاً على الوصف.

وأستدل بقوله عليه السلام: «الماء من الماء»، فالأنصار فهموا التخصيص من ذلك، حتى أستدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالإكسال لعدم الماء، وهم كانوا أهل اللسان، فلو لم يكن ذلك موجباً للنفي، لما صح الاستدلال منهم به.

(وعندنا: لا يخصصه، سواءٌ كان مقروناً بالعدد، أو لم يكن)؛ لأنّه إن عنى بالتخصيص أنّ هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى، فعندنا: كذلك؛ لأنّ حكم النص في غيره لا يثبت به بل بعلة النص، وإن عنى به: أنّه لا يثبت فيه؛ لأنّ النص مانع فهو باطل؛ (لأنّ النص لم يتناوله، فكيف يوجب نفياً أو إثباتاً) للحكم فيما لم يتناوله؟ ولأنّ النص المثبت موجبه: الإثبات، فكيف يوجب النفي في غيره وهو ضده؟ ولأنّه لمّا لم يكن الإثبات بعين النص في غير ما تناوله، فلأنّ لا يمكن النفي الذي هو ضده أولى. ولو كان التخصيص موجباً نفي الحكم في غير المنصوص عليه كما زعم، لكان التعليل للمنصوص باطلاً؛ لأنه

وذلك كفر وكذب (سواء كان مقروناً بالعدد أو لم يكن) فيه رد على من فرق بينهما وقال إن كان مقروناً بالعدد نحو قوله عليه السلام: «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحدأة والفأرة والكلب العقور والحية والعقرب»، فحينئذ يدل على النفي عما عداه البتة؛ وإلا لبطل فائدة العدد؛ وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشأنه ونحو ذلك، ولكن أفتى المتأخرون بأنه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية: إنّ قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر إشارة إلى أنه يتنجس موضع الوقوع ومثل هذا في كتابه كثير، وما يوهمه كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك مؤوّل بتأويلات تنبه له (لأن النص لم يتناوله فيكف يوجب نفياً أو إثباتاً)

يكون ذلك قياساً في مقابلة النص. وقد أجمع الفقهاء على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم إلى الفروع. ويحكى عن البلخي: أنه كان يقول هذا إذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصوراً بعدد نصاً، كخبر الربا، فأمّا إذا كان محصوراً بعدد فذلك يدل على نفي الحكم في غيره؛ لأنّ في إثبات الحكم في غيره إبطال العدد المنصوص عليه باسمه العلم، وذا لا يجوز. واستدل بقوله عليه السلام: «خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بلا جزاء»، وبقوله عليه السلام: «أحلت لنا ميتتان ودمان، أما الميتتان: فالحوت والجراد، والدمان: الكبد والطحال»، فإنّ ذلك يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور. والصحيح: أنّ نفي التخصيص لا يدل على ذلك في شيء من المواضع، وذكر العدد لبيان أن الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط. ونحن نقول: إنّ الحكم في غير المذكور إنّما يثبت بعلة النص لا بالنص، فلا يوجب ذلك إبطال العدد المنصوص.

وقوله: لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة

قلنا: هذا مجرد الدعوى، وما لم يثبت بالدليل أنّ الفائدة مقصورة على

أي لا يدل على المسكوت عنه أصلاً فكيف يوجب الحكم من حيث النفي والاثبات، فإذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو، فلا يدل على نفيه واثباته. وفائدة التخصيص أن يتأمل المستنبطون فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة الاجتهاد.

ثم أجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال (والاستدلال منهم بحرف الاستغراق) أي الاستدلال من الأنصار على عدم وجوب الغسل بالإكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى إن جميع أفراد الغسل من المني لا بواسطة أن التخصيص بالشيء يدل على النفي عما عداه. ويرد علينا حينئذ أن الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالإكسال سواء كان باللام أو بالتخصيص فمن أين قلتم بوجوب الغسل بالإكسال؟ فأجاب

نفي الحكم عن غيره لا يستقيم هذا الكلام، ولا يتصور ذلك حتى يلج الجمل في سم الخياط، ثم نقول معتبرين فيه فائدة أخرى وهي: تعظيم المذكور وتفضيله على غيره كما في قوله تعالى: ﴿فلا تظلموا فيهن أنفسكم﴾ خص هذه الأربعة بالذكر تفضيلاً لها، مع أنّ الظلم حرام في كل وقت، أو نقول: فائدة التخصيص أن يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص عليه لينالوا درجة الاستنباط وثوابه، وهذا لا يحصل إذا ورد النص عاماً. (والاستدلال منهم بحرف الاستغراق، وعندنا: هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء، غير أن الماء يثبت مرة عياناً وطوراً دلالة)، أي: الاستدلال من الأنصار في قوله عليه السلام الماء من الماء بحرف الاستغراق وهو الألف واللام، وعندنا: الحكم متعلق بعين الماء أيضاً، غير أنّ الماء مرة يوجد عياناً بالإنزال، وطوراً يوجد دلالة بالالتقاء، لأنه أقيم مقام الماء؛ فإنّ بصره يغيب عنه، وعسى لا يعلم لقلة الماء، أو لفرط الشبق؛ لأنه حال الاشتباه وزوال العقل هما سواء، فأقيم السبب الدّالّ عليه وهو الالتقاء مقامه عند تعذر الوقوف على حقيقته.

والحاصل: أنّ التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا، وحيث دلّ إنما دل عندنا لأمر خارج لا من قبل التخصيص، من ذلك قوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ فاستدل أهل السنة بهذه الآية على إثبات الرؤية، لا من حيث التخصيص، بل لكونهم محجوبين عقوبة لهم،

وقال (وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير أن الماء يثبت مرة عياناً وطوراً دلالة) يعني أن عندنا الحصر أيضاً ثابت في الغسل الذي يتعلق بالمني أي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر في الماء فلا يضر خروج الغسل بالحيض والنفاس لأن وجوبه لا يتعلق بالشهوة، ولكن الماء على نوعين مرة يكون عياناً بأن ينزل في نفس الأمر في النوم أو اليقظة بالوطء أو بغيره، ومرة يكون دلالة بأن يقام دليله وهو التقاء الختانين مقامه لأنه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره، ولعله لم يشعر به لقلته فأقمنا السبب مقام المسبب وأوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطاً.

فيكون أهل الجنة بخلافهم، وإلا لا يكون الحجب في حق الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب حينئذ

(والحكم إذا أضيف إلى مسمى بوصف خاص، أو علق بشرط، كان دليلاً على نفيه عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي رحمه الله، حتى لم يجوز نكاح الأمة عند طول الحرة، ونكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص.

وحاصله: أنه ألحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع

(والحكم إذا أضيف إلى مسمى) هذا ابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو يتضمن مفهوم الوصف والشرط، يعني أن الحكم إذا أسند إلى شيء موصوف (بوصف خاص أو علق بشرط كان دليلاً على نفيه) أي كان كل من الوصف والتعليق دالاً على نفي الحكم (عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعي رحمه الله حتى لم يجوز نكاح الأمة عند طول الحرة ونكاح الأمة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص) وهو قوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ أي من لم يستطع منكم زيادة وقدرة أن ينكح الحرائر المؤمنات لأجل زيادة مهرهن ونفقتهن في معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات أيمانكم أي إماء أخواتكم إذ لا يجوز نكاح أمة أصلاً من إمائكم المؤمنات، فالله تعالى قد نص على أنه ان لم يستطع الحرة فليتحك أمة؛ ثم قيد الأمة بالمؤمنة، فلو عملنا بالوصف والشرط جميعاً حكمنا أن طول الحرة مانع للأمة وإن الأمة الكتابية أيضاً يجوز نكاحها للمؤمن ما لم تصر مؤمنة وعندنا جاز نكاح الأمة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعاً، (وحاصله) أي حاصل ما قاله الشافعي رحمه الله شيئان الأول (أنه ألحق الوصف بالشرط) في كونه موجباً للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه؛ ألا ترى أن من قال لامرأته أنت طالق راكبة فكأنه قال أنت

الحكم دون السبب، حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوّز التكفير بالمال قبل الحنث).

اعلم أنّ التعليق بالشرط عند الشافعي يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط، ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط؛ لأنّ الوجوب يثبت بالإيجاب لولا الشرط، فصار الشرط معدماً ما أوجب وجوده لولا الشرط، فكان الشرط مؤخراً للحكم لا مانعاً للسبب بعد وجوده حساً.

بيانه: أنّ قوله لعبده: أنت حر، موجب عتقه في الحال لولا قوله: إن دخلت الدار، فبالتعليق يتأخر نزول العتق إلى زمان الشرط، ولا يمتنع أصل السبب، وإذا كان عمل في منع الحكم دون السبب، كان المقتضي لوقوع الطلاق باقياً، وإنّما امتنع الوقوع لوجود التعليق، فكان العدم مضافاً إلى التعليق، وهو نظير التعليق الحسي، فإنّ تعليق القنديل بحبل من السقف، يمنع وصوله إلى الأرض، ولا يعدم أصله، ويوجب وجوده في الهواء، ويبقيه عن الأرض، وهذا لأنّ السبب قد وجد حساً فلا يعقل إعدامه، بخلاف الحكم؛ فإنّ ثبوته عرف بالشرع فجاز أن يتعلق بالمانع الحكمي وهو الشرط، وعلى هذا الأصل لم يجوّز

طالق إن كنت راكبة، فكما أنّ الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذلك في صورة الوصف (و) الثاني أنه (اعتبر التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب) فقوله إن دخلت الدار فأنت طالق: السبب هو أنت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط، أعني دخول الدار، إنما عمل في منع الحكم دون السبب، فإنه قد وجد حساً ولا مردّ له فلا يعلق عليه إلا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لأجل عدم الشرط عدماً شرعياً لا عدماً أصلياً على ما قلنا. وينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل، فإنه لا يؤثر في إزالة نفسه وإنما يؤثر في إزالة سقوطه، وتصبح تعذيبه هذا الحكم العدم إلى غيره، ونحن نخالفه في جميع هذا

تعليق الطلاق والعتاق بالملك ، لأنه لما ثبت أن تأثير الشرط في تأخير الحكم إلى زمان وجوده بعد تقرر السبب ، والسبب لا يتحقق بدون الملك ، فيشترط قيام الملك في المحل عند التعليق ليتقرر السببية ولم يجوّز نكاح الأمة لمن قدر على نكاح الحرة ؛ لأن الحل متعلق بشرط عدم طول الحرة بالنص ، فيوجب نفي الحل عند وجود طول الحرة ، كما يوجب إثباته عند عدم طول الحرة ، هذا هو المفهوم من الكلام ، فإنّ من يقول لغيره : إنْ دخل عبدي الدار فأعتقه يفهم منه : ولا تعتقه إن لم يدخل الدار ، والعمل بالنصوص واجب منظومها ومفهومها ، وجوّز التكفير بالمال بعد اليمين قبل الحنث ؛ لأنّ السبب هو اليمين ، ولهذا تضاف الكفارة إليها ، والإضافة تدل على السببية . وأما الحنث فشرط وجوب الأداء ، ولا يلزم أنّ تعجيل البدنيّ في الكفارة لا يجوز على قوله ؛ لأنّ التأثير التعليق بالشرط في تأخير وجوب الأداء ، والماليّ يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه ؛ لأنّ الواجب قبل الأداء مال معلوم كما في حقوق العباد ، فإنّ الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ، ولا يجب الأداء ما لم يطالب وكذلك في الديون المؤجلة يجب المال ولا يجب الأداء ، فالموجود هنا شيئان : المال والفعل في المال ، وأحدهما ينفك عن الآخر . وأما البدنيّ فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه ؛ لأنّ الواجب فعل يتأدى به وهو عرض لا بقاء له ، والوجوب يقتضي وجوب شيء . ولا وجود للفعل قبل الأداء وإنّما يتصور وجوده عند الأداء ، فلا يتحقق انفصاله عن الأداء فإذا تأخر وجوب الأداء إلى ما بعد الحنث تأخر تقرر السبب ، ونفس

(حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) تفريع لما ذهب إليه الشافعي رحمه الله ، أي إذا قال لأجنبية إن نكحتك فأنت طالق أو إن ملكتك فأنت حرة يبطل هذا الكلام عنده لأنه قد وجد السبب وهو قوله أنت طالق وأنت حرة ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما إذا قال لأجنبية : إن دخلت الدار فأنت طالق ، وهو باطل بالاتفاق (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) تفريع آخر له أي إذا حلف والله لا يفعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده ويحنث بها بعد

الوجوب أيضاً ضرورة، فلو كفر قبل الحنث يكون تكفيراً قبل تقرر السبب، وقبل نفس الوجوب، وإنه لا يجوز. ونظيره من حقوق العباد الشراء مع الاستئجار فإنّ بشراء العين يثبت الملك به، ويتم السبب قبل فعل التسليم، وبالاستئجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لأنّها لا تبقى وقتين؛ ولا يتصوّر تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود، فإنّما تصير مملوكة بالعقد عند الاستيفاء فكذا في حقوق الله تعالى يفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه. وجوّز تعجيل النذر المعلق بأنْ قال إن فعلت كذا فعليّ درهم، لوجود السبب وإن تأخر الشرط. وإذا ثبت أنّ التعليق بالشرط يوجب الوجود عند وجوده، والعدم عند عدمه، والوصف ملحق بالشرط عنده، أي: جار مجرى الشرط لأنّ الحكم لا يثبت بالنص بعد وجود المسمى ما لم يوجد الوصف، ولولا ذكر الوصف لكان الحكم ثابتاً قبل وجوده وهو أمارة الشرط، فإنّ قوله: أنت طالق إن دخلت الدار ليس بموجب وقوع الطلاق ما لم تدخل، وبدون هذا الشرط كان موجباً للطلاق قبل الدخول. ألا ترى أنّه لو قال لها: إنْ دخلت الدار راكبة فأنت طالق كان الركوب شرطاً؛ وإنْ كان مذكوراً على سبيل الوصف لها معنى، فيوجد الحكم عند وجوده بمنطوقه، وينعدم عند عدمه بمفهومه. وقد أباح الله تعالى نكاح الأمة مقيداً بصفة الإيمان، فوجب أنْ لا يجوز بدون هذه الصفة، فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية. قال

الحنث؛ لأنه قد وجد السبب وهو اليمين؛ إذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها، والتعليق بالشرط مقدر فكأنه قال الحالف إن حنثت فعلي كفارة يمين فإذا وجد السبب يصح الحكم مرتباً عليه، وعندنا اليمين سبب للبر وإنما ينعقد سبباً للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سبباً لها، وإنما قيد بالمالي لأن نفس الوجوب ينفك عن وجوب الأداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الأداء إلا عند حلول الأجل، ففي الكفارة المالية أيضاً يمكن أن يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الأداء يكون بعد

الشافعي: وهذا بخلاف العلة، فإن الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافاً إلى العلة باعتبار أنها تثبت الحكم قبل وجودها، بل العدم بالعدم الأصلي، فأمّا الوصف فمعيّن للحكم بعد وجود سببه، فكان مانعاً من ثبوت الحكم قبل وجوده، كما كان مثبتاً وجود الحكم عند وجوده كالشرط. ألا ترى أنّ الشرط داخل على ما هو موجب لولا الشرط، ولولا الوصف لكان الحكم ثابتاً بمطلق الاسم، فصار الوصف للاعتراض كالشرط، وأما العلة فللابتداء الإيجاب لا للاعتراض على ما بينا، فصارت بمنزلة اسم العلم، فتعلق بها الوجود ولم توجب العدم عند عدمها. وقال: لما ثبت حرمة الربيبة بسبب الدخول بامرأة مقيدة بوصف، وهو أن تكون من نسائنا بقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ أوجب ذلك نفي الحرمة عند عدم ذلك الوصف، فلا تحرم بنت المزني عليه. واستدل لإثبات مذهبه بقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة» فإن ذلك أوجب نفي الزكاة في غير السائمة، كأنه قال: ولا زكاة في غير السائمة، ولولا ذلك لوجبت الزكاة في العوامل بقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة» وقد اتفق على أن الزكاة لا تجب في غير السائمة (وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً) لأن الإيجاب لا يوجد إلا بركنه ولا يثبت إلا في محله، وههنا الشرط

مثله، بخلاف البدني فإن نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الأداء فيكونان معاً بعد الحنث، ونحن نقول هذا الفرق ساقط لأن ذمة المال إنما تعتبر في حقوق العباد، وأما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الأداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الأداء (وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً) حقيقة وإن انعقد صورة، فإذا ان دخلت الدار فأنت طالق، فكأنه لم يتكلم بقوله أنت طالق قبل دخول الدار، فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله أنت طالق (لأن الإيجاب لا يوجد إلا بركنه ولا يثبت إلا في محله) وههنا وإن وجد الركن وهو أنت طالق لكن لم يوجد المحل لأن الشرط حال بينه وبين المحل فيبقى غير

حال بينه وبين المحل فبقي غير مضاف إليه، وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً).

اعلم أنّ المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً عندنا، وأثر الشرط في منع العلة من الانعقاد، ولا أثر له في إعدام الحكم عند عدم الشرط، فهو باقٍ على ما كان قبل التعليق بالعدم الأصلي، وهذا؛ لأنّ صحة الإيجاب باعتبار صدور ركن التصرّف من أهله في محله، ثم المتصرّف إذا لم يكن أهلاً بأن كان صبياً أو مجنوناً، أو كان أهلاً لكن اللفظ أضيف إلى غير محله بأن كان بهيمة أو ميتة، لا يصير سبباً، فكذا إذا وجدت الأهلية والمحلية، إلاّ أنه وجد الحائل بين اللفظ والمحل بذكر الشرط لا يصير سبباً. وهذا؛ لأنّ التعليق بالشرط يمنع وصوله إلى المحل بالاتفاق؛ لأنّه تعلق بالدخول فلا يصل إليه قبل وجوده، كالقنديل المعلق بحبل لا يصير واصلاً إلى الأرض لاستحالة كينونة كائن في مكانين في زمان واحد. وإذا لم يصل إلى محله لم يصر علة بل بعرض أنْ يصير علة بالوصول إليه عند وجود الشرط، وهذا كفعل النّجار لما توقف على الأهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل، فما لم يتصل فعل النّجار بالمحل وهو الخشب، لم ينعقد الفعل نحراً وكالرمي فإنّ نفسه ليس بقتل، ولكنه بعرض أن يصير قتلاً إذا اتصل بالمحل، فإذا كان ثمة مجنّ منع وصوله إلى المحل. ولا يقال: بأنّ المجنّ مانع من القتل، ولكن لما كان بعرض أن يصير قتلاً إذا وصل إلى محله عند عدم المجن، فكذا هنا منع الاتصال بالمحل يمنع انعقاده علة، وإذا كان الشرط مانعاً من الانعقاد كان عدم الحكم لعدم العلة لا يمنع الشرط الحكم بعد العلة، وعند وجود الشرط توجد العلة والحكم. وبهذا تبين بأنّ التعليق ليس بمعنى التأجيل؛ لأنّ الشرط يحول بين صورة العلة ومحلها، فلا يصير معه علة كقوله: أنت حر لا

مضاف إليه) أي غير متصل بالمحل (وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً) فإذا كان كذلك انعكس حال التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما إذا

يحتمل الخطر، والتعليق، فوجب بكمال التعليق فيه وهو أن يكون داخلاً على السبب، إذ لو دخل على الحكم لكان السبب نازلاً، فكان تعليقاً من وجه دون وجه، والأصل في كل ثابت كماله.

وأما الحكم: فلأنّ من حلف: أنْ لا يبيع، فباع بشرط الخيار يحنث، ولولا أنّه سبب لما حنث، ولو حلف أنْ لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط، وإذا وجد الشرط وصلت المعلقة صار ذلك الملفوظ علة، كأنه ابتداء الآن.

قوله: أنّ السبب موجود حساً فلا يعقل إعدامه.

قلنا: لا يعلق المحسوس، وإنما تعلق السببية وهو أمر شرعي.

فإن قلت: لو لم يبق سبباً لم يبق تعليقاً.

قلت: لو بقي سبباً لكان إيقاعاً فلم يكن يميناً، والمعلق بالشرط يمين، واليمين غير الإيقاع عند وجود الشرط. ولهذا ينتقض اليمين إذا صار إيقاعاً عند وجود الشرط، ولهذا جوّزنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك؛ لأنّ المعلق قبل وجود الشرط يمين، ومحل اليمين ذمة الحالف، والحالف أهل إذ الكلام فيه؛ وإنما يصير طلاقاً وعتاقاً عند الشرط؛ فاعتبر الملك حينئذ، ولم يجوز تعجيل النذر المعلق بالشرط؛ لأنه لا يصير سبباً ما لم يتصل إلى ذمة قابلة للحكم، والشرط يمنع الوصول إلى الذمة فلا يكون سبباً ولم يجوز التكفير قبل الحنث لعدم السبب لأنّ أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً إلى الحكم، واليمين مانعة من الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به؛ لأنّها تعقد للبر، والبر ضد الحنث، ويفوت بالحنث،

التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعاً لأنها من قبيل الاسقاطات فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فإنه من قبيل الإثباتات ولا يقبل التعليق إذ به يصير قماراً، فإذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعاً للحكم فقط دون السبب ليقل أثر الشرط حتى الإمكان، وقد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو

وفي الحنث نقض اليمين، ويستحيل أن يقال: إنّ هذا الشيء سبب الحكم لا يثبت ذلك الحكم إلا بعد انتقاضه، فعرفنا أنّها بعرض أن تصير سبباً عند وجود الشرط، لا أن تكون سبباً في الحال. وهذا بخلاف الإضافة فإنّ قوله: أنت طالق غداً، أو أنت حر غداً سبب؛ لأنّه وضع لوقوع الطلاق أو العتاق وذكر الغد لتعيين زمان الوقوع لا للمنع من الوقوع فكان الحكم واجب الوجود به، والزمان من لوازم الوقوع، فلا ينافي السببية، بخلاف التعليق فإنّه للمنع من الوقوع وكذا اليمين، واستحال أن يكون مانع الشيء سبباً له وطريقاً إليه، فكان مانعاً من السببية، ولهذا لو نذر أن يتصدّق يوم الخميس، فتصدّق قبله جاز، لوجود السبب، بخلاف ما إذا علّق على ما مرّ. وفرقه بين المالي والبدني ساقط؛ لأنّ الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة، والعبادة فعل يأتي به العبد على سبيل التعظيم لله تعالى، بخلاف هوى النفس، فأمّا المال أو منافع البدن فآلة يتأدّى الواجب بها، فالمالي: ما يكون محل فعل العبد المال، والبدني: ما يكون محل فعله بدنه، فأمّا الواجب في الحالين ففعل واجب في الذمة بإيجاب الله تعالى، بخلاف حقوق العباد: فإنّ الواجب للعبد مال لا فعل؛ لأنّ المقصود ما ينتفع به العبد لطلب نفع أو دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل، ولهذا إذا ظفر بجنس حقه فاستوفى، تمّ الاستيفاء، وإن لم يوجد في المديون فعل هو أداء

فإن قلت: الزكاة حق الله وتتأدّى بالنائب بلا فعل الأداء ممن عليه. قلت: الإنابة فعل منه وجعل أداء النائب كأدائه بنفسه باعتبار الإنابة، وجوّزنا نكاح الأمة لمن له طول الحرة؛ لأنّ الله تعالى أباح نكاح الأمة الحرة حال عدم الطول،

أنّ الشافعي رحمه الله يقول أنّ الكلام هو الجزاء، والشرط قيد له فكأنّه قال أنت طالق في وقت دخولك الدار، فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه وهو مذهب أهل العربية، وأبو حنيفة رحمه الله يقول إنّ الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط، وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب أهل المعقول، ولم يذكر المصنف رحمه الله جواباً عن

وما حرم حصل وجوده؛ لأنّ التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبله، فيثبت الحل قبل وجود هذا الشرط بالآية المطلقة.

فإن قيل: إنّ الشرط هنا، والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه، فيلزم أن يكون الحكم المعلق منفياً عند انتفاء المعلق عليه كالوضوء لما كان شرط صحة الصلاة تنتفي الصحة عند انتفائه.

قلت: الشرط عبارة عن العلامة قال الله تعالى: ﴿فقد جاء أشراطها﴾ أي: علاماتها. وإذا كان الشرط عبارة عن العلامة فيلزم من وجودها وجود الحكم ولا يلزم من عدمها عدم الحكم. والدليل عليه: قوله تعالى: ﴿فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة﴾ الآية: ولا خلاف أنّ الحد يلزمها جزاء على الفاحشة وإن لم تحصن. وقال: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ وحكم الكتابة لا ينتفي قبل هذا الشرط. وقال: ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾ ولا يحل الإكراه عند عدم إرادة التحصن أيضاً. وقال: ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة﴾ والرهن جائز عند عدم هذا الشرط أيضاً. وتخريج مسألة التحليل يأتي في تقسيم السبب إن شاء الله تعالى. ولأنه لو قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثاً، ثم نجز الثلاث يصح، ولو كان عدم الشرط يوجب عدم المشروط لما صح. وقول صاحب المحصول: المنجز عندنا غير المعلق، حتى بقي المعلق موقوفاً على دخول الدار، فإذا تزوجت بزوج آخر وعادت إليه ودخلت الدار وقع المعلق مشكل؛ لأنّ عندك الزوج الطلقات الثلاث فحسب، فمتى صارت منجزة لا تبقى معلقة.

وقوله: الوصف ملحق بالشرط فيوجب العدم عند العدم

قلنا: إذا ثبت أنّ الشرط لا يوجب العدم عند العدم فالملحق به أولى أن لا يوجب العدم عند العدم على أنّ أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثراً أن يكون علة للحكم، ولا خلاف أنّ العلة لا توجب نفي الحكم عند عدمها لجواز أن يثبت الحكم بعلل شتى، فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم الحكم، ولو دل

عدم العلة على عدم الحكم في صورة، إنّما دلّ لأمر خارجي بأن تكون العلة متحدة كقول محمد في ولد المغصوب لا يضمن لأنه لم يغصب أمّا عدم العلة من حيث هي هي، فلا يدل على عدم الحكم، ولهذا جوزنا نكاح الأمة الكتابية؛ لأن قوله تعالى: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ لا يقتضي الحرمة عند عدم صفة الإيمان لما بينا، وهو قوله تعالى: ﴿وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك﴾ فإنّ التقييد بهذه الوصف لا يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق، وإنّما لم تجب الزكاة في العوامل باعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام: «لا زكاة في الحوامل والعوامل» لا باعتبار ما ذكر، وقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ﴾ لما لا عينا، فإنّ كون الربيبة في حجر زوج الأمّ ليس بشرط للحرمة، ولو كان التقييد بالوصف يوجب العدم عند العدم لما وجبت الحرمة بدون الحجر، وعلى هذا قال زفر فيمن له أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال المولى الأكبر: مني، يثبت نسب الآخرين منه؛ لأنّ التخصيص بالأكبر لا يوجب نفي نسب الآخرين، وقد ظهر بثبوت نسب الأكبر منه أنّها كانت أم ولده من ذلك الوقت، وأم الولد فراش لمولاها يثبت نسب ولدها منه بلا دعوة. وعندنا: لا يثبت نسب الآخرين منه، لا باعتبار التقييد بوصف الأكبر، فإنّه لو أشار إلى الأكبر وقال: هذا ابني لا يثبت نسب الآخرين منه أيضاً، وقد بينا: أنّ التخصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى بذلك الاسم، ولكن إنّما لا يثبت نسبها منه؛ لأنّ التخصيص بوصف سكوت عما وراءه، غير أنّ السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان أنّ حكم المسكوت

الوصف إما لأن الجواب عن الشرط جواب عنه وإما لوضوحه وشهرته؛ وهو أن للوصف درجات ثلاثاً أدناها أن يكون اتفاقياً كقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ وأوسطها أن يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ وأعلاها أن يكون بمعنى العلة كقوله - السارق والزاني، ولا أثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونه أولى.

عنه، بخلاف المنطوق به؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما حل السكوت عن بيانه مع
وقوع الحاجة إليه. وفي غير موضع الحاجة إلى البيان لا يكون بيانا، فإنما سكت
المولى عن البيان بعد تحقق الحاجة إليه؛ لأنه يفترض على المولى دعوة النسب فيما
هو مخلوق من مائه حقا، لأن نفي الدعوة نفي النسب منه، لأنهم قالوا في
فرضه على سبيل الاحتمال حتى يملك نفيه، وإنما يصير مقطوعا به على وجه لا
يملك نفيه بالدعوة نصا، فكان ذلك فرضا عليه، فكانت الحاجة ماسة إلى
البيان، فكان سكوته عن دعوة نسب الآخرين عند لزوم البيان لو كان النسب
ثابتا منه حملا للأمر على الصلاح، حتى لا يصير تاركا لفرض لا تخصيص الأكبر
بالدعوة. وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا قال شهود الوارث: لا نعلم له
وارثا غيره في أرض كذا، تقبل الشهادة؛ لأن هذه الزيادة نفيا لا تقتضي علمهم
بوارث آخر في غير ذلك الموضع، فكأنهم سكتوا عن هذه الزيادة وقالوا: لا
نعلم له وارثا آخر غيره. وعندهما: لا تقبل هذه الشهادة لا لأن النفي في أرض
كذا يثبت في غيره، ولكن لتمكن التهمة؛ لأنه يوهم أنهم يعلمون له وارثا آخر
في غير ذلك الموضع، والشهادة ترد بالتهمة. والأحكام لا تثبت بالتهمة بل
بالحجة المعلومة. وقال أبو حنيفة رحمه الله: السكوت عن سائر المواضع في غير
الحاجة إلى البيان ليس ببيان؛ لأن ذكر المكان غير واجب، وذكر المكان يحتمل
الاحتراز عن المجازفة باعتبار أنهم تفحصوا في ذلك المكان دون سائر المواضع،
ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر أي: لا نعلم له وارثا في أرض كذا،
مع أنه مولده ومنشؤه فأحرى أن لا يكون له وارث آخر في موضع آخر، فلا
تتمكن التهمة في شهادتهم.

(والمطلق يحمل على المقيد وإن كانا في حادثتين عند الشافعي، مثل كفارة

(والمطلق محمول على المقيد) هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق
هو التعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، والمقيد هو المتعرض
للذات مع صفة من الصفات، فإذا وردا في حادثة شرعية فالمطلق محمول على المقيد أي

والمطلق ساكت والمقيد ناطق، فكان هو أولى بأن يجعل أصلاً ويبنى المطلق عليه فيثبت الحكم مقيداً بهما كما في نصوص الزكاة، فإن النص المطلق عن صفة السوم وهو قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة» في حكم الزكاة وهو قوله عليه السلام: «في خمس الإبل السائمة شاة» في حكم الزكاة بالاتفاق، ونصوص الشهادة، فإن النص المطلق عن صفة العدالة وهو قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ محمول على المقيد بها وهو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ وأما إذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات، فإن المنصوص عليه في كفارة القتل تحرير رقبة مؤمنة، وفي كفارة الظهار واليمين رقبة مطلقة، فيحمل المطلق في هاتين الكفارتين على المقيد في كفارة القتل، حتى لا يجوز إعتاق الرقبة الكافرة في هاتين الكفارتين عنده، كما لا يجوز في كفارة القتل؛ لأن قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط، فيوجب نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص عليه لا مع من أصله وفي نظيره من الكفارات؛ لأنها جنس واحد؛ لأن الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر، فالشرع لما قيد الرقبة بصفة الإيمان في كفارة القتل لحكمة عرفها وهي التقرب إلى الله تعالى بتخليص العبد المؤمن عن ذل العبودية، صار ذلك بياناً في سائر الكفارات، ألا ترى أن تقييد الأيدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييداً في التيمم، لأن كل واحد منها طهارة، فكذا نظيره.

(والطعام في اليمين لم يثبت في القتل؛ لأن التفاوت ثابت باسم العلم وهو

جواب عما يقال: ينبغي أن يحمل المطلق على المقيد في حق صيام عشرة مساكين وتشتمل فيه الصيام أيضاً فأجاب عنه بقوله (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لأن التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب إلا الوجود) إذ لفظ عشرة مساكين اسم علم من أسماء العدد وهو لا يوجب إلا وجود الحكم عند وجوده ولا ينفي عند عدمه، فإذا لم يوجب النفي في الأصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى إلى الفرع وهو كفارة القتل، بخلاف الوصف فإنه يوجب النفي عند نفسه على أصله

لا يوجب إلا الوجود). وكذلك الجواب في أعداد الركعات، ووظائف الطهارات، وزيادة الصوم في القتل، فإنه لم يلحق به كفارة اليمين؛ لأنه زيادة قدر يثبت بالاسم وهو: شهران، وأربع ركعات أو ثلاث ركعات، لا صفة التي تجري مجرى الشرط، وقد مر أنّ تخصيص الاسم بالحكم لا يوجب نفي الحكم في غيره.

(وعندنا: لا يحمل المطلق على المقيد وإنْ كانا في حادثة؛ لإمكان العمل بهما).

اعلم أنّ المطلق لا يحمل على المقيد عندنا سواء وردا في حادثة واحدة أو في حادثتين؛ لأنّ العمل بهما ممكن فلا يجوز ترك العمل بأحدهما، وفي الحمل ترك العمل بالمطلق، وهذا لأنّ للمطلق حكماً معلوماً وهو الإطلاق، وهو معنى معلوم، وله حكم معلوم، وهو: تمكن المكلف من الإتيان بأيّ فرد شاء من أفراد تلك الحقيقة، والغرض منه التيسير والتوسعة، وللمقيد حكماً وهو: التقييد، وهو معنى معلوم، وله حكم معلوم: والغرض منه التشديد والتضييق، فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لإثبات حكم الإطلاق فيه، لا يجوز حمل المطلق على المقيد لإثبات حكم التقييد فيه، لأنّ في الحمل إبطال صفة الإطلاق، وفيه إبطال صفة التخفيف وثبوت صفة التغليظ، وفيه فسادان: أحدهما: نصب الشرع من تلقاء نفسه، والآخر: نسخ ما هو مشروع بالرأي.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «أبهموا ما أبهم الله، واتبعوا ما بيّن الله»، وفي الرجوع إلى المقيد ليعرف منه حكم المطلق ترك الإبهام فيما أبهم الله. وقال عمر رضي الله عنه: «أم المرأة مبهمة فأبهموها» وإنّما أراد قوله تعالى:

على ما مهدنا، وإنما قيد الطعام بالستين لأن طعام ... وهو طعام ستين مسكيناً ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رحمه الله على ما قيل

(وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وإن كانا في حادثة واحدة لإمكان العمل بهما) إذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير قبل

﴿وأمهات نسائكم﴾ فإنّ حرمتها مطلقة عن قيد الدخول، وحرمة الربيبة مقيدة بالدخول بقوله تعالى: ﴿من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ﴾ فلم يحمل المطلق على المقيد، وقال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إنْ تبدلكم تسؤكم﴾ قال أبو هريرة رضي الله عنه: لما خطب النبي عليه السلام بوجوب الحجّ قال عكاشة بن محصن: أفي كلّ عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه رسول الله حتى أعاد مسئلته ثلاث مرّات، فقال عليه السلام: لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت ما استطعتم، ولو تركتم لضللتم، أسكتوا عنا ما سكت، فنزلت، ففيه تنبيه على أنّ العمل بالإطلاق واجب، والرجوع إلى المقيد ليعرف به حكم المطلق إقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الإبهام فيما أبهم الله تعالى فلا يجوز. إلّا أن يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين، لأنّ الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه وفي صدقة الفطر ورد

النص، والطعام أعم من أن يكون قبل التماس أو بعده، وقد كان ذا ملاً في حادثة نفي الحادثتين بالطريق الأولى، فيحكم في القتل بإعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره بإعتاق رقبة أعم (إلا أن يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين) في قوله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ فإن قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه: ﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾ مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق العاملة فيجب ههنا أن يقيد قراءة العامة أيضا بالتتابع (لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه) والشافعي رحمه الله إنما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع أنه قاعدة مستمرة له لأنه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة أو آحادا، ومثال المتفق على قبوله هو قوله عليه السلام لأعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا: «صم شهرين» - وفي رواية - «صم شهرين متتابعين» وحينئذ يرد علينا النكم إذا قررتم أنه يجب الحمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي قوله عليه السلام: «أدوا عن كل حر وعبد» وقوله عليه السلام: «أدوا عن كل حر وعبد من

النصان في السبب ولا مزاحمة في الأسباب فيوجب الجمع) .

اعلم أنّ الإطلاق والتقييد في صوم كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم . والصوم في وجوده لا يقبل وصفين متضادين أي : التتابع والتفرق . فإذا ثبت تقييده بالتتابع بقراءة ابن مسعود «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» ، وقراءته كانت رواية عن رسول الله عليه السلام ، وقد كان مشهوراً في السلف ، وبالخبر المشهور تجوز الزيادة على النص ، فبطل الإطلاق . وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام : «أدّوا عن كل حر وعبد» مطلقاً «وأدّوا عن كل حر وعبد من المسلمين» في السبب ، ولا مزاحمة في الأسباب لجواز أن يثبت الحكم الواحد بأسباب كثيرة على سبيل البدل كالملك ، فوجب الجمع ، أي يجب العمل بهما . فتجب الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق ، وعن العبد المسلم بالنص المقيد ، وهو نظير ما سبق أنّ التعليق بالشرط لا يوجب النفي أي عدم الحكم عند عدم الشرط ، والمقيد في السبب نظير التعليق بالشرط ، فيثبت الحكم الواحد مطلقاً ومرسلاً مثل نكاح الأمة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وهو قوله تعالى : ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ وبقي مرسلاً عن الشرط ، مع ذلك فيجوز نكاح الأمة عند طول الحرة بالآيات المطلقة ، وعند عدم الطول بالآيات المطلقة ، وبهذه الآية وحدها

المسلمين ينبغي أن يحمل المطلق على المقيد إذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو أداء الصاع أو نصفه ، فأجاب بقوله (وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة في الأسباب فيوجب الجمع بينهما) يعني أن ما قلت أنه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد إنما هو إذا وردا في الحكم للتضاد وأما إذا وردا في الأسباب أو الشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن أن يكون المطلق سبباً بإطلاقه والمقيد سبباً بتقييده ، فالحاصل أن في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق ، وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح .

لأنَّ الإرسال والتعليق يتنافيان وجوداً، أي: عند الوجود يمتنع أنْ يثبت الحكم بهما، كالملك لا يجوز أن يثبت لشخص في شيء واحد بالبيع والهبة معاً، فأمّا قبل الوجود فهو معلق، أي: معدوم يتعلق بالشرط وجوده، ومرسل عن الشرط، أي: يحتمل الوجود قبل الشرط، والعدم الأصلي كان محتملاً للوجود بطريقين ولم يتبدل العدم. ألا ترى أنّه لو قال لآخر: أعتق عبدي إن دخل الدار، ثم يقول له: أعتق عبدي إن كلم زيداً، ودخل الدار صحّ، حتى لو دخل الدار فأعتقه جاز، ولو كلم زيداً ودخل الدار جاز إعتاقه بالأمرين جميعاً، وكذا لو قال له: أعتق عبدي، ثم قال له: أعتقه إنْ دخل الدار، ملك المرسل والمعلّق جميعاً، حتى إذا عزله عن أحدهما بقي له الآخر. ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله: فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الإطعام لم يستأنف، ولو قربها في خلال الصيام أو الإعتاق يستأنف؛ لأنّ الله تعالى قال ﴿فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً﴾ ولم يقل فيه: من قبل أن يتماسا، فلم يحمل المطلق على المقيد وإن وردا في حادثة لأنّهما حكمان.

ثم الشافعي ترك أصله في صوم كفارة اليمين حيث لم يشترط التتابع ولم يحمله على الظهار والقتل، فإن قال: إن الله تعالى قيد بعض أيام الصيام بالتتابع، وبعضها بالتفرق، كما في صوم المتعة حيث قال: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة﴾ والعشرة الكاملة، صوم المتعة بالنص، ولو صامها متصلة لم يجز، فبقي المطلق على إطلاقه للتعارض الواقع بين قيد التفرق والتتابع.

قلنا: صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك كالدم التي صار الصوم خلفاً

ثم شرع في جواب الشافعي رحمه الله فقال (ولا نسلم أن القيد بمعنى الشرط) لأن الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف

عنها على أنه غير مقيد بالعرف، ألا ترى أنه لو قدّمه قبل الرجوع لم يجز، ولكن إنما لم يجز صوم السبعة قبل أيام النحر لأنه لم يشرع لا لأنه شرط ووصف، ثم وجب التفريق وعدم شرعية الصوم في وقت لا يعد تفريقا، كالليل لا يجعل الصوم متفرقا لأنه لم يشرع فيه. وهذا لأنه أضيف إلى وقت بكلمة إذا حيث قال: إذا رجعتم، والمضاف إلى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت لأنه قبل سببه كصوم رمضان قبل رمضان، وكصلاة الظهر قبل الظهر، فلم يبق للشافعي معارض.

(ولا نسلم أن القيد بمعنى الشرط) ألا يرى أن قوله تعالى: ﴿من نسائكم﴾ معرفة بالإضافة إليه فلا يكون قيد الدخول بهن به مثلا. ثم ﴿اللاتي دخلتم بهن﴾ معرفا لاستحالة تعريف المعرف، فيجعل شرطا كما في قوله: هذه المرأة التي أتزوج طالق، بخلاف ما لو قال: المرأة التي أتزوجها طالق؛ لأنه أضاف الطلاق هنا إلى مجهولة لا تصير عينا إلا بالوصف وهو التزوج، فصار ما يحصل به التعين في معنى الشرط وهو يصلح شرطا لكونه معدوما على خطر الوجود فيجعل شرطا. أما في قوله: هذه المرأة التي أتزوج لا يمكن أن يجعل التزوج شرطا لأنه إذا عينها وعرّفها لم يجر ذلك الوصف مجرى الشرط فلغى فيلغى الوصف ويبطل لعدم الملك. (ولئن كان) بمعنى الشرط (فلا نسلم أنه يوجب النفي)، وهذا لأن الإثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء. أما الأول فظاهر، وكذا الثاني لأن النفي ليس معنى الإثبات لغة حتى يثبت بطريق الدلالة. وكذا الثالث؛ لأن النفي ليس مما لا يستغني عنه النص المثبت حتى يثبت اقتضاء فصار الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل. وأما عدم جواز تحرير الكافر في القتل، باعتبار أنه غير مشروع، كما لا يجوز إعتاق النصف أو ذبح الشاة؛ لأن الكفارة ما عرفت

أو للمدح أو الذم (ولئن كان فلا نسلم أنه يوجب النفي) لأن المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي يدخل عليه الأدوات، ولا نسلم لنفيه في نفي الحكم لأن

الإثبات لا يوجب نفياً. وإنما لم تجز الكافرة في القتل لأنه لم يشرع لا لأنّ قيد الإيمان نفي جوازه. وقد شرع في الظهار والقتل لما أوجب تحرير رقبة مطلقاً، فصارت تعدية الإيمان عنده لمعدوم وهو عدم جواز تحرير الكافرة، وهو لا يصلح حكماً شرعياً لإبطال موجود، وهو جواز تحرير الكافرة، وهو يصلح حكماً شرعياً، فكان هذا أبعد مما سبق فإنه تمسك بالمفهوم فيما سبق فحسب، وهنا تمسك بالمفهوم وعدى العدم الذي لا يصلح حكماً شرعياً لإبطال موجود يصلح حكماً شرعياً. (فأمّا قيد الإسامة والعدالة فلم يوجب النفي عندنا، لكن السنّة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهو قوله عليه السلام: «ليس في الحوامل والعوامل صدقة»، (أوجبت نسخ الإطلاق، والأمر بالتثبت في نبإ

والتقييد، فإن فيه تضييع الأسرار التي أودعها فيه (فأما قيد الإسامة والعدالة فلم يوجب النفي) جواب عن يرد علينا من النقضين وهو أنكم قلتم إذا ورد الإطلاق والقيد في السبب لا يحمل أحدهما على الآخر، وههنا ورد قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة» وقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة» في الأسباب لأن الإبل سبب الزكاة والأول مطلق والثاني مقيد بالإسامة وقد حملتم المطلق منها على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكاة في غير السائمة، وأيضاً قلتم إذا كانت الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد، وقد حملتم قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ على قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ حتى شرطتم العدالة في الإشهاد مطلقاً مع أن الأول وارد في حادثة الدين والثاني في باب الرجعة في الطلاق، فأجاب أن قيد الإسامة في المسئلة الأولى وقيد العدالة في المسئلة الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم (لكن السنة المعروفة في إبطال الزكاة عن العوامل والحوامل أوجبت نسخ الإطلاق) يعني إنما عملنا في المسئلة الأولى بالسنة الثالثة الدالة على نفي الزكاة عن غير السائمة وهو قوله عليه السلام: «لا زكاة في العوامل والحوامل والعلوفة» لأن هذه الثلاثة كلها غير السائمة، وما عملنا بحمل المطلق على المقيد

(والأمر بالتثبت في نبإ الفاسق أوجب نسخ الإطلاق) يعني هكذا إنما

الفاسق) وهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنْ جاءكم فاسق بنبإٍ فتبينوا﴾ أي: فتوقفوا فيه وتطلبوا إثبات الأمر وانكشاف الحقيقة، ولا تعتمدوا قول الفاسق، وفي قراءة: فتثبتوا، أي: فتوقفوا، (أرجب نسخ الإطلاق). والتيمم إلى المرافق بقوله عليه السلام: «التيمم ضربتان، ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين» وهو مشهور يثبت بمثله التقييد، فإذا صار مقيداً لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقاً، لا باعتبار حمل المطلق على المقيد. وقول صاحب المحصول في الجواب عن قول أصحابنا: إنّ قوله: أعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من إعتاق أيّ رقبة شاء، فلو دل القياس على أنّه لا يجوز إلّا المؤمنة لكان ذلك نسخاً للقرآن بالقياس، ولأنه لا يجوز يشكل بتقييد الرقبة بالسلامة عن كثير من العيوب، وأيضاً فقوله: أعتق رقبة لا يزيد في الدلالة على العام، وإذا جاز تخصيص العامّ بالقياس فلأنّ يجوز هذا التخصيص به أولى، لا يتم لوجوه:

أحدها: أنّ الرقبة اسم للبنية مطلقاً، فوقعت على الكامل الذي هو موجود مطلق، فلم يتناول ما هو هالك من وجه.

وثانيها: أنّ تخصيص العامّ بالقياس لا يجوز عندنا إلّا إذا خص البعض منه.

وثالثها: أن المطلق ليس بعام فكيف يجوز تخصيص ما ليس بعام، وقد مرت هذه المباحث من قبل.

(وقيل: إن القِرانَ في النظم يوجب القِران في الحكم، فلا تجب الزكاة على

عملنا في المسألة الثانية بالنص الثالث الوارد في باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة في المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد. (وقيل ان القران في النظم) هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب إليه مالك رحمه الله وهو أن الجمع بين الكلامين (بحرف الواو يوجب القران في الحكم) أي الاشتراك فيه لأن رعاية المناسبة بين الجمل شرط

الصبي لاقترانها بالصلاة، واعتبروا بالجملة الناقصة)

اعلم أن بعض أهل النظر ممن لا تبع له قالوا: إن القران في النظم يوجب المساواة في الحكم، حتى قالوا في قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ إن القران يوجب أن لا تجب على الصبي الزكاة؛ لأن القران في النظم يوجب المساواة في الحكم، فلا تجب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة، واعتبروا بالجملة الناقصة، فإن من قال: جاء زيد وعمرو، يفهم منه اشتراكهما في المجيء، وكذا لو قال: زينب طالق وعمرة، شاركت عمرة زينب في وقوع الطلاق. ولا يقال: إن الشركة في الناقصة باعتبار النقصان لا باعتبار القران، ولا نقصان هنا لأن الواو للعطف لغة، ومقتضى العطف هو الشركة. فإن من قال: عبده حر وامرأته طالق إن دخلت الدار، تعلق الطلاق والعتاق بالشرط، مع أن كل واحد كلام تام، فلو لم يقتض العطف الشركة لم تعلق الأول بالشرط.

(وقلنا: إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة؛ لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به، فإذا تم بنفسه لم يوجب

(ولا تجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة) في قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ فهي جملتان كاملتان عطفت إحداهما على الأخرى بالواو فيقتضي التسوية بينهما وبعدم أيضا لا تجب الزكاة على الصبي، لكن لا لأجل العطف بل لقوله عليه السلام: «لا زكاة في مال الصبي». (واعتبروا بالجملة الناقصة) أي قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله: زينب طالق وعمرة طالق، بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله: زينب طالق وعمرة، فهما مشتركان في الخبر لا محالة فكذا الأوليان. (وقلنا: إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة؛ لأن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به) وهو الخبر، وإذا كان هذا محتاجا إلى طالق بلفظه جاءت الشركة، بخلاف الكاملة المعطوفة فإنها تامة (فإذا تم بنفسه) لا تجب الشركة إلا فيما

الشركة إلاّ فيما يفتقر إليه)، ولهذا قلنا في قوله: إنْ دخلتِ الدار فأنتِ طالق، وعبده حر، وقوله: عبده حر، وامرأته طالق إن كلمتُ فلاناً: إنّ الشرط يلتحق بهما؛ لأنّ العتق تام إيقاعاً لا تعليقاً، والتعليق تصرف آخر غير الإيقاع، فما يرجع إلى غرضه وهو التعليق قاصر، فأثبتنا المشاركة بينهما في حكم التعليق بالواو، حتى لو قال: إن دخلتِ الدار فزينب طالق وعمرة طالق، تطلق عمرة في الحال لعلمنا أنّ غرضه في حق عمرة تنجيز الطلاق دون التعليق، إذ لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله: وعمرة، لحصول الكفاية به فلمّا لم يقتصر عليه وأفرد له بالخبر، علم أنّ مقصوده التنجيز، وهنا خبر إحدى الجملتين لا يصلح خبراً للجملة الأخرى، فلهذا علّقنا العتق بالشرط، ولهذا إذا قال إن دخلت الدار فزينب طالق ثلاثاً وعمرة طالق، يتعلق طلاق عمرة بالدخول كما يتعلق طلاق زينب؛ لأنّه لا يمكن التعليق بذلك الشرط مع غرض وقوع الثلاث في حق زينب، ووقوع الواحدة في حق عمرة، إلاّ بذكر الخبر مفرداً في حق عمرة، إذ لو لم يذكر الخبر لوقع الثلاث على عمرة، كما وقع على زينب، فمست الضرورة إلى ذكر الخبر لهذا.

فالحاصل: أنّ المشاركة لا تثبت بمجرد الواو، بل باعتبار الافتقار، والقصور إمّا من حيث عدمُ الخبر، أو من حيث التعليقُ سواء كان تعليق تحصيل، أو تعليق إبطال أو غير ذلك. ولهذا قلنا في قوله: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾ إنّ قوله: فاجلدوهم جزاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط، وقولهُ: ولا تقبلوا، وإن كان تامّاً إلاّ أنّه من

تفتقر إليه) كالتعليق في قوله: ان دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حُر، فإن الجملة الأخيرة وإن كانت تامة إيقاعاً لكنها ناقصة تعليقاً فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله: ان دخلت الدار فأنت طالق وزينب طالق فإنه لا يعلق طلاق زينب إذ لو كان غرضه التعليق لقال: وزينب، بدون ذكر الخبر لان خبر كلتا الجملتين واحد فإذا أعاده علم ان غرضه التنجيز.

حيث إنه يصلح جزاء وحداً مفتقراً إلى الشرط، إذ الجزاء لا بد له من الشرط، فجعل ملحقاً بالأول؛ لأن قول القائل: اجلس ولا تتكلم يكون عطفاً صحيحاً، فصار رد الشهادة من تتمة الحد، ألا ترى أن الأئمة مأمورون به كالجلد، وكذلك رد الشهادة مؤلم كالجلد، بل هو أزيد عند العقلاء قال:

جراحات السنان لها التئام ... ولا يلتام ما جرح اللسان

ولأن القاذف هتك ستره بالقول فجوزي وفاقاً بإهدار شهادته، إلا أن اللئام لا يبالون بهذا الزاجر، والحدود شرعت زواجر فشرع الجلد أيضاً ليحصل الانزجار للوغد اللئيم، والحر الكريم. وأما قوله: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ فليس بخطاب للأئمة، ولكنه إخبار عن صفة القاذفين فلا يصلح جزاء؛ لأن الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الإمام. وأما الحكاية عن حال قائمة فلا، فهو مثل قوله تعالى: ﴿فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل﴾ فإن قوله: ﴿ويمح﴾ غير معطوف على ﴿يختم﴾، فإن قلت: إن كان يمح كلاماً مبتدأ غير معطوف على يختم فلماذا سقطت الواو في الخط؟

قلت: كما سقطت في قوله: ﴿ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير﴾، وقوله: ﴿سندع الزبانية﴾ على أنها مثبتة في بعض المصاحف. وقوله: ﴿لنبين لكم، ونقر في الأرحام﴾، ﴿ويذهب غيظ قلوبهم، ويتوب الله على من يشاء﴾ والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ من قوله: ﴿فاجلدوهم﴾ مع قيام دليل الاتصال، وهو أن كل واحد منهما جملة طلبية أخذة بحجزة صاحبتها، مفوض إلى الأئمة مثله. ووصل قوله: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ بقوله: ﴿ولا تقبلوا﴾ حتى صرف الاستثناء إليهما مع قيام دليل الانفصال؛ لأن إحداهما جملة طلبية خطاب للأئمة، والأخرى جملة اسمية بيان لحال القاذف، وذكره لإزالة إشكال وهو أنه لماذا صار سبباً لوجوب عقوبة تسقط بالشبهات مع أن القذف خبر متردد بين الحسبة وهتك الستر؟ وربما يكون حسبة إذا كان الرامي صادقاً وله أربعة من الشهود، فأزال الله تعالى هذا الإشكال بقوله.

أو بعد حدوث الحادثة لم يكن في تأخير البيان إلى وقت السؤال أو نزول الحادثة فائدة، فوجب أن يختص به.

ولنا: أن آية الظهار واللعان وحد القذف وغيرها نزلت عند وقوع الحوادث لأشخاص معلومين، ولم تختص بهم، فإن الأمة عمموا حكمها، ولأن الموجب للحكم هو اللفظ، فكان اعتباره أولى من اعتبار السبب الذي سكت النص عنه، واعتباره يوجب العموم فكان عاماً. ولأنا متى خصصناه بالسبب لغت الزيادة، ومتى لم نخصصه تصير الزيادة معمولاً بها، ويكون لابتداء التعليم كما روي أنه عليه السلام سئل عن ماء البحر فقال: «الطهور ماؤه، والحل ميتته». والسؤال كان عن الماء ثم بين حكم ميتته وهو زيادة على قدر الجواب، إلا أنه بقدر السؤال يكون جواباً، وما زاد عليه يكون لابتداء التعليم، فكذا هنا، ولهذا جوزنا الصلح على الإنكار بعموم قوله تعالى: ﴿والصلح خير﴾، وإن نزلت الآية في الصلح بين الزوجين، ولا ينصرف إلى الصلح المذكور منكراً، وإن كان الأصل في أن المنكر إذا أعيد معرفاً كان عين الأول، لأنه إذا جعل للجنس يدخل فيه المذكور وغيره، فكانت فائدته أكثر، فكان الحمل عليه أجدر.

وعندهما: يختص بنشوز الزوجين. وهذا في الخاص على أربعة أوجه

الأول: ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه كما روي أنه عليه السلام سها فسجد، وروي أن ماعزاً زنى فرجم لأن الفاء للجزاء فيتعلق بما سبق، كأنه علة له، وحكم العلة مخصوص بها.

والثاني: ما خرج مخرج الجواب وهو غير زائد على مقدار الجواب، فيختص بالسبب، كما لو قيل لرجل: إنك لتغتسل هذه الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال: إن اغتسلت فعبدي حر فإنه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال، حتى إذا اغتسل لا عن جنابة لا يعتق عبده، وكذا إذا قال لغيره: تعال تغد معي، فقال: إن تغديت فعبدي حر، فإنه يختص بذلك الغداء.

والثالث: ما لا يستقل بنفسه ولا يكون مفهوماً بدون السبب المقرون به، فهذا

يتقيد به أيضاً، لأنه متى لم يستقل بنفسه صار كالمحتاج للكلام فلا بدّ من أن يرتبط بما

تقدمه من السبب كما يقول لأحد: أليس لي عليك كذا؟ فيقول: بلى! أو يقول: أكان

كذا؟ فيقول: نعم، أو أجل، فإنه يحمل على الجواب؛ لأنّ هذه الألفاظ لا تستقل بنفسها فحينئذ

بالسؤال المذكور الذي كان سبباً لهذا الجواب، وبحسب ما تعلم من الخطاب

كلمات هذه، فالأصل في بلى أن يكون إيجاباً لما بعد النفي تقول لمن قال: لم يقم زيد،

أو ألم يقم زيد؟ بلى! أي: قد قام، ونعم مصدقة لما سبقها من كلام منفي أو

مثبت، تقول: إذا قال: قام زيد أو لم يقم؟ فقلت: نعم! تصديق لقوله، وكذا

إذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام، كما لو قال: أقام زيد أو لم يقم زيد؟

فقلت: نعم! فقد حققت ما بعد الهمزة فإنْ كان بعد قضية موجبة كان محققاً

لذلك الإيجاب، وإن كان بعد قضية منفية كان مؤكداً لذلك النفي، وأجلْ لا

يصدق بها إلا في الخبر، يقول القائل: قد أتاك زيد، فتقول: أجل أي هو

كائن، ولا يستعمل في جواب الاستفهام، كذا في المفصل. وقيل: يجوز أن يقع

أجل بعد الاستفهام، وقال فخر الإسلام: الأصل بلى أن يكون بناء على النفي في

الاستفهام، ونعم: لمحض الاستفهام، وأجل: يعمهما. وقد يستعملان أي بلى

ونعم في جواب ما ليس باستفهام على أن تقدر فيه معنى الاستفهام أو يكون

مستعاراً لذلك. وقد ذكر محمد في كتاب الإقرار مسألة في نعم من غير الاستفهام

ومن غير احتمال الاستفهام كمن يقول لآخر: اقض الألف الذي عليك، فقال

نعم! فقد أقر بها.

والرابع: أن يكون مستقلاً بنفسه زائداً على قدر الجواب، بأن قال: إن

تغديت اليوم أو اغتسلت الليلة أو في هذه الدار، فلا يقتصر بسببه ويكون

عن هذه الصيغ نوع مسامحة فيقبل الله مع قطع النظر عما ورد تحته صاحب نكل

رجم سواء كان تلاوة أو لغيره، وكذا لكل مسجود أعم من أن يكون للسهو أو

لغيره، وكذا لكل ألف من جنس هذا المال أو من غيره، وكذا لكل غداء مدعو

أو غيره، وقيل: إنه يزيد بالتمام هذا المطلق كما هو رأي الشافعي لا المصطلح عليه فتأمل.

ابتداء؛ لأنّ في تخصيصه به إلغاء الزيادة، وفي جعله نصّاً مبتدأ اعتبار الزيادة التي تكلم بها، فكان أولى، إلاّ أنْ يقول: نويت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى، وتجعل تلك الزيادة للتوكيد، ولهذا قلنا: إذا قالت المرأة لزوجها: تزوّجت عليّ، فقال كل امرأة لي طالق ثلاثاً، إنّها تتناول المخاطبة، حتى تطلق في الحال: لأنّه زاد على قدر الجواب؛ لأنّ جوابه أنْ يقول: إن فعلت فهي طالق ثلاثاً فكان مبتدأ. وعن أبي يوسف: إن المخاطبة لا تدخل؛ لأنّ كلامه خرج جواباً لكلامها، فيتقيد بالكلام السابق، والكلام السابق في تزوج غيرها عليها، والزيادة على قدر الجواب إنّما يخرج الكلام عن الجواب إذا لغت الزيادة متى جعل جواباً، ولا تلغو الزيادة هنا إنْ جعل جواباً؛ لأنّ غرضه تطييب قلبها وتسكين نفسها، وذا بتطليق غيرها على العموم، لجواز أنْ يقع في قلبها أنه إنّما أراد بما قال غير التي طلبت، إلاّ أنّهما يقولان: يجوز أن يكون غرضه إيحاشها وإغضابها، فأراد أنْ يطلقها مع غيرها حيث بالغت في الخصام فيما هو ما دون من الأحكام فلا يترك بهذا الاحتمال عموم الكلام، ولو نوى غيرها صدق ديانة لا قضاء؛ لأنّه تخصيص للعام.

(وقيل: الكلام المذكور للمدح أو الذم لا عموم له) كقوله تعالى: ﴿إنّ الأبرار لفي نعيم، وإنّ الفجار لفي جحيم﴾ وهو محكي عن بعض الشافعية، حتى منعوا من عموم قوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾ وأبطلوا

(وقيل الكلام المذكور للمدح أو الذم لا عموم له وإن كان اللفظ عاماً) وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى: ﴿وإن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ مما يدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط، والباقي يقاس عليهم أو يثبت بنص آخر (وعندنا هذا فاسد) لأن اللفظ دل على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح والذم أيضاً؛ فحينئذ يجوز أن يتمسك بعموم قوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾ الآية على وجوب الزكاة في حلي النساء وإن كان وارداً في قوم مخصوص.

التعليق به في وجوب الزكاة في الحلي وقالوا: القصد بذلك إلحاق الذم: بمن كنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم.

(وعندنا هذا فاسد)؛ لأنّ اللفظ دالّ على العموم، وليست دلالتها على المدح أو الذم مانعة من دلالتها على العموم؛ لأنّه لا منافاة بينهما، نعم كغيره، وهذا بناء على أنّ العام هل يختص بغرض المتكلم أم لا؟.

(وقيل: الجمع المضاف إلى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل واحد)؛ لأنّها اسم جمع لولا الإضافية، فلا تبطل الجمعية بها وهو منقول عن زفر. (وعندنا: يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد، حتى إذا قال لامرأتيه: إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقتان، فولدت كل واحدة منهما ولداً، طلقتا)، وكذا لو قال: إذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما داراً طلقتا، ولا يشترط دخول

كنزوا الذهب والفضة، ويكون اطلاق صيغة المذكر أعني - الذين عليهن تغليباً كما حررته في التفسير الأحمدي.

(وقيل الجمع المضاف إلى الجماعة) هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فإن عندهم إذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع كان (حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد) أي لا بد لكل فرد من أفراد الجمع الأول من كل فرد من أفراد الثاني، ففي قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ لا بد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل أحد من الأغنياء أن تجب الصدقة، ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع أنها من أفراد الأموال فلا تجب في كل أنواعها أيضاً على ما ذكر في العضدي (وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى إذا قال لامرأتيه إذا ولدتما ولدين فأنتما طالقتان فولدت كل واحدة منها ولداً طلقتا) ولا يلزم أن تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رحمهما الله. وإطلاق الجمع عليهما مساعة باعتبار ما فوق الواحد، ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ الآية على ما تقرر في الفقه.

كل واحدة منهما في الدارين، وعند زفر لا تطلقان حتى تدخل كل واحدة منهما الدارين جميعاً؛ لأن هذا جمع مضاف إلى جماعة فيتحقق كذلك. والعرف شاهد لنا فإنك تقول: لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابّهم وإنّما يفهم منه أنّ كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته.

(وقيل: الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده. وعندنا: الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة).

اعلم أنّ العلماء اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هل له حكم في ضده إذا لم يقصد ضده بنهي.

قال بعض المتكلمين وبعض الشافعية: لا حكم للأمر في ضده أصلاً.

وقال الجصاص: يقتضي نهياً عن ضده سواء كان له ضد واحد كالإيمان مع الكفر، أو أضداد كالقيام فإنّ ضده القعود، والسجود، والاضطجاع، والركوع.

وقال بعضهم: يوجب كراهة ضده

(وقيل الأمر بالشيء) هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير، فقيل لا حكم للأمر والنهي في ضدهما أصلاً، وقيل له حكم فيه فهو أن الأمر بالشيء (يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يكون أمراً بضده) فيدل الأمر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده. فإن كان له ضد واحد فيه وإن كانت له أضداد كثيرة ففي الأمر يحرم جميع أضداده وفي النهي يكفي له الإتيان بواحد من الأضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص. (وعندنا الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة) وذلك لأن

والمختار عندنا: أنّه يقتضي كراهة ضِـده، ولا نقول: إنّـه يوجب ذلـك أو يدل على ذلك.

وأما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا أيضاً قال الفريق الأول: لا حكم له في ضده بوجه.

وقال الجصاص: إنْ كان له ضد واحد، كان أمراً به، وإن كان له أضداد، لم يكن أمراً بشيء منها.

وقال الفريق الثالث: يوجب أنْ يكون ضده في معنى سنة يكون في القوة كالواجب.

وعلى القول المختار: يقتضي ذلك.

احتج الفريق الأول بأنّ كل واحد من الأمر والنهي ساكت عن غيره، والسكوت لا يكون موجباً شيئاً فيبقى على ما كان قبل الأمر كالتعليق بالشرط لما لم يوجب نفي المعلق قبل وجود الشرط؛ لأنّه مسكوت عنه، فيبقى على ما كان قبل التعليق ألا ترى أنّه لا يوجب حكماً فيما لم يتناوله إلا بطريق التعدية إليه بعد التعليل، فلأنْ لا يوجب حكماً في ضد ما وضع له أولى. وعلى قول هؤلاء: إذا لم يأتمر العبد يأثم بترك الواجب لا بارتكاب الضد.

والجصاص بأنّ الأمر وضع لوجود المأمور به ولا وجود للمأمور به مع الاشتغال بضده، فيثبت حرمة الترك الذي هو ضده ضرورة واقتضاء والحرمة حكم النهي، فيثبت النهي عن ضده اقتضاء.

وأما النهي فهو للتحريم، ومن ضرورته فعل ضدّه إذا كان له ضد واحد،

الشيء في نفسه لا يدل على ضده وإنما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فنكتفي الدرجة الأدنى في ذلك وهي الكراهة في الأول لأنها دون التحريم، والسنة الواجبة في الثاني لأنها دون الفرض، وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق بل إثبات أمر لازم فقط، وهذا إذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المأمور به؛ فإن لزم منه ذلك يكون حراماً بالاتفاق، وهذا معنى ما

فإنّ من قال لعبده: لا تتحرك، يكون أمراً بضده وهو: السكون؛ لأنّ للمنهي عنه ضداً واحداً. وأمّا إذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه إثبات كل أضداده، ألا ترى أنّ المأمور بالقيام، إذا قعد أو أضطجع فقد فوّت المأمور به، والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بأن يقعد أو يضطجع، واستدل على ذلك بأنّ المرأة منهيةٌ عن كتمان الحيض بقوله تعالى: ﴿ولا يحل لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ﴾، فقيل: هو الولد، وقيل: الحيض، ولا تنافي بينهما، فحمل عليهما . ثم كان النهي عن الكتمان أمراً بالإظهار، ولهذا وجب قبول قولها فيا تخبره ليفيد الأمر بالإظهار؛ لأنّ الكتمان ضده واحد، وهو الإظهار، وبأنّ المحرم منهيٌ عن لبس المخيط ولم يكن مأموراً بلبس شيء معين من غير المخيط؛ لأنّ للمنهي عنه أضداداً هنا وبحكم النهي لا يثبت الأمر بجميع الأضداد، وليس بعضها بأولى من البعض.

والفريق الثالث بما قال الجصّاص، إلاّ أنّهم يثبتون الأدنى؛ لأنّ الثابت ضرورة واقتضاءً لا يكون كالثابت نصاً، إذ الثابت نصاً ثابتٌ من كل وجه، والثابت ضرورة يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة، والضرورة ترتفع بجعل ضدّ الأمر مكروهاً، وضد النهي سنة في قوة الواجب، وأما الذي أخترناه فبناءً على هذا، وهو أنّ الثابتَ بهذا الطريق يكون بطريق الاقتضاء فقلنا: بأنّ الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده، والنهي عن الشيء يقتضي سنية ضده، لا أن يكون موجباً له، أو دليلاً عليه. وقوله تعالى: ﴿ولا يحل لهن أنْ يكتمن ما خلق الله في أرحامهن﴾ نسخ، وليس بنهي؛ لأنّ الصيغة للنفي مثل قوله: ﴿لا يحل لك من النساء من بعد﴾ فلم يثبت الأمر بالنّهي، وإنّما كان هذا أمراً بالإظهار؛ لأنّ الكتمان لما لم يبقَ مشروعاً وقد تعلق بإظهاره أحكام الشرع، لزم الأمر بالإظهار ضرورة. (وفائدة هذا الأصل: أنّ التحريم إذا لم يكن مقصوداً لا يعتبر إلا من حيث يفوّت الأمر، فإذا لم يفوّته كان مكروهاً. كالأمر بالقيام، ليس بنهي عن

قال (وفائدة هذا الأصل أن التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث يفوّت الأمر فإذا لم يفوّته كان مكروهاً كالأمر بالقيام) يعني إلى الركعة الثانية بعد فراغ

القعود قصداً، حتى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود، لكنه يكره).

اعلم أن الأمر لما اقتضى كراهة ضده لم يكن ضده مفسداً للعبادة إلا أن يكون مفوّتاً لما هو واجب بصيغة الأمر، ولكنه يكون مكروهاً في نفسه. فإن المأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد ثم قام، لا تفسد صلاته بنفس القعود؛ لأنه لم يفت بهذا القعود ما هو الموجب بالأمر وهو القيام، ولكن القعود مكروه في نفسه. (ولهذا قلنا: إن المحرم لما نهي عن لبس المخيط) بقوله عليه السلام: «لا يلبس القميص، ولا العمامة، ولا السراويلات»، (كان من السنة لبس الإزار والرداء، وقد قال أبو يوسف: إن من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته؛ لأنه غير مقصود بالنهي، وإن المأمور به فعل السجود على مكان طاهر، فإذا أعاده على مكان طاهر جاز عنده). أي: إذا سجد في صلاة على مكان نجس

الأولى أو الثالثة بعد فراغ التشهد (ليس بنهي عن القعود قصداً حتى إذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره) لأن نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوّت القيام فيكره، وإن مكث كثيراً بحيث ذهب أوان القيام يفسد الصلاة، ومن ههنا ظهر أن الاشتغال بالضد في الوقت الموسع للصلاة لا يحرم، وفي الوقت المضيق لها يحرم، وإن كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة أو أمراً مباحاً (ولهذا قلنا إن المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء) تفريع على أصل أن النهي يقتضي أن يكون ضده في معنى سنة واجبة، وذلك لأنه لما نهي المحرم عن لبس المخيط ولا بد أن يلبس شيئاً يستر به العورة وأدنى ما تكون به الكفاية هو الإزار والرداء لزم أن لا يتركا، فيكون لبسهما سنة مؤكدة، وإلا فالسنة الاصطلاحية هي ما كان مواظباً من الرسول عليه السلام قولاً أو فعلاً لا ما يثبت بالعقل (وقال أبو يوسف) عطف على قوله: قلنا، وتفريع على أصل أن الأمر يقتضي كراهة ضده على غير ترتب الفساد. يعني لأجل هذه القاعدة [illegible] أبو يوسف رحمه الله: إن من سجد على مكان نجس لا تفسد صلاته لأنه غير مقصود بالنهي، وإن المأمور به فعل السجود على مكان طاهر، فإذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده)

ثم سجد على مكان طاهر، جازت صلاته عند أبي يوسف؛ لأن المأمور به
السجود على مكان طاهر، ومباشرة النجس بالسجود على مكان نجس لا يفوّت
المأمور به، فيكون مكروهاً في نفسه، ولا يكون مفسداً للصلاة. (وقالا: الساجد
على النجس بمنزلة الحامل له، والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير
ضده مفوتاً للفرض). أي: قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد صلاته؛ لأن
السجود لمّا كان فرضاً صار الساجد على النجس مستعملاً له، بمنزلة الحامل له
بحكم الفرضية، وهذا؛ لأن سجوده يتحقق ويتحصل بوضع الجبهة على الأرض،
فإذا سجد على النجس وقد تمّ السجود بالوضع على النجس صار مستعملاً
وحاملاً للنجس بحكم الفرضية؛ بخلاف ما إذا وضع يده على النجس حيث لا
تفسد صلاته؛ لأنّ وضع اليدين ليس بفرض والاتصال بحكم الفرضية، والتطهير
عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع الصلاة، وقد فات ذلك بالسجود على
مكان نجس، فصار ضده مفوتاً للفرض، كما أن الكف عن قضاء الشهوة لما كان مأموراً
به في جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالأكل في جزء من وقته؛ لأنّ ذلك الفرض لما
كان دائماً صار ضده مفوّتاً أبداً؛ ولهذا قال محمد: إنّ تحريمة الصلاة ينقطع بترك
القراءة في النفل؛ لأنّ القراءة فرض دائم من أول الصلاة إلى آخرها حكماً،
ولهذا لا يصلح الأميُّ خليفة للقارئ، وإن كان قد رفع رأسه من السجدة
الأخيرة. وإذا كان كذلك فسدت الأفعال بترك القراءة، فيفسد ما عقدها وهي
التحريمة؛ لأنها تعقد للأفعال. وقال أبو حنيفة رحمه الله: هو كذلك، إلا أنّ

بالاشتغال بالسجود على مكان نجس تكون مكروها عنده لا مفسدا للصلاة لأنه لم
يفوّت المأمور به حتى أعاده (وقالا: الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) أي
للنجس لأنه إذا سجد على النجس اتصل وجهه [illegible] بالنجس لأجل المجاورة فلم
توجد الطهارة في بعض أجزاء الصلاة (والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم)
فيصير ضده مفوتاً للفرض كما في الصوم، فكما أن الكف عن قضاء الشهوة
فرض في الصوم والصوم يفوت بالأكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل

فساد الأفعال لا يثبت قطعاً إلا بترك القراءة في الشفع كله، ليتعدى إلى الإحرام. فأمّا إذا تركها في ركعة فالفساد مجتهد فيه؛ لأنّ عند الحسن البصري ترك القراءة في ركعة لا يوجب الفساد، فلا يتعدّى إلى الإحرام، ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: في مسائل ترك القراءة في الظهر أنه لا ينقطع تحريم الصلاة؛ لأنّ ترك القراءة متردد محتمل للوجود بأن ينوي الإقامة ويقضيها في الشفع الثاني، فلم يصلح مفسداً وقد قال أبو يوسف: لا ينقطع إحرام الصلاة بترك القراءة في الشفع الأول في النفل؛ لأنّه أمر بالقراءة في الصلاة، ولم ينه عن تركها قصداً، فما ترك القراءة حراماً بقدر ما يفوت من الفرض. وتلك لهذا الشفع، فأمّا في حق بناء شفع آخر فلا تبقى التحريمة صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها، وإن فسد الشفع الأول بترك القراءة فيه. وقال علماؤنا: العدتان تنقضيان عدة واحدة؛ لأنّ معنى العدة: النهي عن الخروج والتزوّج، ثبت ذلك بقوله تعالى: ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح﴾ وبقوله: ﴿ولا تخرجوهن﴾، والكف ثابت بمقتضى النهي لا مقصوداً ولا تضايق فيما هو موجب النهي نصاً وهو التحريم، بخلاف الصوم؛ لأنّ الكف واجب فيه بالأمر قصداً فلا يتحقق أداء الصومين في يوم واحد لوجود التضايق، فركن كل صوم هو الكف إلى وقت.

فصل

المشروعات على نوعين: عزيمة وهو اسم لما هو أصل منها غير متعلق

النجاسة فرض في الصلاة وهو يفوت بالسجود على مكان نجس فافهم.

ولما فرغ المصنف عن بيان أقسام الكتاب ملواحقها نورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الأحكام المشروعة اقتداء بفخر الإسلام، وكان ينبغي أن يذكرها بعد بحث القياس في جملة بحث الأحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال:

فصل

(المشروعات على نوعين: عزيمة) يعني أن الأحكام المشروعة التي شرعها

بالعوارض).

اعلم أنّ المشروع وهو ما جعله الله شريعة لعباده أي: طريقاً ومذهباً يسلكونه على نوعين:

عزيمة: وهو ما بينا، وإنما سميت عزيمة، لأنها من حيث كانت مشروعة أصولاً بحكم أنه إلهنا ونحن عبيده، كانت في نهاية التوكيد، حقاً لله تعالى، وله الأمر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعلينا الإسلام والانقياد.

والرخصة: ما بني على أعذار العباد، وهو ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم.

والمراد بهما في الشرع مطابق للمراد بهما في اللغة.

فالعزم في اللغة هو القصد المتناهي في التوكيد، قال الله تعالى: ﴿فنسي ولم نجد له عزماً﴾ أي: لم يكن له قصد مؤكد في العصيان وقال: ﴿فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل﴾ أي: أولو الجد والثبات والصبر، ومن للتبعيض، والمراد بأولي العزم: بعض الأنبياء، كنوح، وإبراهيم، وموسى وعيسى. وقيل: يونس، وآدم عليهم السلام، ليسا منهم، بقوله تعالى: ﴿ولا تكن كصاحب الحوت﴾ ﴿ولم نجد له عزماً﴾ وقيل: للبيان، فيكون أولو العزم صفة الرسل كلهم، ولهذا لو قال: عزمت أن أفعل كذا، يكون يميناً؛ لأن العباد إنما يؤكدون قصدهم باليمين.

والرخصة في اللغة: اليسر والسهولة، يقال: رخص السعر إذا تيسرت السلع، وكثرت، وسهل وجودها، وتيسرت إصابتها.

لله تعالى لعباده على نوعين: أحدهما العزيمة والثاني الرخصة، فالعزيمة (وهي اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض) يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الإفطار باعتبار المرض، فلم يكون حكماً أصلياً من الله

فإنْ قلت: تفسير الرخصة بما ذكرت مشكل؛ لأنّ المحرم إنْ كان مع الحرمة يكون جمعاً بين الضدين، وإلاّ يكونُ تخصيص العلة.

قلت: معنى الاستباحة أنْ يعامل به مثل ما يعامل بمن يباشر المباح، لا أن تثبت حقيقة الإباحة؛ لأنّ المؤاخذة ليست من الأحكام اللاّزمة للمحظور لا محالة.

(وهي أربعة أنواع) أي العزيمة أربعة أنواع:

فريضة، وواجب، وسنة، ونفل، فهذه أصول الشرع، وإن كانت متفاوتة في أنفسها على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقيل: إن النفل ليس بعزيمة؛ لأنه شرع جبراً لنقصان يمكن في العزيمة وهي الفريضة

قلت: ذاك في قصد الأداء، لا في الشرعية، فهو مشروع ابتداء كسائر العزائم.

(فريضة: وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً ثبت بدليل لا شبهة فيه، كالإيمان والأركان الأربعة).

تعالى ابتداء سواء كان متعلقاً بالفعل كالمأمورات أو متعلقاً بالترك كالمحرمات (وهي أربعة أنواع) لأنها لا تخلو من أن يكفر جاحدها أو لا، الأوّل: هو الفرض، والثاني: لا يخلو اما يعاقب بتركه أو لا، الأوّل هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة أو لا، فالأول هو السنة والثاني هو النفل، والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك، وكذا المكره في الواجب والمباح. مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا، فالأول (فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً ثبت بدليل لا شبهة فيه) فأعداد الركعات والصيامات وكيفيتهن كلها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا نقصان؛ وثابت بمقطوع لا يحتمل الشبهة، ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتين كذلك لأن كلمة: ما، عبارة عن عزيمة معهودة لم تتناولهما فقط (كالإيمان والأركان الأربعة) وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج

اعلم أنّ الفرض لغة: التقدير، والقطع، قال الله تعالى: ﴿فنصف ما فرضتم﴾ أي: قدّرتم بالتسمية، وقال: ﴿سورة أنزلناها وفرضناها﴾ أي: قطعنا الأحكام فيها قطعاً.

فالفريضة: اسم لمقدر شرعاً لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً مقطوع به؛ لكونه ثابتاً بدليل موجب للعلم قطعاً، كالكتاب، أو السنة المتواترة، أو الإجماع، مثل الإيمان، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج فهي مقدرة مقطوع بها ثبتت بالكتاب والسنّة المتواترة والإجماع، وتسمى مكتوبة أيضاً لأنها كتبت علينا في اللوح المحفوظ، وفي هذا الاسم ما ينبىء عن التخفيف؛ لأنه مقدر متناه، وما ينبىء عن شدة الرعاية والمحافظة؛ لأنّه مقطوع به

(وحكمه: اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب، وعملاً بالبدن، حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر).

اعلم أنّ حكم الفريضة لزومها تصديقاً بالقلب بلا شبهة؛ لأنّه ثابت بدليل قطعي، حتى يكفر جاحدُه؛ لأنّ تصديق العبد بما جاء من عند الله إيمان، فكان الترك كفراً وعملاً بالبدن أي: لزم أداؤه، حتى لو ترك الأداء يكون فاسقاً؛ لأنه بترك الأداء يبدل العمل لا الاعتقاد، فلا يكفر بالامتناع عن الأداء

(وحكمه اللزوم علماً وتصديقاً بالقلب) قيل هما مترادفان، والأصح أن التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدي، وهو أخص من العلم القطعي إذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به؛ كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم (وعملاً بالبدن) ففي العبادة البدنية هو أداؤها بالبدن وفي المالية إعطاؤها أو إنابة وكيل لها (حتى يكفر جاحده) أي ينسب إلى الكفر منكره؛ تفريع على العلم والتصديق (ويفسق تاركه بلا عذر) تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك بعذر الإكراه أو بعذر الرخصة؛ فإنه لا يفسق حينئذ.

ليس هو من أركان الدين إلا أن يكون تركه على وجه الاستخفاف، فإن الاستخفاف بالشرائع كفر، فأما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير عذر، فاسق لخروجه عن طاعة ربه، والفسق: هو الخروج عن الشيء، يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها. وإنه لمؤمن لأنه غير خارج من أصل الدين وأركانه اعتقاداً وإن كان خارجاً من الطاعة عملاً، فالفاسق المطلق هو الكافر لكونه خارجاً من أصل الدين، إلا أنه اختص باسم الكفر الذي هو فوق الفسق في العرف، وبقي الفسق في العرف اسماً للمؤمن العاصي.

(وواجب: وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والأضحية) اعلم أن الواجب مأخوذ من الوجوب وهو السقوط، قال الله تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾ أي: سقطت على الأرض، فكأنه سمي به لأنه سقط على العبد عمله من غير أن يكون دليله موجباً للعلم قطعاً، بخلاف الفرض، فإنه ثبت بدليل قطعي، فكأنا حملناه ولم يسقط علينا: أما الواجب فلأنه لما لم نعلمه قطعاً لشبهة في دليله، فكأنه سقط علينا عمله، لا أنا حملناه. ومن ثم استحسن كلام صاحب التقويم، فلأنه لم يلزم علماً، أو هو ساقط علينا وإن كان ثابتاً عملاً، أو هو مأخوذ من وجب القلب إذا اضطرب قال: ﴿وللفؤاد وجيب تحت أبهره﴾ أي اضطراب، فالشبهة في دليله يمكن فيه اضطراب، فسمي واجباً.

والمراد به في الشرع: ما ثبت بدليل فيه شبهة، كخبر الواحد، والعام المخصوص، والآية المؤوّلة، وهو كصدقة الفطر، والأضحية، والوتر، وتعيين الفاتحة وتعديل الأركان، والطهارة في الطواف، فإن ثبوتها بخبر الواحد وهو: قوله عليه السلام: «أدّوا عن كل حر وعبد... » الحديث، وإن الله

(و) الثاني (واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة) كالعام المخصوص المؤول والمجمل وخبر الواحد (كصدقة الفطر والأضحية) فإنهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين.

وما فيه شبهة، كخبر الواحد ونحوه. وإذا تفاوت الدليل لم ننكر تفاوت المدلول.

وعن أبي يوسف بن خالد السمتي أنّه قال: قدمت على أبي حنيفة رحمه الله فسألته عن الصلوات المفروضة كم هي؟ فقال: خمس. وسألته عن الوتر، فقال: واجب، فقلت: لقلة تأملي كفرت، فتبسم في وجهي، ثم تأملت، فعرفت أنّ الفرق بين الواجب والفرض كما بين السماء والأرض.

وبيان ذلك: أن بالنص الذي لا شبهة به وهو قوله تعالى: ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾ ثبت فرضية قراءة القرآن في الصلاة بسياق الآية وهو قوله تعالى: ﴿إنّ ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل﴾، وسياقها وهو قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ أو بالإجماع، أو بأنّ الأمر للإيجاب، ولا وجوب خارج الصلاة، فوجب أن يكون في الصلاة وبخبر الواحد، وفيه شبهة ثبت تعيين الفاتحة. فمن جعل الفاتحة فرضاً فقد زاد على النص بخبر الواحد، وهو نسخ، فلا يجوز به، بل يجب العمل بالخبر على أنّه مكمّل لحكم الكتاب، ومقرر له، وذا فيما قلنا، وكذلك أصل الركوع والسجود ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿اركعوا واسجدوا﴾، وتعديل الأركان ثابت بخبر الواحد، فلو جعلنا التعديل فرضاً وأفسدنا الصلاة بتركه كما أفسدناها بترك أصل الركوع والسجود، لسوّينا بين موجب الكتاب وهو قطعي، وبين موجب خبر الواحد وهو غير قطعي. وكذلك أصل الطواف ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿وليطوّفوا﴾ واشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد، حيث شبهه رسول الله عليه السلام بالصلاة، فلو أفسدنا أصل الطواف بترك الطهارة لألحقناه بالنص القطعي، وذا لا يجوز، ولكنا شبهناه بالصلاة عملاً فألزمناه القضاء ما دام بمكة، ولم نشبهه بها علماً، حتى إذا لم يقض لم يحكم بفساد الطواف عليه. فمن ردّ خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل؛ لوجوب العمل به على ما سيأتي إن شاء الله، ومن سوّاه بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطأ، حيث رفع الدليل الذي فيه شبهة عن درجته، وحط الدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته، والطريق المستقيم في تنزيل كل دليل منزلته كما قلنا.

وكذلك السعي في الحج واجب عندنا، وليس بفرض، لأنه ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «إن الله كتب عليكم السعي فاسعوا»، وكذلك العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «العمرة فريضة كفريضة الحج» فلم تكن فرضاً. وعند الشافعي: هما فرضان لما قررنا من الأصل. وكذلك تأخير المغرب إلى العشاء واجب بالمزدلفة، ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لأسامة: «الصلاة أمامك»، فإذا صلى المغرب في الطريق أمر بأن يعيدها بالمزدلفة ما لم يطلع الفجر عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله؛ عملاً بخبر الواحد، فإن لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الإعادة؛ لأنا لو أمرنا بالقضاء بعد ذهاب الوقت لحكمنا بفساد ما أدى وهو من باب العلم، وخبر الواحد لا يوجب العلم. فأما وجوب الإعادة في الوقت فمن باب العمل، وخبر الواحد يوجبه، فيجب. وقول فخر الإسلام: «فلا تفسد العشاء»، المراد به: العشاء الأولى وهو المغرب. وكذا الترتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد لا بالكتاب، فظهر في حق العمل دون العلم، فإذا ضاق الوقت، أو كثرت الفوائت، فلو عملنا بالخبر يصير معارضاً لحكم الكتاب بتأخيرها عن وقتها الثابت بالكتاب، فسقط العمل به. وكذا كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام: «الحطيم من البيت»، فجعلنا الطواف به واجباً لا يعارض حكم الكتاب.

(وسنة: وهي الطريقة المسلوكة في الدين).

اعلم أن السنة في اللغة: عبارة عن مطلق الطريق، حسنة كانت، أو سيئة، قال عليه السلام: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة». أي: من وضع طريقة حسنة ومن وضع طريقة سيئة، وقال: فأول راض سنة من يسيرها *، والسنن: الطريق، ويقال: سن الماء: إذا صبه حتى جرى في طريقه.

ليس للهوى والشهوة بل مما توارث به العلماء لأجل الدقة والفطانة.

والمراد بها شرعاً: الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض والوجوب.

(وحكمها: أن يطالب المرء بإقامتها)، ويعاقب على تركها، (من غير افتراض ولا وجوب)؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها ونهينا عن إماتتها، والجاوزها في فعلها، فيستحق الملامة بتركها إلا أن يتركها استخفافاً، فإنه يكفر، فإن ذلك ينصرف إلى واضعها

(إلا أن السنة قد تقع على سنة النبي عليه السلام، وغيره. وقال الشافعي: مطلقها طريقة النبي عليه السلام).

اعلم أن مطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله عليه السلام؛ لأن المراد بها في عرف الشرع طريقة الدين، إما لرسول الله عليه السلام بقوله أو فعله، أو الصحابة رضي الله عنهم. وقال الشافعي رحمه الله:

(و) الثالث (سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب) فاحترز بقوله: أن يطالب عن النفل؛ وبقوله: من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض، والواجب. وكان ينبغي أن يذكر هذه القيودات في التعريف إلا أنه اكتفى عنه بالحكم، ولكن قالوا إن هذا التعريف والحكم لا يصدقان إلا على سنة الهدى، والتقسيم الآتي إنما هو لمطلق السنة (إلا أن السنة تقع على طريقة النبي عليه السلام وغيره) يعني الصحابة فيقال سنة أبي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم (وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام) يعني إذا أطلق لفظ السنة بلا قرينة لا ينطلق على طريقة الصحابة؛ كما روي أن سعيد بن المسيب قال: ما دون الثلث من الدية لا ينتصف وهو السنة، أراد بها سنة النبي عليه السلام؛ وهي أن الدية إذا لم يبلغ ثلثها فالرجل والأنثى فيه سواء، وإذا بلغ الثلث فصاعداً يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل، وإذا أريدت سنة غير النبي عليه السلام يقال: هذه سنة الشيخين رضي الله عنهما أو سنة أبي بكر رضي الله عنه ونحوه.

مطلق السنة تتناول سنة الرسول عليه السلام فقط؛ لأنه لا يرى تقليد الصحابي، ولهذا قال في قول سعيد بن المسيب: السنة أنها تنصرف إلى سنة الرسول.

وقصته: أنّ سعيداً سئل عن قطع إصبع امرأة ماذا يجب فيها؟ فقال: عشر من الإبل ثم سئل عن قطع إصبعين فقال: عشرون، ثم سئل عن قطع ثلاث أصابع منها، قال: يجب ثلاثون، ثم سئل عمن قطع أربع أصابع منه، قال: يجب عشرون، فقيل له: كلّما كثر ألمها قلّ عقلها، فقال هكذا السنة، قال الشافعي رحمه الله: إنه أراد به سنة النبي عليه السلام، وكذا قال في قول عمر رضي الله عنه: إنّ من السنة أنّ لا يقتل حر بعبد، أنه أراد به سنة النبي عليه السلام. وعندنا: هي مطلقة لا قيد فيها، فلا تقيد بلا دليل. وكان السلف يطلقون اسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وكانوا يأخذون البيعة من الخلفاء على سنة الرسول وسنة العمرين. وقال عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي»، فإذا كان كذلك لم يدل إطلاق السنة على أنها طريقة النبي عليه السلام.

(وهي نوعان: سنة الهدى، وتاركها يستوجب إساءة، كالجماعة، والأذان، والإقامة، وزوائد، وتاركها لا يستوجب إساءة، كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده).

(وهي نوعان) أي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها، وحكمها على نوعين: الأول (سنة الهدى، وتاركها يستوجب إساءة) أي جزاء إساءة كالملوم والعتاب، أو سمي جزاء الإساءة إساءة كما في قوله تعالى ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ (كالجماعة والأذان والإقامة) فإن هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين وإعلام الإسلام؛ ولهذا قالوا: إذا أصر أهل مصر على تركها يقاتلون بالسلاح من جانب الإمام، وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى (و) الثاني (الزوائد وتاركها لا يستوجب إساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقعوده وقيامه) فإن هؤلاء كلها لا تصدر منه على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة،

اعلم أن السنة نوعان:

سنة الهدى، أي أخذها هدى، وتركها ضلالة، كالجماعة، والأذان، والإقامة، ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب، ولو تركها أهل بلدة وأصروا على ذلك قوتلوا ليأتوا بها؛ لأن الإصرار على ترك ما هو من أعلام الدين استخفاف بالدين - فيقاتلون على ذلك.

وزوائد: أخذها حسن، وتركها لا بأس به، كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده، فعنه عليه السلام أنه قال: «البسوا الثياب البيض؛ فإنها أطهر وأطيب»، وكان إذا جلس في المسجد احتبى بيديه.

وعلى هذا تخرج الألفاظ المذكورة في باب الأذان، فقيل مرة: يكره، ومرة: أساء، ومرة: يعيد، ومرة: لا بأس به، فالأول من حكم سنة الهدى، والثالث من حكم الوجوب، والرابع من حكم السنن الزوائد. فالأذان قاعداً يكره؛ لأن الملك النازل قام على جذم حائط وأذن، وإن صلى أهل مصر بجماعة بغير أذان ولا إقامة أساؤوا؛ لأنهم تركوا السنة المشهورة، وإن أذن قبل دخول الوقت لم يجز ويعيده في الوقت؛ لقوله عليه السلام: «الإمام ضامن، والمؤذن مؤتمن»، وفي الأذان قبل الوقت إظهار الخيانة فيما ائتمن فيه، وإن ترسل في الإقامة وحدر في الأذان فلا بأس به، وإن قال عليه السلام: «إذا أذنت فترسل، وإذا أقمت فاحدر».

(ونفل: وهو ما يثاب المرء على فعله، ولا يعاقب على تركه) وهو اسم

فإنه عليه السلام كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويلة الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة أذرع أو اثني عشر ذراعاً أو أقل أو أكثر، وكان يتعمم بعذبة تارة ومرسلاً للعذر وعلى هيئة التشبيه أكثر، فهذه كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب، إلا أن المستحب ما أحبه العلماء، وهذا ما اعتاده النبي عليه السلام.

(والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرفه

للزيادة في اللغة، ومنه سميت الغنيمة نفلاً؛ لأنها زيادة على ما هو المقصود بالجهاد، وهو إعلاء كلمة الله، وقهر أعدائه. قال: إن تقوى ربنا خير نفل * وسمي ولد الولد نافلة؛ لأنه زيادة على ما حصل للمرء بنفسه. فنوافل العبادات: زوائد على الفرائض، والسنن المشهورة مشروعة لنا لا علينا. والتطوع كالنفل، فهو: ما يأتي به العبد طوعاً من غير إيجاب عليه، ولا يلام على تركه. والزوائد على الركعتين للمسافر نفل له؛ وهو أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه. ولهذا جوزنا النفل قاعداً مع القدرة على القيام، وراكباً بالإيماء مع القدرة على النزول، وإن لم يكن متوجهاً إلى القبلة؛ لأنه لما شرع دائماً حتى جعلناه من العزائم، إذ لو كان رخصة لكان بعوارض عارضة، فلم يكن مشروعة دائماً، وفي مراعاة تمام الأركان والشرائط في جميع الأوقات حرج بين، فجوزنا الأداء على هذه الوجوه، دفعاً للحرج، وتخفيفاً لليسر، وهذا القسم من جنس الرخص.

(قال الشافعي: لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك) أي: لما شرع النفل على وجه تخير فيه بين أن شرع فيه، وبين أن لا يشرع فيه، وجب أن يبقى كذلك غير لازم مشروع؛ لأن بقاء الشيء لا يخالف أصله، وإذا بقي مخيراً فيما لم يعمل فيبطل المؤدى ضمناً لغير المؤدى لا قصداً، حتى يقال: إنه

بحكمه التابعة للسلف، وفي ذكر نفي العقاب دون الإثم والعتاب تنبيه على أنه لا يخلو عن الإثم والعتاب. (والزوائد على الركعتين للمسافر نفل) فلذا معنى أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه. ولا يخفى أنه يخالف ما ذكره الفقهاء أنه لو صلى أربعاً وقعد على الركعتين تم فرضه وأساء، لأن هذه الإساءة بسبب تأخير نفس الركعتين بل لتأخير السلام واختلاط النفل بالفرض (وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك) يعني أنه لا يلزم في حال البقاء كما كان لا يلزم في الابتداء، فمن شرع في النفل لا يلزم الإتمام ولو

إبطال العمل وهو حرام بالنص، وصار كالمظنون. (وقلنا: إنّ ما أداه وجب صيانته)؛ لأنّه صار لله تعالى مسلمًا إليه بالأداء، ولهذا لو مات كان مثابًا على ذلك، فيجب التحرز عن إبطاله رعاية لحق صاحب الحق، وكونه مسلمًا إليه لا ينافي بطلانه بالمبطل، كالصدقة تبطل بالمنّ والأذى، والعبادات تبطل بالردة (ولا سبيل إليه إلاّ بالتزام الباقي) أي: لا سبيل إلى صيانة ما أداه إلاّ بالتزام الباقي؛ وإذا لا يتجزأ عادة، فيجب الإتمام لهذا ضرورة، وإن كان في نفسه نفلاً وهما أمران متعارضان، أعني المؤدى وغير المؤدى؛ لأنّ إن نظرنا إلى المؤدى يجب عليه إتمام الباقي على ما قررنا، وإن نظرنا إلى غير المؤدى كما ذكر الشافعي لا يجب لأنّه نفل في نفسه، فوجب الترجيح للمؤدى احتياطًا في باب العبادة.

فإن قيل: العبادة لا تتم قربة إلاّ بآخرها؛ لأنّها لا تتجزأ ثبوتًا، فإذا توقف الأوّل على الآخر لتصير قربة لم يحرم إبطال ما صح قبل أن تتم قربة.

قلنا: إذا شرع في الصوم أو الصلاة فهو متقرب إلى الله تعالى بفعل الصوم أو الصلاة، والفعل حاصل وهو الكف أو القيام إلى الصلاة، وإنّما عدم ما يسمى صومًا أو صلاة، والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن قضاء الشهوة، وفي الصلاة بفعل هو تعظيم، وقد وجد فحرم الإبطال (وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلاً، ثم لمّا وجب لصيانته ابتداء الفعل فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى) أي: المنذور صار لله تعالى تسمية لا فعلاً؛ لأنّه

أفسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صومًا أو صلاة (قلنا إنّ ما أداه وجبت صيانته ولا سبيل إليها إلاّ بالتزام الباقي) لأنّ الصلاة والصوم ممّا لم يفد حكمه إلاّ إذا كان تامًّا بكونه شفعًا أو صوم يوم، وإن أدى بعض الصلاة أو الصوم فعليه أن يتمه وإلاّ يلزم إبطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ وإن أفسده يجب أن يقضيه لتكون فيه صيانة، ولا يقال ليس فيه بطلان العمل بل امتناع عنه، لأنا نقول إنّ الأجزاء المؤداة لمّا كانت عرضة أن تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكأنه أبطلها (وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلاً) أي الشروع

نقصد العبادة بنذره، وقصد العبادة عبادة كما جاء في الحديث، ثم وجب لصيانته أي: لصيانة نذره وهو قبول ابتداء الفعل، أي: ابتداء المنذور وهو الصوم أو الصلاة، فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بشروعه في الصوم والصلاة بقاؤه أولى. وهذا لأن معنى العبادة في الأفعال أكثر بالنسبة إلى الأقوال، حتى تجب الصلاة على العاجز عن الأقوال القادر على الأفعال، وبالعكس لا تجب، وقد جرت النيابة في الأقوال دون الأفعال، وقالوا: إن الأقوال زين للأفعال، والبقاء أسهل من الابتداء، حتى تشترط النية في ابتداء الصلاة لا في بقائها، ويشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه، وعدة الغير تمنع انعقاد النكاح، ولا تمنع بقاءه، والشيوع يمنع صحة الهبة ابتداء لا بقاء، ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف ابتداء الفعل، وهو قوي، فلأن يجب بابتداء الفعل وهو قوي، بقاؤه وهو ضعيف أولى.

والحاصل: أن الشيء شرع أصلاً غير متعلق بالعوارض، إمّا أن يكفر جاحده وهو الفرض أولاً، وهو إمّا أنْ يأثم تاركه وهو الواجب أولاً، وهو إمّا أنْ يعاتب على تركه وهو السنة أولاً، وهو إمّا أن يثاب على فعله وهو النفل أولاً، وهو المباح، فهو ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب والله أعلم بالصواب.

(ورخصة وهي أربعة أنواع: نوعان من الحقيقة؛ أحدهما أحق من

مقيس على النذر لأن النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بأن قال: لله علي أن أصلي ركعتين. (ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل) أي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل بإجماع بيننا وبينكم؛ فإذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق (فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى) بالاهتمام والدوام لأن الدوام أسهل من الابتداء في اليسر والفعل أولى من التسمية في الاهتمام. (ورخصة) عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لأنها ليست بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع أنواعها على السوية؛ بل قسمها أولاً إلى الأنواع؛ ثم عرف كل نوع على حدة؛ وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال:

الآخر، ونوعان من المجاز، أحدهما أتم من الآخر).

اعلم أنّ الرخصة: ما تغير من عسر إلى يسر بعارض عذر، وهي إمّا أنْ تكون حقيقة، وهي نوعان:

أحدهما: أحق من الآخر أي: أكمل في المعنى الذي وضع له الرخصة أو مجازاً وهو نوعان:

أحدهما: أتم من الآخر، أي: في كونه مجازاً وهذا لأنه إن شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة، ثم إن ترتب عليه حكمه وهو الحرمة، فهو الأحق، وإلا فهو النوع الآخر، وإنْ شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز.

ثم الأصل إن لم يبق مشروعاً في الجملة فهو الأتم وإلاّ فهو النوع الآخر.

فإن قلت: قد بينت في أول الفصل أنّ الرخصة ما أستبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم، وهذا لا يتأتى في الرخصة المجازية، ومورد التقسيم يكون مشتركاً لا محالة.

(وهي أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) وتفصيله أن الرخصة الحقيقية هي التي تبقى عزيمته معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة أيضا في مقابلتها حقيقة، ففي القسمين الأولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها أيضاً حقيقة ثابتة، ثم في القسم الأول منها لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة أيضا حقيقة من جميع الوجوه، بخلاف القسم الثاني: فإن العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون الرخصة أحق أيضاً، وفي القسمين الآخرين لما كانت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة في مقابلتها مجازا يعني أن إطلاق الرخصة عليهما مجاز، إذ هي صارت عزيمة لعزيمة قائمة مقامها. ثم في القسم الأول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كانت الرخصة أتم المجاز لا شبه له من الحقيقة أصلاً بخلاف القسم الثاني، فإنه لما وجدت العزيمة في بعض المواد كانت الرخصة أنقص في مجازيتها.

قلت: هذا التقسيم على التفسير الذي فسرته الآن. (أما أحق نوعي الحقيقة فما أستبيح مع قيام المحرم، وقيام حكمه، كالمكره على إجراء كلمة الكفر) فإنّه رخصة له إجراؤها، والعزيمة في الصبر حتى يقتل، لأنّ حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف عنه لضرورة، ولا يحل بحال، ووجوب حق الله تعالى في الإيمان به قائم أيضاً لكنه رخص بعذر الإكراه إذا خاف التلف على نفسه إجراء هذه الكلمة، لأنّ في الامتناع عنه حق يقتل تلف نفسه صورة ومعنى، وبإجراء هذه الكلمة لا يفوت حق الله تعالى معنى لأنّ الركن الأصليّ هو التصديق بالقلب وهو باق ولا يفوت صورة من كل وجه؛ لأنّ أداء الإيمان قد صح، واستدامة الإقرار في كل وقت ليس بركن إلاّ أنّ في إجراء كلمة الكفر هتكاً لحق الله تعالى صورة، وفي الامتناع عنه رعاية حقه صورة ومعنى، فكان الامتناع عزيمة، حتى إذا صبر حتى قتل كان مأجوراً، وله أن يترخص بإجراء كلمة الكفر تقديماً لحق نفسه من حيث

(أما أحق نوعي الحقيقة فما استبيح) أي عومل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا أنه يصير مباحاً في نفسه (مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعاً) وهو الحرمة، فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف عنه، ومع ذلك يرخص في مباشرة الطرف المقابل فكان هو أحق باطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية (كالمكره على إجراء كلمة الكفر) أي كترخص من أكره على اجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه أو على عضو من أعضائه لا بما دونه فإنه رخص له اجراؤها على اللسان بشرط أن يكون قلبه مطمئن بالايمان مع أن المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب، ومع ذلك يرخص له؛ لأن حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى؛ أما صورة فبتخريب البنية، وأما معنى فبزهوق الروح؛ وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق (وافطاره في رمضان) أي إذا أكره الصائم بما فيه إلجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع أن المحرم وهو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لأن حقه يفوت رأساً

السعي في دفع سبب الهلاك عنها. (وإفطاره في رمضان وإتلافه مال الغير) أي: إذا أكره صائم على الإفطار أو أكره إنسان على إتلاف مال الغير رخص له ذلك لأنّ حق الله لا يفوت معنى، وكذا حق الغير؛ لإمكان التدارك بالقضاء أو المثل. (وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف) أي: الذي يأمر بالمعروف إذا خاف الهلاك على نفسه رخص له في الترك رعاية لحقه، ولو أقدم على الأمر بالمعروف حتى قتل كان مأجوراً. فهو العزيمة، لأنّ حق الله تعالى في حرمة المنكر قائم، وفي بذل نفسه إقامة المعروف؛ لأنّ الظاهر أنّه إذا قتل تفرقت الفسقة؛ لأنّهم معتقدون لما يأمرهم به، وإن كانوا يعملون بخلافه فيؤثر فعله في باطنهم لا محالة ولم يكن غرضه إلا تفريق جمعهم، فصار يبذل نفسه مجاهداً، بخلاف ما إذا أراد الغازي أن يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم أنّه يقتل من غير أن ينكي فيهم، فإنّه لا يسعه الإقدام على ذلك، ولو قتل لا يكون مأجوراً؛ لأنّ جمعهم لا يتفرق بصنعه فكان مضيعاً دمه ملقياً نفسه في التهلكة من غير أن ينتفع به حقاً من حقوق الله تعالى. (وجنايته على الإحرام) أي: إذا أكره محرم على الجناية رخص له ذلك. (وتناول المضطر مال الغير) أي: إذا أصابته مخمصة رخص له

وحق الله تعالى باقٍ مختص. (وإتلافه مال الغير) أي إذا أكره على إتلاف مال الغير رخص له ذلك مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان لأن حقه يفوت رأساً وحق المالك باقٍ بالضمان (وترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف) عطف على المكره أي إذا ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف بالسلطان الجائر جاز له ذلك مع أن المحرم وهو الوعيد على ترك الأمر مع موجبه قائم لأن حقه يفوت رأساً وحق الله تعالى باقٍ باعتقاد حرمة الترك (وجنايته على الإحرام) أي وكجنايته المكره على إحرامه يباح له ما أكره عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعاً لأن حقه يفوت رأساً وحق الله تعالى يتأدى بأداء الجزاء، ولا يخلو هذا التركيب عن انتشار ولو أرجع ضميره إلى الخائف يخرج عن الانتشار قليلاً، ولو غاب عنه قوله وترك الخائف في الذكر لكان أولى لاتصال أمثلة المكره كلها (وتناول المضطر مال الغير) أي تناول الشخص المضطر بالمخمصة حيث رخص له تناول طعام الغير

تناول مال الغير بغير إذنه وإن وجد سبب الحرمة وحكمها، ولهذا وجب الضمان حقاً للمالك لما بينا.

(وحكمه: أنّ الأخذ بالعزيمة أولى، حتى لو صبر وقتل كان شهيداً). أي: حكم هذا القسم أنّ الأخذ بالعزيمة أولى، لأنّ هذه الأشياء تعينت محرمة في أنفسها، وإنْ رخص له في ذلك إذا خاف الهلاك على نفسه نظراً له ومرحمة، فكان في ذلك مطيعاً ربه مقيماً حقاً من حقوقه.

(والثاني: ما أستبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه، كالمسافر رخص له الفطر).

اعلم أنّ النوع الثاني من نوعي الحقيقة: ما استبيح لعذر مع قيام السبب المحرم، إلاّ أنّ الحكم متراخ عن السبب لمانع أتصل بالسبب، فمنعه أن يعمل عمله، فمن حيث قيام السبب يكون نظير الأول، فكانت الاستباحة ترخصاً للعذر، ولكون الحكم متراخياً عن السبب كان هذا دون النوع الأول، فكمال الرخصة مبني على كمال العزيمة، فإذا كان الحكم ثابتاً مع السبب كان في العزيمة

لأن حقه يفوت بالموت عاجلاً وحق المالك مرعي بالضمان بعده مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان معاً.

(وحكمه) أي حكم هذا النوع الأول من الرخصة (أن الأخذ بالعزيمة أولى حتى لو صبر وقتل) في صورة الاكراه (كان شهيداً) لأنه بذل نفسه لإقامة حق الله تعالى وكذا لو أمر بالمعروف في صورة الخوف أو لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثماً بل شهيداً وان عمل بالرخصة أيضاً يجوز له على ما مررت.

(والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه) فهو أدون من الأول لأنه من حيث أن السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث أن الحكم تراخى عنه كان غير أحق (كالمسافر) أي كالفطار لمسافر يرخص له فإن السبب وهو شهود الشهر موجود في حقه لكن حكمه وهو وجوب أداء الصوم

أقوى مما إذا كان الحكم متراخياً عن السبب، كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات. فالحكم وهو الملك في البيع البات بالبيع الثابت متراخ عن السبب في البيع بشرط الخيار، ونظيره الفطر للمسافر في رمضان رخص له بناء على تراخي حكمه من غير أن يكون سبباً معلقاً بشيء. فالسبب الموجب شهود الشهر وهو قائم، وقد لو أدى كان المؤدى فرضاً، ولكن الحكم متراخ إلى إدراك عدة من أيام أخر، حتى إذا مات قبل إدراك العدة لم يكن عليه شيء كما لو مات قبل رمضان، ولما كان الوجوب ثابتاً للزمه الأمر بالفدية عنه لأن ترك الواجب بعذر يرفع الإثم، ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية.

فإن قلت: ما ذكرت غير مستقيم، لأن شهود الشهر سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الأداء، ونفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخ، وسبب وجوب الأداء الخطاب، وكلاهما متراخ، فلم يتراخ الحكم عن السبب، قلت: الخطاب وهو قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ مقارن لشهود الشهر، فكان وجوب الأداء معلقاً بشهود الشهر.

فإن قلت: هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً﴾ الآية..

قلت: ظاهره يتناولهما والتأخير للترخيص.

(وحكمه: أن الأخذ بالعزيمة أولى؛ لكمال سببه وتردد في الرخصة، فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) إذ الرخصة لليسر، والصوم في السفر يسر من

تراخي عنه إلى إدراك عدة من أيام أخر (وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى لكمال سببه) وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر أفضل من الإفطار عندنا، وعند الشافعي رحمه الله الإفطار أفضل لقوله عليه السلام: «أولئك العصاة أولئك» وقوله: «ليس من البر الصيام في السفر» قلنا كان ذلك محمولاً على حالة الجهاد (وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) عطف على قوله

وجه لما سيأتي بعده. فلذلك تمت العزيمة حيث لم تبق الرخصة معارضة للعزيمة؛ لما في العزيمة بعض الرخصة. وقال الشافعي: وهو الفطر أولى؛ لأنّ العزيمة ـ وهو الصوم ـ متراخ إلى إدراك العدة (إلاّ أنْ يضعفه الصوم) أي عندنا: العزيمة أولى إلاّ أن يضعفه الصوم، ويخاف الهلاك على نفسه. فحينئذ يلزمه أنْ يفطر لأنّه لو صام فمات كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم، فيصير قاتلاً نفسه بما صار به مجاهداً فيأثم؛ لأنّ فيه تغيير المشروع، لأنّه يجب عليه أن يتحرز عن قتل نفسه. فإذا صبر حتى مات فقد غير المشروع؛ بخلاف ما إذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله. فإنّه يثاب؛ لأنّ القتل ثمة مضاف إلى الظالم، فلم يكن هو بالصبر مغيراً للمشروع، بل هو مظهر للطاعة من نفسه في العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين.

(وأما أتم نوعي المجاز: فما وضع عنا من الإصر والأغلال) التي كانت على من قبلنا؛ لقوله تعالى: ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾

للكمال سببه فهو دليل لأن تكون العزيمة أولى وذلك لأن الرخصة إنما هي لليسر واليسر كما يكون في الإفطار وهو الظاهر كذلك يكون في الصوم لأجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس؛ فإن البلية إذا عمت طابت فما ظنك بالعبادة؛ ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الإقامة إذا رأى سائر الناس يفطرون وما أحسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مراراً. (إلا أن يضعفه الصوم) استثناء من قوله: الأخذ بالعزيمة أولى؛ يعني أن عندنا العزيمة أولى في كل حين إلا أن يضعفه الصوم فحينئذ الفطر أولى بالاتفاق كما إذا كان معه الجهاد أو مشاغل أخر فإن صوم ومات يموت آثماً

(وأما أتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الإصر والأغلال) أي سقط عنا ولم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع من المحن الشاقة والأعمال الثقيلة. والإصر هو الشدة، والأغلال جمع غل أي المواثيق اللازمة كالغل والأظهر أنهما جميعاً كناية عن الأمور الشاقة وإن خص المفسرون البعض بالإصر والبعض بالأغلال وذلك مثل قطع الأعضاء الخاطئة، وقرض مواضع النجاسة، وقتل

وذلك كالقصاص بالقصاص عمداً كان أو خطأً من غير شرع الدية، والعفو، وقطع الأعضاء الخاطئة، وقرض الثوب إذا أصابته نجاسة، وإحراق الغنائم، وتحريم العروق في اللحم، وتحريم السبت، وأداء ربع المال في الزكاة، وعدم جواز الصلاة إلا في المسجد، وحرمة الجماع في أيام الصوم بعد العتمة والنوم، وحرمة الطعام بعد النوم، (فيسمى ذلك رخصة مجازاً؛ لأن الأصل لم يبق مشروعاً).

اعلم أن الرخصة حقيقة الاستباحة مع قيام السبب المحرم، فإذا لم يكن السبب موجوداً في حقنا أصلاً لم يكن رخصة، ولكن لما كان النسخ للتخفيف علينا والتيسير تسمى رخصة مجازاً

(والنوع الرابع: ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة كقصر الصلاة في السفر).

الغسل بالتوبة، وعدم جواز الصلاة في غير المسجد، وعدم التطهير بالتيمم، وحرمة أكل الصائم بعد النوم، وحرمة الوطء في ليالي رمضان، ومنع الطيبات عنهم بالذنوب، وكون الزكاة ربع المال، وعدم صلاحية الزكاة والغنائم لشيء إلا للحرق بالنار النازلة من السماء، ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر، وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب، ووجوب خمسين صلاة في كل يوم وليلة، وحرمة العفو عن القصاص، وعدم مخالطة الحائضات في أيامهن، وتحريم الشحوم والعروق في اللحم، وتحريم السبت، وفرضية الصلاة في الليل، ونحو ذلك كثير مرفوع عنا من أجل تخفيف وتكريماً فسمي ذلك رخصة مجازاً لأن الأصل لم يبق مشروعاً أصلاً قط ولو عملنا به أحياناً أثمنا وعوقبنا. وكان القياس في ذلك أن يسمى نسخاً وإنما سماه رخصة مجازاً محضاً

(والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة) أي في بعض المواضع سوى موضع الرخصة، فمن حيث إنه لم يبق في موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث إنه بقي في موضع آخر كان أنقص في المجازية فيكون شبيهاً بالقسم الأول (كقصر الصلاة في السفر) فيه مسامحة والأولى أن

اعلم أنّ النوع الرابع وهو الثاني من نوعي الرخصة: ما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً في الجملة. فمن حيث إنّ السبب لم يبق موجباً للحكم وسقط الوجوب أصلاً كان مجازاً، ومن حيث إنه بقي مشروعاً في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرخصة وذلك مثل: قصر الصلاة في السفر. فإنه إسقاط للواجب حقيقة لأنه لم يبق له حكم بوجه وسمي رخصة مجازاً حتى لا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعاً ولو صلى أربعاً كان كمن صلى الفجر أربعاً لأنّ السبب لم يبق في حقه موجباً إلّا ركعتين فكانت الأخريان نفلاً حتى لو لم يقعد القعدة الأولى فسدت صلاته. وقال الشافعي: لا قصر إلّا أن يختار العبد القصر كي لا قصر إلّا أن يختار القصر وإنّما جعلناها إسقاطاً استدلالاً بدليل الرخصة وهو ما روي أنّ عمر رضي الله عنه قال: ما بالنا نصلي في السفر ركعتين ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام: هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والله أعلم فاعتقدوه واعملوا به.

والمراد بالتصدق الإسقاط كقوله تعالى: ﴿فمن تصدق به فهو كفارة له﴾ وهذا لأنّ ما يكون واجباً في الذمة فالتصدق ممن له الحق بإسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين والإسقاط إذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد، ولا يتوقف على القبول كالعفو عن القصاص من وليه فثبت أنّ الرخصة في إخراج السبب من أن يكون موجباً للزيادة على الركعتين في حقه في

يعني: كمن قصد إكمال الصلاة في السفر. ثم وقف خيرته وبطلان أصله لكنه عمر بالحاصل تحقيقاً فهو عندنا رخصة إسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها. وعند الشافعي رحمه الله رخصة ترفيه والأولى الإكمال لقوله تعالى: ﴿وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾ علق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح فعلم أنّ الأولى هو الإكمال، ويحمل بقوله أنه لما نزلت الآية قال عمر رضي الله عنه: يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عليه السلام: هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته

التخيير ومعنى الرخصة وهو أن الرخصة لليسر وقد تعيّن اليسر في القصر فلم يبق الإكمال إلاّ مؤنة ليس فيها فضل ثواب لأن الثواب في أداء ما عليه لا في الطول والقصر فظهر المسافر مثل ظهر المقيم ثواباً لأنه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره، وظهر العبد مع جمعة الحر، فوجب: أن يسقط أصلاً، ولأنّ التخيير إذا لم يتضمن رفقاً بالعبد كان ربوبية لأنه متعال أن يكون له رفق فيما يختار.

فأما اختيار العبد فلا ينفك عن معنى الرفق، وذا في جلب نفع أو دفع ضر ممن قال: إنه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له في ذلك فلم يثبت له خيار يليق بالعبودية بل كان ربوبية ولا شركة للعبد فيها الا ترى أنّ الشرع تولى وضع الشرائع جبراً وفوّض إلينا إقامتها فأما أن يكون لنا شركة في نصب الشرع فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قاله يصير كأنه قال: اقصروا الصلاة إن شئتم فيكون تعليقاً بمشيئتنا ويكون تفويضاً إلينا نصب الشريعة وهو شركة مصونة بالله من ذلك بخلاف التخيير في التكفير في اليمين لأنّ المكفر يختار ما هو إلا رفق عنده، وهو ما يكون أيسر عليه ولهذا لم يجعل رخصة الصوم إسقاطاً لأنّا إنّما جعلنا رخصة الصلاة اسقاطاً باعتبار لفظ الصدقة في الحديث والنص. ثم ورد بالتأخير حيث قال فعدّة من أيام أخر لا بالصدقة فإسقاط الركعتين هنا نظير التأخير ثمة.

والحكم هو التأخير واليسر فيه متردد لأنّ الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر لا أنه قطعة من السفر ويخف عليه من وجه لموافقة المسلمين فالبلية إذا عمت طابت والفطر في السفر يتضمن عسراً من وجه وهو عسر الانفراد حين القضاء، ويسراً من وجه وهو الارتفاق بمرافق الإقامة والناس في

سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة العباد كولي القصاص إذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وإن كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فمن تلزم طاعته وهو الله تعالى أولى بأن لا يرد وأما نفي الجناح عنهم فإنما هو لتطييب أنفسهم لانهم كانوا مظنة أن يخطروا ببالهم أن

الاختيار متفاوتون فخير ليختار ما هو الأرفق عنده وهو الاختيار الضروري الثابت للعبد. وأما الاختيار الكامل وهو أن لا يتضمن رفقاً فلا لأنه إلهي وصار الصوم أولى لأنه عزيمة وقد اشتمل على معنى الرخصة كما بينّا وهذا بخلاف العبد المأذون في أداء الجمعة فإنه يتخير بين أداء الجمعة وهي ركعتان: وبين أداء الظهر وهو أربع. لأنّ الجمعة هي الأصل عند الأذن فلا نسلّم بأنه مخير بل يجب عليه أداء الجمعة عيناً كالحر فلا يكون مخيراً ولأنّ الجمعة غير الظهر اسماً وشرطاً، ولهذا لا يجوز أداء أحدهما بنية الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً فجاز أن يشرع له الخيار لتعيين أحدهما، فأما ظهر المسافر وظهر المقيم فواحد بدليل اتفاق الاسم والشروط فالتخيير بين القليل والكثير فيه لا يتحقق شيء من معنى الرفق؛ فلا يشرع الخيار، وبخلاف ما إذا أنذر بصوم سنة إن فعل كذا ففعل وهو معسر فإنه مخير بين صوم ثلاثة أيام وبين صوم سنة عند محمد وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله رجع إليه قبل موته بأيام لأنه يجب عليه الوفاء لا محالة في ظاهر الرواية ولأنهما مختلفان حكماً فالمنذور قربة مقصودة واجب تعيينه، والكفارة شرعت زجراً وعقوبة وجبت للتغيير وهو هتك حرمة اسم الله تعالى وعند المغايرة يتحقق معنى الرفق وفي مسألتنا هما سواء فصار كالمدبر إذا جنى لزم مولاه الأقل من الأرش ومن القيمة ولا خيار له في ذلك لأنّ الجنس لمّا كان واحداً تعين الرفق في الأقل أمّا العبد إذا جنى فإنه يخير مولاه بين الدفع والفداء بالأرش لأنهما مختلفان، ولا يلزم أن موسى عليه السلام كان مخيراً بين أن يرعى ثماني حجج أو عشراً فيما جعل من المهر كما قال الله تعالى: ﴿على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشراً فمن عندك﴾ لأنّ الأقل وهو الثمانية كانت مهراً لازماً والأكثر وهو الزيادة على الثمانية كان فضلاً من عنده وتبرعاً وهكذا نقول في مسألتنا، فالفرض ركعتان، والزيادة نفل مشروع للعبد تبرع به من عنده ولكن خلط النفل بالفرض قصداً لا يحل والاشتغال بأداء النفل قبل إكمال الفرض مفسد للفرض وإنما أنكرنا إثبات الخيار بين الأقل والأكثر فيما عليه لسقوط الفائدة.

(وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره).

أعلم أنّ من اضطر إلى تناول الميتة أو شرب الخمر خوف الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش أو أكره على ذلك يباح له التناول ولا يسعه الامتناع في ذلك ولو صبر حتى مات أو قتل أثم لأنّ الحرمة ساقطة للاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾ وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد التحريم المذكور في المستثنى منه وهو الحل بخلاف قوله: ﴿إلا من أكره﴾ فإنه استثناء من الغضب فيدل على انتفاء الغضب عند الإكراه ولا يدل انتفاء الغضب على ثبوت الحل فلا جرم لو صبر ثمة يكون شهيداً لبقاء الحرمة ولو صبر هنا يكون آثماً لارتفاع الحرمة ومن امتنع من تناول الحلال حتى مات يأثم ولأنّ حرمة الخمر أو الميتة لحق العبد كي لا يزول عقله بشرب الخمر أو لا يتعدّى فساد الميتة إلى صيغته فإذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوت الكل سقطت الحرمة وصار ذلك مطلقاً له شرعاً إلا أنّ حرمتها مشروعة في الجملة.

عليهم عتاباً في القصر وبه علم أن فيه الخوف أيضاً اتفاقيّ لا موقوفاً عليه القصر (وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره) فإن حرمتها لم تبق وقت الاضطرار والإكراه أصلاً وإن بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ فإن قوله إلا ما اضطررتم إليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكأنه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا حال الضرورة فإن لم يأكل الميتة أو لم يشرب الخمر حينئذ ومات يموت آثماً بخلاف الإكراه على كلمة الكفر فإنه وإن ذكر فيه الاستثناء أيضاً بقوله إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب أو العذاب إذ التقدير من كفر بالله من بعد إيمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان وفي رواية عن أبي يوسف والشافعي أنه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الإكراه على الكفر فهو

(وسقوط غسل الرجل في مدة المسح).

أعلم أنّ غسل الرجل ساقط لأنّ الخف يمنع سراية الحدث إلى القدم حكماً ولا وجوب غسل بلا حدث وليست الرخصة باعتبار أنّ الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح ومن هذا القبيل السلم فإن العينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في السلم وهو نوع بيع لما روي أنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم وهذا لأن الأصل في البيع أن يلاقي عيناً لقوله عليه السلام: ولا تبع ما ليس عندك وهذا حكم يبقى مشروع في الجملة لكنه سقط في السلم أصلاً تخفيفاً على المحتاجين ليتوصلوا إلى مقاصدهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم حتى كانت العينية في السلم فيه مفسدة للعقد وهذا لأن دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع التعيين عنه أصلاً حتى إذا لم يبع سلماً وتلف جوعاً أثم بوجه. فإن قلت: جاز أن لا يكون عاجزاً بأن يكون المسلم فيه موجوداً عند المسلم إليه قلت: العجز على نوعين حقيقي وهو أن لا يكون في ملكه حقيقة وتقديري وهو أن يكون المسلم فيه في ملكه ولكنّه مستحق الصرف

من قبيل القسم الأول لقوله تعالى﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم﴾ دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب أن اطلاق المغفرة باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى أن يقع التناول زائداً على قدر الحاجة لأن من ابتلي بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا حلف لا يأكل حراماً فشرب خمراً حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا.

(وسقوط غسل الرجل في مدة المسح) فإن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إليه وقد كان طاهراً وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وإن بقي في حق غير اللابس وهذا على رواية الأصوليين وأما صاحب الهداية فقد قال إن نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون مأجوراً ولما فرغ عن بيان الأحكام المشروعة ذكر بعدها بيان أسبابها

إلى حاجته إذ العاقل لا يعقد بأرخص الثمنين فإقدامه عليه دليل دال على أنه مصروف إلى حاجته وإلا يحجزه عقله عن الاقدام عليه.

فصل

الأمر والنهي بأقسامهما لطلب الأحكام المشروعة، ولها أسباب تضاف إليها كحدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان، والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت، والأرض النامية بالخارج تحقيقاً أو تقديراً والصلاة، وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي للإيمان والصلاة، والزكاة، والصوم، وصدقة الفطر، والحج،

بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الأولى أن يذكرها بعد القياس في بحث الأسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال:

فصل

(الأمر والنهي بأقسامهما)

من كون الأمر مؤقتاً أو مطلقاً موسعاً أو مضيقاً وكون النهي عن الأمور الشرعية أو الحسية أو قبيحاً لعينه أو لغيره ونحو ذلك (لطلب الأحكام المشروعة)، المراد بالأحكام المحكوم بها من العبادات وغيرها لا نفس الأحكام وبالطلب أعم من أن يكون لفعل أو لكف (ولها أسباب تضاف إليها)، أي علل شرعية تنسب الأحكام إليها من حيث الظاهر وإن كان المؤثر الحقيقي في الأشياء كلها هو الله تعالى.

(من حدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والأرض النامية بالخارج تحقيقاً أو تقديراً والصلاة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي)، هذه كلها أسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق اللف والنشر المرتب فقال (للإيمان)، هذا مسبب لحدوث العالم فإن الإيمان بالصانع لا يجب إلا لحدوث العالم إذ لو لم يكن حادثاً لما احتجنا إلى الصانع كما قال أعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الأقدام على المسير فسماء ذات أبراج

والعشر، والخراج، والطهارة، والمعاملات).

أعلم أن الأمر والنهي على الاقسام التي بيناها لطلب اداء الأحكام المشروعة بأسباب جعلها الشرع أسباباً لها إذ العلل الشرعية علل جعلته بخلاف العلل العقلية، والوجوب في الحقيقة بإيجاب الله تعالى فلا شركة له في الإيجاب كما لا شركة له في الإيجاد ولا تأثير للأسباب في الوجوب إلّا أنّ الشرع جعلها اسباباً للوجوب لكون الإيجاب غيباً عنا تيسيراً للأمر على عباده حتى يتوصلوا إلى معرفة الواجبات بمعرفة الأسباب الظاهرة. ثم أصل الوجوب في المشروعات جبر لا اختيار للعبد فيه فلا يفتقر إلى قدرته من العقل والتمييز والخطاب لأداء ما

وأرض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير (والصلاة) هذا متعلق بالوقت فإن الوقت سبب وجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى في هذا الوقت والإيجاب غيب عنا فأقيم الوقت مقامه (والزكاة) هذا ناظر إلى ملك المال فإن المال النامي الحولي الذي هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها (والصوم) هذا متعلق بأيام شهر رمضان فإن وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته إليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى أخرج الليالي عن محلية الصوم فتعين له النهار (وصدقة الفطر)، هذا ناظر إلى الرأس الذي يمونه ويلي عليه فإنه سبب لوجوب هذه الصدقة والأصل في ذلك هو رأسه فإنه يمونه ويلي عليه ثم أولاده الصغار وعبيده فإنه يمونهم ويلي عليهم بخلاف الزوجة والأولاد الكبار فإنه لا يلي عليهم. (والحج)، هذا ناظر إلى البيت فإنه سبب وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لأن البيت واحد والوقت شرطه وظرفه. (والعشر)، هذا ناظر إلى الأرض النامية بالخارج تحقيقاً فإنه إذا حدث الخارج من الأرض تحقيقاً يجب العشر وسقط إذا اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرر النماء. (والخراج)، هذا ناظر إلى قوله: أو تقديرا فإن الأرض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها أو عطلها وهو الأليق بحال الكافر المتوغل في الدنيا (والطهارة)، هذا ناظر إلى الصلاة فإن شرعية الصلاة سبب وجوب الطهارة

وجب بالسبب السابق والأداء لا يكون إلا عن اختيار فلا يصح قبل العقل كقول البائع للمشتري أدّ الثمن فإنه طلب لأداء الثمن الذي وجب بسببه السابق وهو البيع لا أن يكون هذا سبباً للوجوب في الذمة وعند الشافعي سبب وجوب الصلاة والصوم الخطاب فهو المؤثر في وجوب الحكم وإنما أن الخطاب لطلب أداء ما وجب عليه بالسبب السابق بدليل وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة وعلى المجنون أو المغمى عليه إذا لم يزد الجنون أو الإغماء على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء والخطاب موضوع عنهم لفقدان أهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا المجنون إذا لم يستغرق شهر رمضان والإغماء والنوم وإن استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو يعتمد سبق الوجوب فهو يشترط الواجب على من عنده والخطاب موضوع ألا ترى أنا نقول إذا حال على المال يخاطب المالك بأداء الزكاة بناء على وجوب الزكاة بسبب المال بلا خلاف وكذا الزكاة عنده تجب على الصبي والخطاب موضوع عنه وقالوا جميعاً بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم أن الوجوب في حقنا مضاف إلى أسباب شرعية غير الخطاب ولهذا تجب الصلوات والعبادات متكررة وإن كان الأمر بالفعل لا يقتضي تكراراً فعلم أن التكرار بسبب موجب يتكرر وإنما يعرف السبب بإضافة الحكم إليه وتعلقه به شرعاً لأنّ الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له لأنّ الإضافة تدل على الاختصاص وكمال الاختصاص فيما ذكرنا لأنّ ثبوته به كما يقال هذا كسب فلان أي حدث باكتسابه وفعله والوجوب هو الحدوث وتعلق الشيء بالشيء بحيث يتكرر بتكرره يدل عليه أيضاً فإذا ثبت هذا فنقول وجوب الإيمان بالله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته بإيجاب الله تعالى إلا أنّ

الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما أن الوقت سبب لها (والمعاملات) منها نظر إلى تعلق البقاء المقدور فإنه لما حكم الله تعالى بقاء العالم إلى يوم القيامة ومعلوم أنه لا يبقى ما لم يكن بينهم معاملة يندفع بها معاشهم من البيع والإجارة والنكاح يكون سبباً لهذا الجنس بالتوالد عند أن تعلق البقاء المقدور

سببه في الظاهر حدوث العالم تيسيراً على العباد وإنما نعني به أنه سبب لوجوب الإيمان الذي هو فعل العبد وهو التصديق والإقرار لا أن يكون سبباً لوحدانية الله تعالى لاستحالته ولا وجوب إلا على من هو أهل له ولا وجود لمن هو أهله إلا والسبب يلازمه إذ لا تصور للمحدث أن يكون غير محدث وهذا لأن الإنسان المقصود بالتكليف وغيره ممن يلزمه الإيمان به كالجن والملك عالم بنفسه؛ لأن العالم إنما سمي به لأنه علم وجود الصانع ووحدانيته.

ولهذا صححنا إيمان الصبي العاقل وإن لم يخاطب به لتقرر السبب في حقه وصحة الأداء تنبني على وجود الركن من الأهل بعد تحقق السبب لا على وجوب الأداء كتعجيل الدين المؤجل يجوز وإن لم يكن الخطاب بالأداء متحققاً ووجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت لأنها تضاف إليه فيقال صلاة الظهر ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا يصح الأداء قبل الوقت ويصح بعد دخول الوقت وإن تأخر لزوم الأداء إلى آخر الوقت ولا فرق بين هذا وبين قول من قال إن الزكاة تجب بإيجاب الله تعالى وملك المال سببه والقصاص يجب بإيجابه وسببه القتل العمد، وليس السبب بعلة وضعية عقلية ولكنها علة شرعية جعلية. والدليل عليه قوله تعالى. ﴿أقم الصلاة﴾ لدلوك الشمس واللام للتعليل فكان أقوى دليل على تعلقها بالوقت وكونه سبباً لها وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصاب بدليل الإضافة إليه فيقال: زكاة السائمة وزكاة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد ويجوز تعجيله على الحول بعد وجود النصاب وجواز الأداء لا يكون إلا بعد تقرر سبب الوجوب، غير أن الوجوب بصفة اليسر ولا يتم اليسر إلا إذا كان المال نامياً ولا نماء إلا بمضي الزمان فأقيم الحول الممكن لاستنماء المال لاشتماله على الفصول الأربعة مقام النماء. فإن قلت: يتكرر وجوب الزكاة في مال واحد بتكرر الحول وبتكرر الشرط لا يتكرر الواجب فعلم بأنه سبب، قلت: تكرر الوجوب بتكرر النماء الذي صار المال سبباً باعتباره وصار المال الواحد بتكرر النماء فيه كالمتكرر تقديراً وسبب وجوب الصوم أيام شهر رمضان. قال الله

تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ أي فليصم في أيامه، ولهذا يضاف إليه ويتكرر بتكرره ولم يجز الأداء قبله وصح بعده من المسافر وإن تأخر الخطاب إلى إدراك عدة من أيام أخر وكل يوم سبب لصومه على حدة حتى إذا بلغ الصبي أو أسلم الكافر في بعض الشهر يلزمه ما بقي لا ما مضى لأن الصيام متفرق في الأيام تفرق الصلاة في اليوم والليلة، بل أشد فبين كل يومين ليل لا تصلح لأداء الصوم أصلاً وثمة يصلح لأداء الصلاة قضاء ونفلاً فيجعل كل يوم سبباً لوجوب صوم كوقت كل صلاة، لكل صلاة وقال شمس الأئمة السرخسي. سببه شهود الشهر لأنه يضاف إلى الشهر وهو يشتمل على الأيام والليالي فأستويا في السببية للوجوب ولهذا يجب القضاء إذا كان مفيقاً في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح، ومضى الشهر وهو مجنون ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وتصح نية أداء الفرض بعد غروب الشمس قبل أن يصبح ولا تصح نية أداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب.

ألا ترى أنه إذا نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته وقال صاحب الأسرار وفخر الإسلام الوقت متى جعل سبباً كان محلاً صالحاً للأداء كما في الصلاة والليل لا يصلح للأداء وإنما اختصت الصلاحية بالأيام نعلم بأن الأيام هي الأسباب وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس يمونه بولايته عليه ولهذا يضاف إليه فيقال صدقة الرأس ويتضاعف الوجوب بتعدد الرؤس من الأولاد الصغار والمماليك ويدل عليه قوله عليه السلام: «أدوا عن كل حر وعبد»، وقوله: «أدوا عمن تمونون» وحرف عن للانتزاع يقال: أخرجت الدرة عن الحقة فأما أن يكون سبباً ينتزع الحكم عنه أو محلاً يجب الحق عليه ثم يؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم تتحمل عنه العاقلة وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على الكافر، والرقيق، والفقير لأنها عبادة مالية والكافر ليس بأهل للعبادة وغير محل لوجوب المال فعرفنا أن المراد انتزاع الحكم عن سببه.

وأما وقت الفطر فشرط وجوب الأداء وإنما أضيفت إلى الفطر مجازاً لأنها

تجب به لا لأنّه سبب وإنّما جعلنا الفطر شرطاً. والرأس سبباً مع وجود الإضافة إليها لأنّ تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤوس دليل محكم على أنه سبب لأنّ الوجوب إنّما يكون بسبب أو علة لا بغير ذلك ولا يتصوّر فيه الاستعارة لأنّها وظيفة لفظية ولأنّها تقبل النفي فيصح نفي الوجوب حينئذ فلا يكون واجباً ضرورة. والإضافة دليل محتمل؛ لأنّ الإضافة قد تكون إلى الشرط مجازاً ولأنّ التنصيص على المؤنة دليل على أن سبب الوجوب الرأس دون الفطرة فالمؤنة إنّما تجب عن الرؤوس؛ لأنّ مؤنة الشيء سبب بقائه يقال: مانة يمونة قام بكفايته ومؤنته على فلان أي ما يحتاج إليه في بقائه عليه. والرأس هو المتصف بالبقاء فلهذا قلنا بأنّها عبادة فيها معنى المؤنة وجواز الأداء قبل الفطر دليل على أن الفطر ليس سبب وتكرر الوجوب بتكرر الفطر في كل حول بمنزلة تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول لأنّ الوصف الذي لأجله كان الرأس سبباً وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما أنّ النماء الذي لأجله كان المال سبباً للوجوب يتجدد بتجدد الحول.

وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت ولهذا يضاف إلى البيت قال الله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ ولا يتكرر بتكرر الوقت لأنّ الوقت شرط جواز الأداء وليس بسبب للوجوب وإنّما لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر، والوقوف قبل يوم عرفة لأنّ الأداء شرع متفرقاً منقسماً على أمكنة وأزمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يجز تغيير الترتيب المشروع كما في أركان الصلاة فإنّ السجود مرتب على الركوع ولا يجوز السجود قبل الركوع، وذا لا يدل على أنّ الوقت ليس بوقت للأداء.

وأما الاستطاعة بالمال فشرط وجوب الأداء وليست بسبب للوجوب لأنّه لا يضاف إليها ولا يتكرر بتكررها وصح الأداء من الفقير وإن لم يملك شيئاً وهذا لأنّه عبادة بدنية فلا يصلح المال سبباً له لعدم الملائمة وهي شرط بين السبب والمسبب ولكنه عبادة هجرة وزيارة البيت تعظيماً للبقعة الشريفة فكان البيت سبباً له. وسبب وجوب العشر الأرض النامية بحقيقة الخارج بدلالة الإضافة فيقال عشر الأرض والعشر مؤنة الأراضي أي سبب بقائها؛ لأنّ مؤنة الشيء سبب بقائه

كالأكل فهو مؤنة البقاء والعشر سبب بقاء الأرض لأن العشر يصرف إلى الفقراء، والمقاتلة إذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عليه السلام: «إنكم تنصرون بضعفائكم»، وبالمقاتلة لأن الكفار لا يتزاولون بهم علينا فتبقى الأراضي في أيدي ملاكها المسلمين وإلا تخرج فلا تبقى الأراضي للمسلمين وفي العشر معنى العبادة، لأنه يصرف إلى الفقراء الذين هم خواص الرحمن؛ ولأن الخارج وصف السبب وهو الأرض ويكون به مال الزكاة لأن الزكاة تجب في المال النامي وهو قليل من كثير وكذا العشر يتعلق بحقيقة الخارج وهو قليل من كثير فصار العشر مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض وعبادة باعتبار الوصف وهو الخارج وتكرر الوجوب بتكرر الخارج كتكرر الزكاة بتكرر الحول ولم يجز تعجيل العشر قبل الخارج لأنه يكون قبل السبب في حق وصف العبادة والعشر لا ينفك عن معنى العبادة فلو جاز التعجيل لصار مؤنة محضة وهو ليس بمؤنة محضة فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل زكاة الإبل قبل الإسامة لأن السبب ثمة الإبل السائمة وسبب الخراج الأرض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة لكون الواجب من غير جنس الخارج لأنه يقال خراج الأرض فصار مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض لأنه سبب بقاء الأرض لأنه مصروف إلى المقاتلة الذابين عن حريم دار الإسلام وبيضته، وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة. فالاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الإعراض عن الجهاد سبب للمذلة والعقوبة، لما روي أنه عليه السلام رأى شيئا من آلات الزراعة في دار فقال: «ما دخل هذا بيت قوم إلا ذلوا»، وقال عليه السلام: «إذا تبايعتم بالعين واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتم وظفر بكم عدوكم»، ولهذا لا يجب على المسلم ابتداء. وفي العشر السبب الأرض النامية بحقيقة الخارج والزراعة فيه غير معتبرة حتى يجب العشر إذا خرج من غير أن يزرع وهو ليس بعمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد ولهذا لم يجتمعا عندنا لأن الخراج لا ينفك عن وصف العقوبة والعشر لا ينفك عن وصف العبادة فأنى يجتمعان وسبب وجوب الطهارة الصلاة فإنها تضاف إليها فيقال طهارة الصلاة وتقوم بها حتى تجب بوجوب الصلاة وتسقط بسقوط الصلاة

لأنها شرطها وما يكون شرطاً للشيء يكون متعلقاً به حتى تجب بوجوبه كاستقبال القبلة فوجوبه بوجوب الصلاة فكذا الطهارة لم تجب قصداً لكن عند ارادة الصلاة والحدث شرط لوجوب الأداء بالأمر وهو قوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ وليس بسبب للوجوب وكيف يصلح سبباً لها وهو ناقض لها وما يكون رافعاً للشيء ومزيلاً له لا يصلح سبباً له لوجوبه ولهذا جاز الأداء بدونه فالوضوء على الوضوء نور على نور، ولا يجب الأداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلاة، وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما تعلق البقاء المقدور بتعاطيها، أي: البقاء المقدّر بتناول المعاملات ومباشرتها، وبيانه أن الله تعالى خلق هذا العالم وقدّر بقاءه إلى قيام القيامة ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذا بإتيان الذكور الإناث في موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية وما يحتاج كل لكفايته لا يكون حاصلاً في يده فقدّر ما يحتاج إليه كل أحد ولن يتهيأ له إلاّ بأناس آخرين وبما في أيديهم فشرع لكل واحد منها طريقاً مخصوصاً يتأدى به ما قدّر الله تعالى من غير أن يتصل به فساد مشرع للتناسل طريقاً لا فساد فيه ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في الوطء ففي الوطء على التغالب فساد وفي الشركة ضياع النسل فإن الأب متى اشتبه عليه الولد يبقى على الأم وما بها قوة كسب الكفاية فيضيع الولد فشرع لبقاء النسل إلى أجله طريق اكتساب ما فيه كفاية وهو التجارة عن تراض ففي الأخذ بالتغالب فساد والله لا يحب الفساد ولهذا فسد البيع بجهالة مفضية إلى المنازعة لأنّ شرعية العقود لقطع المنازعات فمهما أفضت إلى المنازعة عادت على موضوعها بالنقض. (وأسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقة وأمر

بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذه تختص بالانسان بخلاف الحيوانات، فإنهم يبقون إلى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لأن خلقتهم كذلك ولا يتعلق بأفعالهم امر أو نهي، وقد تم اللف والنشر المرتب بين أسباب العبادات والمعاملات وسبباتها وبقيت العقوبات وشبهها فبينها بقوله: (وأسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسبت إليه من قتل وزنا وسرقة وأمر دائر بين

دائر بين الحظر والإباحة كالقتل خطأ والإفطار عمداً).

اعلم: أنّ سبب العقوبات والحدود ما يضاف إليه، كالقتل عمداً، والقصاص، والرأس للجزية، لأنّها عقوبة وجبت على الكفر، ولهذا يضاف إليه، فيقال: خراج الرأس، وجزية الرأس، ويتضاعف بعدد الرؤس، وتكرر الوجوب بتكرر الحول، كتكرر الزكاة والزنا للرجم، أو للجلد، والسرقة للقطع، وشرب الخمر والقذف للحد. وسبب الكفارات التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة ما أضيف إليه من أمر دائر بين حظر وإباحة، كالقتل خطأ والإفطار عمداً، وقتل الصيد واليمين المعقودة على أمر في المستقبل إذا حنث فيها، والظهار عند العود. وأما لقتل العمد، أو اليمين الغموس، فلا يصلح سبباً للكفارة لما مرّ في تعريفات دلالة النص.

(وإنّما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه وتعلقه به؛ لأنّ الأصل في إضافة

الحظر والإباحة)، فالعقوبات أعم من الحدود لأنها تشمل القصاص أيضاً والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد، وسبب حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة، يقال حد السرقة وسبب الكفارة، هو أمر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لأنها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لا بد أن يكون أمراً دائراً بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة إلى صفة الاباحة والعقوبة، مضافة إلى صفة الحظر. (كالقتل خطأ)، فإنه من حيث الصورة رمي إلى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد أصاب آدمياً وأتلفه فتجب فيه الكفارة (والافطار عمداً في رمضان) فإنه مباح من حيث اتصال ما هو مملوك للآكل؛ ومحظور من حيث إنه جناية على الصوم المشروع فيصح أن يكون سبباً للكفارة (وإنما يعرف السبب) بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله أي إنما يعرف كون الشيء سبباً للحكم (بنسبة الحكم إليه وتعلقه به) فالمنسوب إليه والمتعلق به يكون سبباً للمنسوب والمتعلق الشئ

فهرست شرحي كشف الأسرار
وشرح نور الأنوار على المنار

للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد
المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى ٧١٠ هـ

مع

شرح نور الأنوار على المنار

لمولانا حافظ شيخ أحمد المعروف بملا جيون بن أبي سعيد
بن عبيد الله الحنفي الصديقي الميهوي
صاحب الشمس البازغة
المتوفى ١١٣٠ هـ

الجزء الثاني

دار الكتب العلمية
بيروت . لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

باب
(بيان) أقسام السنة

(الأقسام التي سبق ذكرها ثابتة في السنة، وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن).

اعلم أن السنة هنا عبارة عما هو المروي عن النبي عليه السلام قولاً، أو فعلاً، وهي تشاكل الكتاب من حيث أن الأقسام المذكورة في الكتاب من الأمر والنهي، والخاص، والعام، والمشترك، والمؤول، وغير ذلك يرد فيها، فلهذا لا يحتاج إلى إعادتها إلا أنها تفارقه بوجوه الاتصال، لان الكتاب يتصل بوجه واحد، وهو التواتر، والسنة تتصل بالآحاد وأنه كثير وبالشهرة، وأنه بالنسبة إلى الأول قليل.

ولما فرغ عن بيان أقسام الكتاب شرع في بيان أقسام السنة فقال:

(باب أقسام السنة)

السنة: تطلق على قول الرسول، وفعله، وسكوته وعلى أقوال الصحابة وأفعالهم. والحديث: يطلق على قول الرسول خاصة، ولكن ينبغي أن يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط، لان المصنف ذكر أفعال النبي ﷺ، وأفعال الصحابة وأقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر.

(الأقسام التي سبق ذكرها) في بحث الكتاب من الخاص والعام والأمر

وبالتواتر وأنه محدود محصور، فهذا الباب لبيان وجوه الاتصال، وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب وتختص به السنن، (وذلك أربعة أقسام):

الأول: في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام.

والثاني: في الانقطاع.

والثالث: في بيان محل الخبر الذي جعل حجة فيه.

والرابع: في بيان نفس الخبر.

الأول: في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام، وهو إما أن يكون كاملاً كالمتواتر، وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب، ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله، وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه.

والنهي وغير ذلك كلها (ثابتة في السنة) فيعلم حالها بالمقايسة عليه، (وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن) ولم يوجد في الكتاب قط.

(وذلك أربعة أقسام): أي أربعة تقسيمات، وتحت كل تقسيم أقسام متعددة، وهذا على طبق أصول الفقه، لا أصول الحديث، وإن اشتركا في بعض الأسامي والقواعد.

التقسيم (الأول في كيفية الإتصال بنا من رسول الله ﷺ) أي كيف يتصل بنا هذا الحديث منه بطريق التواتر أو غيره، (وهو إما أن يكون كاملاً كالمتواتر، وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب) لكثرتهم وتباين أماكنهم وعدالتهم، ولم يشترط فيه تعيين عدد كما قيل: إنها سبعة، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، بل كل ما يحصل به العلم الضروري، فهو من أمارة التواتر (ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره، وأوسطه كطرفيه) يعني يستوي فيه جميع الأزمنة من أول ما نشأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا الناقل.

اعلم أن القسم الأول وهو كيفية الإتصال بنا من رسول الله عليه السلام على ثلاث مراتب: اتصال كامل بلا شبهة، واتصال فيه ضرب شبهة صورة، واتصال فيه شبهة صورة ومعنى

أما المرتبة الأولى: فهو المتواتر، وهذا فصل الخبر المتواتر.

اعلم أن المركب تتوقف معرفته على معرفة مفرداته، فالخبر حقيقة في القول المخصوص يسبق الفهم إليه عند الإطلاق مجاز في غيره كقول المعرّي:

تبي من الغربان ليس على شرع * يخبرنا أن الشعوب إلى صدع

ثم قيل في حده: هو الكلام المحتمل للصدق والكذب، أو التكذيب والتصديق، أو الكلام المفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفياً، أو إثباتاً، والكل فاسد إذ الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر، والتصديق والتكذيب، إخباران عن كون الخبر صدقاً وكذباً.

والنفي والإثبات: نوعا الخبر أيضاً، لأن النفي والإثبات إخباران عن العدم والوجود.

والجنس: جزء من ماهية النوع فإذاً لا يمكن تعريف الصدق والكذب أو النفي، والإثبات، إلا بالخبر، فلو عرفنا الخبر بها ما لزم الدور.

فالأول هو زمان ظهور الخبر، والآخر هو زمان كل ناقل يتصوره آخر، فلو لم يكن في الأول كذلك كان أحاد الأصل فسمي مشهوراً إن انتشر في الأوسط والآخر ولو لم يكن في الأوسط، أو الآخر كذلك كان منقطعاً (كنقل القرآن والصلوات الخمس) مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة، لأن في وجود السنة المتواترة اختلافاً، قيل: لم يوجد منها شيء، وقيل إنما الأعمال بالنيات، وقيل: البينة على المدعي واليمين على من أنكر.

والحق أن تصور ماهية الخبر بديهي، لأن كل واحد يعلم بالبديهة معنى قوله: أنا موجود، فلما كان العلم بالخبر الخاص بديهياً، كان العلم بأصل الخبر بديهياً ضرورة أن العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء.

والمتواتر: مأخوذ من قولهم: تواترت الكتب أي اتصل بعضها ببعض بتتابع الورود.

والخبر المتواتر الذي اتصل بك عن رسول الله عليه السلام بتتابع النقل إتصالاً ليس فيه شبهة الانقطاع حتى صار كالمعاين المسموع منه.

وطريق هذا الاتصال أن يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم، وتباين أمكنتهم عن قوم هكذا إلى أن يتصل برسول الله عليه السلام، فيكون آخره كأوله، وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه.

وبهذا يظهر بطلان قول من اعتبر فيه عدداً معيناً، وهو اثنا عشر، أو عشرون، أو أربعون، أو سبعون لقوله تعالى: ﴿اثني عشر نقيباً إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، ومن اتبعك من المؤمنين﴾[1] وكانوا أربعين.

واختار موسى قومه سبعين رجلاً، لأن المعتبر فيه الوحدان، ولا تعلق لما تلونا بالمسألة أصلاً.

(وذلك كنقل القرآن والصلوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الزكوات، ونحو ذلك وأنه يوجب علم اليقين كالعيان علماً ضرورياً) ومن الناس من أنكر العلم بطريق الخبر أصلاً، وهذا القائل سفيه بنفسه يزعم أنه لا يعرف نفسه ولا دينه، ولا دنياه، ولا أمه، ولا أباه بمنزلة من ينكر العيان من

(وأنه يوجب علم اليقين كالعيان علماً ضرورياً) لا كما يقول المعتزلة: إنه يوجب علم طمأنينة يرجح جانب الصدق، ولا يفيد اليقين، ولا كما يقوله القوم: إنه يوجب علماً إستدلالياً ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضرورياً، وذلك

(1) سورة الأنفال: الآية ٦٥.

السوفسطائية، لأن كونه مخلوقاً من ماء مهين أبي فلان وفلانة.

والدين: الإيمان بالله ورسوله وكتبه واليوم الآخر.

وبغداد: بلدة طيبة. والشام مزار الأنبياء، مما يعرف بالخبر، وقال قوم: المتواتر يوجب علم طمأنينة لا علم يقين، والطمأنينة عندهم ما اطمأن القلب إليه ويرجحه جانب الصدق، مع احتمال أن يخالجه شك، أو يعتريه وهم.

احتجوا بأن المتواتر إنما يكون باجتماع الآحاد، وخبر كل واحد محتمل غير موجب للعلم، وما لا يوجب العلم إذا انضم بما لا يوجب العلم لا يوجب العلم.

ألا ترى أن كل واحد من الزنج لما لم يكن أبيض لم يكن الكل أبيض.

والاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب، كما يحتمل الاتفاق على الصدق، ألا ترى أن المجوس اتفقوا على نقل معجزات زردشت، واليهود على صلب عيسى عليه السلام، ثم كان ذلك كذباً، فدل أن احتمال التواطؤ على الكذب لا يزول بالنقل المتواتر، ومع بقاء هذا الاحتمال لا يثبت علم اليقين، وإنما الثابت به علم طمأنينة، كمن يسمع خبر موت رجل، ثم يمر بداره فيسمع النياح، ويرى آثار الموت فيعلمه ميتاً على وجه الطمأنينة، لاحتمال أن ذلك كله حيلة منهم، وتلبيس لغرض عنّ لهم، وهذا القول باطل.

بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورة كالعلم بالحواس لأنا نعرف آباءنا بالخبر، كما نعرف أولادنا عياناً، ونعرف جهة الكعبة يقيناً بالخبر، كما نعرف جهة منازلنا عياناً، ولأن الخلق خلقوا على همم شتى، وطبائع متفاوتة فلا يصدر عنهم قول، أو فعل يحكي الهيئة على معنى واحد، بل يكون الحدوث على اختلاف بحسب هممهم وهوى نفوسهم، لأن الحدوث عن علل مختلفة لا بد أن تكون مختلفة. فإذا اتفقوا على شيء علم أنه لداع إليه، وذلك سماع النبي، أو اختراع

لأن وجود مكة وبغداد أوضح وأجلى من أن يقام عليه دليل يعتري الشك في إثباته، ويحتاج في دفعه إلى مقدمات غامضة خفية أو يكون الاتصال به شبهة

مستمعوه وبطلت تهمة الاختراع، لأن تباين الأماكن وخروجهم عن الإحصاء يقطع تهمة الاختراع، فتعين السماع وطمأنينة القلب في الأصل إنما تكون بمعرفة الشيء حقيقة، فإن امتنع ثبوت ذلك في موضع، فذلك لغفلة من المتأمل حيث اكتفى بالظاهر، ولو تأمل حق تأمله وجدّ في طلب باطنه لاستبان له فساد باطنه، فلما اطمأن بظاهره كان امرأً محتملاً كالداخل على قوم جلسوا للتعزية، فإنه يقع له العلم بالموت، لأنه غفل عن التأمل إذ لو تأمل حق التأمل لأصاب جهة الكذب لجواز تواطؤهم على ذلك لأمر أرادوه.

فأما إذا سمع من أقوام مختلفين لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم واختلاف أمكنتهم، فلم تكن الطمأنينة بحكم الغفلة عن الكذب، بل الطمأنينة بدليل يوجب الصدق ويؤكد بطنه ظاهره، والعلم بالمتواتر لقوة في الدليل، وهو انقطاع توهم المواطأة على الكذب، ومثل هذا لا يزيده التأمل إلا تحقيقاً، فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل، كالتشكيك في حقائق الأشياء، فإن قيل: وهم الاتفاق على الكذب باق، لأنه ليس من شرط التواتر اجتماع أهل الدنيا، بل اجتماع أهل بلدة، أو عامتهم على شيء يثبت التواتر.

ونقلة الأخبار عن رسول الله عليه السلام أصحابه، وكانوا عسكره، وإن كثروا، وقد تحقق منهم الاجتماع على صحبته، مع تباين أمكنتهم، فيتوهم اتفاقهم على نقل ما لا أصل له.

قلنا: أصحابه قوم عدول أئمة لا يحصى عددهم، ولا تتفق أماكنهم، وقد اتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقاً وغرباً، وهذا يقطع الاختراع.

فإن قيل: يحتمل أن الاختراع قد خفي علينا؟.

قلنا: لو اتفقوا على الكذب لظهر ذلك في عصرهم، أو بعد ذلك، إذا تطاول الزمان، فقد كانوا ثلاثين ألفاً، أو أكثر، والمواطأة فيما بين مثل هذا الجمع لا تكتم عادة، بل تظهر، وكيف وقد اختلط بهم أهل النفاق وجواسيس الكفرة.

قال الله تعالى: ﴿وفيكم سمّاعون لهم﴾(١) والإنسان قد يضيق صدره عن سره حتى يفشيه إلى غيره، ويستكتمه، ثم يفشيه السامع إلى غيره، ويظهر عن قريب، فلو كان هنا توهم المواطأة لظهر ذلك، وهذا مثل قول من يزعم أن الكفار عارضوا القرآن بمثله، ثم اكتتم ذلك، وإن هذا كلام باطل، لأنه عليه السلام تحداهم بأقصر سورة منه، فلو قدروا على ذلك ما أعرضوا عنه إلى بذل النفوس والأموال، ولو عارضوه لما خفي ذلك مع كثرة الأعداء، فقد كان أهل الشرك حينئذ أكثر من أهل الإسلام، ولو لم يظهر فيما بيننا لظهر في ديار المشركين، ألا ترى أن مخاريق مسيلمة وغيره كيف ظهرت، وهذا القائل يسلم بأن القرآن معجز، وأن هذا السؤال باطل بهذا الطريق، فابطل بهذا الطريق أيضاً سؤاله في الخبر المتواتر.

وأما أخبار زرادشت فحيل كله بمنزلة فعل المشعوذين.

وأما ما نقل أنه أدخل قوائم فرس الملك كما غاب في بطنه، ثم أخرجه فإنما فعله في مجلس الملك بين يدي خواصه، وذلك آية الوضع والاختراع، لأنه لا يثبت به النقل المتواتر.

ويروى أن الملك لما رأى شهامته تابعه على أن يظهر الإيمان به، فيكون زرادشت معه برأيه، ويكون هو من ورائه بالسيف، فيملكا بذلك وجه الأرض، وكذلك أخبار اليهود مرجعها إلى الآحاد، فإن اليهود ينقلون ذلك عن سبعة نفر دخلوا البيت الذي فيه المسيح عليه السلام، ويتحقق من مثلهم التواطؤ على الكذب، فمن قبل تواتر الخبر بينهم بالصلب، والصلب لم يعاينه الجمع العظيم الذي لا يتوهم تواطؤهم على الكذب؟ فإن قيل: إنهم نقلوا الصلب بعد القتل، والمصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة، تمنع الطباع نفرة عن التأمل في المصلوب، والحلي يتغير بالصلب أيضاً.

ونبينه أيضاً ببعد مسافة النقل، فعلم أنه لما لا يتحقق النقل المتواتر في

---

(١) سورة التوبة، الآية ٤٧.

قتله، لا يتحقق في صلبه، ولأن النقل المتواتر بينهم في قتل رجل علموه عيسى وصلب.

وهذا النقل يوجب علم اليقين فيما نقلوه، ولكن لم يكن ذلك الرجل عيسى، وإنما كان مشتبهاً به، كما قال الله تعالى: ﴿ولكن شُبِّهَ لهم﴾[1].

وروي أن اليهود لما دخلوا عليه قال عيسى عليه السلام لأصحابه: من يريد أن يلقي الله عليه شبهي، فيقتل، وله الجنة فرضي به واحد منهم، فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام عليه، فقتل ورفع عيسى عليه السلام إلى السماء، ولم يره أحد فإن قيل: هذا القول فاسد لأنه يؤدي إلى إبطال المعارف، وتكذيب العيان، ويبطل الأخبار المتواترة عن رسول الله عليه السلام لجواز أن يكون قد شبه لهم، ويبطل الإيمان بالرسل عليهم السلام، لجواز أنهم غيرهم شبهوا بالأنبياء عليهم السلام، وكيف يجوز ذلك والإيمان بعيسى عليه السلام كان واجباً عليهم: وما كانوا يعرفونه إلا بالعيان، فكان يجب الإيمان بالشبيه وهو كفر؟.

قلنا: إلقاء شبه المسيح عليه السلام على غيره غير مستبعد في القدرة، وفيه حكمة بالغة، وهو دفع شر الأعداء عن المسيح، فقد كانوا عزموا على قتله، فكان هذا دفع المكروه عنه بوجه لطيف، ولله تعالى لطائف في دفع الأذى عن الرسل عليهم السلام، وإنما يستنكر هذا حال الإيمان به، لأنه يؤدي التشبيه إلى التلبيس، والله تعالى علم منهم أنهم لا يؤمنون به فألقى شبهه على غيره استدراجاً، ليزدادوا طغياناً، مع أن الرواة أهل تعنت وعداوة، فبطلت هذه الوجوه بالمتواتر، أي الوجوه التي قالها المخالف بطلت بالمتواتر، لأن المتواتر ليس

صورة) أي من حيث عدم تواتره في القرن الأول، وإن لم يبق ذلك معنى (كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الأصل) أي في القرن الأول، وهو قرن

---

(1) سورة النساء، الآية ١٥٧.

من قبيل التخيلات، كما كان من أخبار زرادشت اللعين، وليس من قبيل ما يكون بين الخواص، لأنه كإسمه متواتر، وليس مرجعه إلى الآحاد، كما رجعت أخبار اليهود، ولم تنقل بتوهم وغيبة وبعد، بلا تأمل، بل عن بشر جرى على يديه المعجزة على وجه العلانية والشيوع، مع القرب منه ولم يبق فيه للشك مجال، ولا للريب توهم وخيال، بل ظهر ظهوراً لم يبق للشمس شعاع، وللنفس شعاع، فصار منكر المتواتر ومخالفه كافراً بالله العظيم، ونعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

وقد يحدث عند الاجتماع ما لا يكون عند الانفراد كقوى الحبل وغير ذلك.

ثم عندنا العلم الثابت بالتواتر ضروري كالثابت بالمعاينة.

وقال أبو الحسين والكعبي، وإمام الحرمين والغزالي نظري، لأن ما يكون ضرورياً لا يتحقق الاختلاف فيه بين الناس، وقد وجدناهم مختلفين في ثبوت علم اليقين بالتواتر، فعرفنا أنه ليس بضروري.

ولنا أن هذا العلم يحصل لمن لا نظر له كالعوام والصبيان، ولو كان نظرياً لما حصل لمن لا يكون من أهل النظر والاختلاف، إنما نشأ من قصور العقل للبعض، وذلك وسواس يعتري بعض الإنسان، كما يكون فيما يعرف بالحواس، ولا خلاف أن العلم الواقع بها ضروري، ولا يعتبر الاختلاف فيه، فكذا في هذا، (أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورة كالمشهور) إعلم أن المرتبة الثانية من مراتب الاتصال، وهو المشهور.

وهذا فصل المشهور

(وهو ما كان من الآحاد في الأصل، ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني من بعد الصحابة، ومن بعدهم) إعلم

الصحابة رضي الله عنهم، (ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهو القرن الثاني ومن بعدهم) يعني قرن التابعين، وتبع التابعين، ولا

أن المشهور ما كان في الأصل من الآحاد، ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني بعد الصحابة ومن بعدهم، وهم قوم ثقات أئمة لا يتهمون، فصار بشهادة هؤلاء الأئمة الثقات وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال أبو بكر الرازي: إنه أحد قسمي المتواتر على معنى أنه يثبت به علم اليقين، إلا أن العلم بالأول ضروري، وبالثاني استدلالي، وقال صاحب الميزان فيه: إنه يوجب علماً قطعياً عند عامة مشايخنا، لأنه لما أجمع أهل العصر الثاني على قبوله صار حكمه حكم الإجماع، والإجماع موجب للعلم قطعاً، فكذا هذا إلا أنا عرفنا هذا بالاستدلال، فلهذا سمي العلم الثابت به استدلالياً.

ألا ترى أن الزيادة على النص تثبت بمثل هذه الأخبار وإنها نسخ، ولا يجوز نسخ ما يوجب علم اليقين، إلا بما يوجب علم اليقين. وقال عيسى بن أبان: يضلل جاحد المشهور، ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين، وحديث الرجم، وهو الصحيح عندنا.

(وإنه يوجب علم طمأنينة) لا علم يقين، لأن ما يوجب علم اليقين يكفر جاحده كالمتواتر، ولا يكفر جاحد المشهور في الصحيح، لأنه لما كان في الأصل من الآحاد بقي فيه شبهة، لأن علم اليقين إنما يثبت إذا اتصل بمن هو معصوم عن الكذب على وجه لا تبقى شبهة الانقطاع، وقد بقي هنا شبهة الانقطاع باعتبار الأصل، فسقط علم اليقين، وكان في إنكاره تخطئة أهل العصر

الثاني: في قوله لا تكذيب الرسول لكونه آحاد الأصل وتخطئة العلماء لا تكون كفراً، ولكنها بدعة وضلال بخلاف المتواتر، لأن في إنكاره تكذيب الرسول، لأن أوله كآخره، فصار كالمسموع من رسول الله وتكذيب الرسول

اعتبار المشهورة بعد ذلك، فإن عامة أخبار الآحاد قد اشتهرت في هذا الزمان، فلم يبق شيء منها آحاداً.

(وإنه يوجب علم طمأنينة) أي اطمئنان يترجح جنبة الصدق، فهو دون

كفر، ولم يستقم اعتبار هذه الشبهة في حق العمل، لأن الشبهة المتمكنة في خبر الواحد أقوى، وهي لا تمنع العمل، فهذه أولى أن لا تمنع العمل، ولكن مع هذا تجوز الزيادة به على النص مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين. والتتابع في صيام كفارة اليمين، لأن العلماء لما تلقوه بالقبول ولم يظهر منهم ردّ صار بإجماعهم حجة من حجج الله تعالى فجوزنا به على الكتاب، لأنها نسخ معنى لتغير المشروع بها بيان صورة. لأن النسخ إبطال، والزيادة تقرير والمشهور متواتر معنى، لأن الأمة تلقته بالقبول واتفاقهم على القبول لا يكون إلا بجامع جمعهم على ذلك، ولا ذلك إلا بتعين جانب الصدق في روايته وبطلان توهم الاتفاق على الكذب في الصدر الأول، ومن الآحاد صورة فجوزنا به النسخ المعنوي، دون النسخ المطلق توفيراً على الشبهين حظهما.

والحاصل أن الله تعالى كما نفى المتعذر نفى المتعسر، وكما لا نجد في الوسع رد العلم بالمتواتر نجد في رد المشهور، لأنه لا يمكننا الفرق بينهما إلا بحرج، لكن المتواتر صار موجباً علماً يزداد قوة بالتأمل في سببه الداعي إليه، والعلم بالمشهور إنما وقع للسامع لغفلة عن ابتدائه، وسكون النفس إلى ما ظهر له في الحال، ولو تأمل حق تأمله لوجد شبهة في ابتدائه، فلهذا سميناه علم طمأنينة، والأول علم يقين . . .

(أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد) وهو المرتبة الثالثة من مراتب الاتصال، وهذا فصل خبر الواحد (وهو كل خبر يرويه الواحد، أو الاثنان فصاعداً لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر وأنه

المتواتر، وفوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى. ولا يكفر جاحده، بل يضلل على الأصح.

وقال الجصاص: إنه أحد قسمي المتواتر، فيفيد علم اليقين، ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر (أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورة ومعنى) لأنه لم

يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب) وهو قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾[1] وقوله: ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات﴾[2] الآية فقد ألحق الوعيد الشديد بالكتمان وترك البيان. وحقيقة هذا الكلام يتناول كل واحد من آحاد الجمع لما مر ذكره في الجمع المضاف إلى جماعة، وهذا لأن كل واحد إنما يخاطب بما في وسعه، وليس في وسع كل واحد منهم جميعهم حالة البيان، فيجب على كل واحد منهم البيان ضرورة، ولما فرض البيان على كل واحد دل أن خبره حجة، وأن السامع مأمور بالقبول منه، والعمل به إذ أمر الشارع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة سوى هذا، وقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾[3] والفرقة اسم لجماعة أقلها ثلاثة، والطائفة منتزعة منهم، فيكون بعضهم وبعض الثلاثة واحداً واثنين، ولأن المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة، فقال محمد بن كعب: وهو اسم للواحد. وقال عطاء: للاثنين.

يشتهر في قرن من القرون الثلاثة التي شهد عليه السلام بخيريتهم، (كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد، أو الاثنان فصاعداً) إنما قال ذلك رداً من فرق بينهما، وقال: يقبل خبر الاثنين دون الواحد، (ولا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر) يعني في القرون الثلاثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر، فلا عبرة بعد ذلك بأي قدر كان لأن كلها سواء في أن لا يخرجه عن الآحادية.

(وأنه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب) وهو قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ أي فهلا خرج كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بينهم ليتفقهوا

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٨٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٥٩.　　(٣) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

وقال الزهري: ثلاثة، وقال الحسن: لعشرة، ولم يقل أحد بالزيادة على العشرة والخبر، وإن رواه عشرة لا يخرج عن حيز الآحاد لبقاء توهم الكذب، فقد أمر الطائفة بالتفقه، ثم بإنذار قومه عند الرجوع، وهو الدعوة إلى العلم والعمل به، نعلم بأن قول الطائفة موجب للعمل، وإلا لا يفيد الدعوة، لأن الله تعالى أوجب الحذر بإنذار الطائفة، لأن لعل للترجي، وهو في حق الله تعالى محال، فيحمل على الطلب، لأن الطلب لازم للترجي، لأن المترجي للشيء طالب له، والطلب من الله تعالى أمر فثبت أن الله تعالى أمر بالحذر عند إنذار الطائفة، والأمر للوجوب، فيقتضي وجوب الحذر عند إنذار الطائفة، ولو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب الحذر، فإن قلت: المراد به جميع الطوائف، لأنه قال: من كل فرقة منهم طائفة، وربما يبلغون حد التواتر.

قلت: توزيع الجمع بالجمع لتوزيع البعض على البعض، لأنه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها إلى قوم واحد منهم، لأنه إنما يقال: رجع إلى قومه إذا كان فيهم أولاً.

وإنما يسمى الآتي ابتداء قادماً، وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ

في الدين، أي تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء، ويسيروا في آفاق العالم لأخذ العلم، ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لأجل ترتيب المعاش ومحافظة الأهل والأموال عن الكفار إذا رجعت هذه الطائفة إلى هذه الفرقة لعلهم يحذرون أيضاً، فضمير ليتفقهوا ولينذروا، ورجعوا راجع إلى الطائفة، وضمير إليهم ولعلهم راجع إلى الفرقة، فالله تعالى أوجب الإنذار على الطائفة، وهي اسم للواحد والاثنين فصاعداً، وأوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به، فثبت أن خبر الواحد موجب للعمل، وفي الآية توجيه آخر فيه تمكين هذه الضمائر كلها، وحينئذ لا تكون مما نحن فيه على ما بينت ذلك في التفسير الأحمدي، ويمكن أن يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ فقد أوجب على كل من أوتي علم الكتاب

لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[1] فإنه يتناول الآحاد، فصار الأمر من كل واحد أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، فيجب القبول منه، وقوله: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[2] أمر بالتثبت في نبأ الفاسق، فيكون معلولاً بفسقه، إذ ترتيب الحكم على الاسم المشتق يشعر بعليته، ولو كان خبر الواحد غير مقبول لما علل بالفسق، إذ علية الوصف اللازم مغنية عن علية العرضي.

(والسنة) فقد صح أن النبي عليه السلام قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما تهدى إليه، وخبر سلمان في الصدقة فردها، وفي الهدية فقبلها، وغير ذلك، فلو لم يكن خبر الواحد حجة للعمل به لما اعتمد على ذلك فيما يأكله ومشهور منه عليه السلام بعث الأفراد إلى الآفاق، فإنه بعث علياً ومعاذاً إلى اليمن، ودحية الكلبي إلى قيصر، وعتاباً إلى مكة، وعبد الله بن أنيس إلى كسرى، ولو لم يكن خبر الواحد موجباً للعمل، لما اكتفى ببعث الواحد (والإجماع) فإن الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالآحاد وحاجوا بها، فإنه روي بالتواتر أن يوم السقيفة لما احتج أبو بكر رضي الله عنه على الأنصار بقوله عليه السلام الأئمة من قريش قبلوه، ولم ينكر عليه أحد، وقد رجعت الصحابة إلى خبر الصديق في قوله عليه السلام: «الأنبياء يدفنون حيث يموتون»، وفي قوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث

بيانه ووعظه للناس، ولا فائدة منه إلا قبول الناس تلك الموعظة، فيكون خبر الواحد حجة للعمل.

(والسنة) وهي أنه عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة، حتى قال في جوابها «لك صدقة، ولنا هدية». وخبر سلمان في الهدية حتى أخذها وأكلها.

وأنه بعث علياً رضي الله عنه ومعاذاً إلى اليمن بالقضاء، ودحية الكلبي إلى قيصر الروم برسالة كتب يدعوه إلى الإسلام. فلو لم تكن أخبار الآحاد موجبة للعمل، لما فعل ذلك، وهذه الأخبار وإن كانت آحاداً، لكن لما تلقته الأمة بالقبول صارت بمنزلة المشهور، فلا يلزم إثبات أخبار الآحاد بأخبار الآحاد

---

(1) سورة آل عمران، الآية ١١٠. (2) سورة الحجرات: الآية ٦.

وإلى كتابه في معرفة نصب الزكاة، وإلى قول عائشة في وجوب الغسل عن التقاء الختانين وإلى خبر أبي سعيد في الربا، وعمل أهل قباء بخبر الواحد في تحول القبلة، ولا حصر لأمثال هذا، فصار المشترك بين الكل متواتراً، وكذا الأمة أجمعت على قبول أخبار الآحاد من الوكلاء والرسل، والمضاربين وغيرهم.

(والمعقول) وهو أن خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهراً، لأن عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه عن الكذب، لأنه محظور دينه وعقله فيفيد العلم بغالب الظن، فيجب العمل به، لأن العمل صحيح من غير علم اليقين كالعمل بالقياس، بل أولى، لأن المعمول به وهو قول النبيّ عليه السلام لا شبهة فيه، وإنما الشبهة في طريق الاتصال والشبهة في القياس في المعنى المعمول به كعمل الحكام بالبينات، وهذا ضرب علم فيه اضطراب، لأن الأمة ما تلقته بالقبول، فكان دون علم طمأنينة.

(وقيل: لا عمل إلا عن علم بالنص، فلا يوجب العمل، أو يوجب العلم لانتفاء اللازم، أو لثبوت الملزوم) اعلم أن بعض الناس قالوا: لا عمل

ووقع في بعض النسخ قوله: (والإجماع والمعقول) عطفاً على الكتاب، والسنة فالإجماع هو أن الصحابة احتجوا بأخبار الآحاد فيما بينهم، واحتج أبو بكر رضي الله عنه على الأنصار بقوله عليه السلام: «الأئمة من قريش»، فقبلوه من غير نكير، وهكذا أجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته، والمعقول هو أن المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الأحكام

(وقيل: لا عمل إلا عن علم بالنص) وهو قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ أي لا تتبع ما لا علم لك، فالعلم لازم للعمل والعمل ملزوم للعلم، فإذا كان كذلك (فلا يوجب العمل) لأنه لا يوجب العلم (أو يوجب العلم، لأنه يوجب العمل لانتفاء اللازم، أو لثبوت الملزوم) نشر على

إلا عن علم لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1] أي لا تتبع ما لا تعلم، ولا يلزمهم عمل الحكام بالبينات، لأن هذا الأصل ترك بكتاب الله تعالى بخلاف القياس، فلا يقاس عليها غيرها، ولأن المعاملات تترتب عليها حقوق العباد، وهم يعجزون عن إظهار حقوقهم بطريق لا شبهة فيه فجوّزت الاعتماد فيه عليها ضرورة، فأما الثابت هنا فحق الله تعالى، وهو موصوف بكمال القدرة ومتعال عن أن يلحقه ضرورة، أو عجز عن إظهار حقوقه بدليل يوجب العلم، فلم يجز إثباته بما دونه، كما لم يجز إثبات أحكام الدين من التوحيد والصفات وصفات الباري بما فيه شبهة، وكذا القياس من ضروراته إذ الحوادث غير محدودة، والنصوص محدودة، فيحتاج إليه ضرورة.

ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم بعد اتفاقهم على ثبوت هذه الملازمة. فقال بعضهم: لا يوجب العمل لانتفاء اللازم، وهو العلم كما مر، وقال بعضهم: وهم أهل الحديث يوجب العلم لثبوت الملزوم وهو العمل بما بينا من إجماع الصحابة على العمل بأخبار الآحاد، وإجماعهم موجب للعلم، ونحن نمنع ثبوت هذه الملازمة لوجوب العمل بالظن الغالب بالإجماع في القياس، والشهادات وغير ذلك، فعلم أن الآية غير مجراة على عمومها، فكانت محمولة على وجه خاص، وهو مثل ما روي عن الحسن لا تقل رأيته ولم تره وسمعته ولم تسمع، ويدل عليه قوله تعالى ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾[2] أي تسأل هذه الأعضاء عن ذلك، أو ما روي عن ابن الحنفية أنه شهادة الزور، أو ما روي عن غيره أنه نهي عن القذف، على أن النفي هو اتباع ما ليس له علم بوجه ولم يوجد هنا، لأن ذلك نوع من العلم، فقد أقام الشرع غالب الظن مقام

ترتيبه اللف، أي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه، وهو العلم، أو يوجب العلم لثبوت ملزومه، وهو العمل

والجواب: أن النص محمول على شهادة الزور، أو المعنى لا تتبع ما ليس لك به علم بوجه ما بدليل وقوع النكرة في سياق النفي. ثم لما كان خبر الواحد إ

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٣٦. (٢) سورة الإسراء، الآية ٣٦.

العلم وأمر بالعمل به، قال الله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾[1] إذ الإيمان هو التصديق، وذا لا يعرف إلا بغالب الظن، وإذا كان كذلك فيمتنع انتفاء اللازم، قلت: الشهادة لإثبات حقوق العباد، وقد مر أن هذا الشرط غير معتبر فيما هو من حقوق العباد. قلت: النص مطلق على أن القضاء يجب أيضاً بما هو حقوق الله تعالى كحد الشرب، والسرقة، والزنا بالشهادة، ولأن وجوب القضاء بالشهادة من حق الله تعالى حتى إذا امتنع عن العمل بها بلا عذر يفسق ولو لم يرد المدعي به حقاً بكفر، وقد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كالأخبار بطهارة الماء، ونجاسته، وبأن هذا الشيء قد أهدي إلى فلان، فإنه يترتب على هذا إباحة التناول والحل والحرمة من حق الله.

وأما دعوى علم اليقين به فباطل، لأنا قد بينا أن المشهور لا يوجب علم اليقين، فخبر الواحد أولى، وهذا لأن خبر الواحد محتمل في نفسه، وكيف يثبت اليقين مع وجود الاحتمال، فإن قلت: لو لم يكن خبر الواحد موجباً للعلم، لما صار موجباً للعمل باجتماع الآحاد، حتى تواترت.

قلت: قد مر أنه قد يحدث باجتماع الأفراد ما لم يكن ثابتاً بالأفراد، ألا ترى أن رأي المجتهد الواحد لا يوجب العلم فإذا أجمع العلماء وازدحمت الآراء سقطت الشبهة، ووجب العلم بإجماعهم!!

فإن قلت: قد وردت الآحاد في أحكام الآخرة كعذاب القبر، ورؤية الله تعالى بالأبصار مثل قوله عليه السلام: واستنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه، وقوله: إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، وغير ذلك ولا حظ لذلك إلا العلم، لأنه لا يجب العمل به في الدنيا.

تلقي رواته حد التواتر والشهرة، فلا بد أن يعرف حال راويه بأنه إما معروف، أو مجهول.

---

(١) سورة الممتحنة، الآية ١٠

قلت: منها ما هو مشهور وأنه يوجب العلم عند كثير من أصحابنا، ومنها ما هو من الآحاد، لكنه يوجب ضرباً من العلم على ما مر، وفيه نوع من العمل أيضاً، وهو عقد القلب عليه، لأن العقد فضل عن العلم، وليس من ضرورات العلم بدليل أن المقلد يعتقد بأن الله واحد، وليس له علم، لأن العلم الحادث ضروري، أو استدلالي، وهذا العلم ليس بضروري، بل هو استدلالي، ولا استدلال مع هذا العامي المقلد. قال الله تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً﴾[1] وقال يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، فبين أنهم تركوا عقد القلب على ثبوته بعد العلم به فصح الابتلاء بعقد القلب على الشيء، كما صح الابتلاء بالعمل بالبدن.

ولهذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل بعد التمكن من عقد القلب، ويحكى عن النظام: أن خبر الواحد عند اقتران بعض الأسباب به موجب للعلم ضرورة، فإن من مر بباب دار، ورأى آثار غسل الميت وعجوز خارجة منها قائلة: مات فلان فإنه يعلم موته ضرورة بهذا الخبر الواحد لاقتران هذا السبب به قال: وهو علم يحدثه الله تعالى في قلب السامع كالعلم بالخبر المتواتر، ويجوز القول بأن الله تعالى يحدثه في قلب بعض السامعين دون البعض كالوطء يعلق من بعض دون البعض، وهو باطل، فإن الثابت ضرورة لا تختلف الناس فيه كالعلم الواقع بالمعاينة، وبالخبر المتواتر، وإنما تثبت الطمأنينة بخبر المخبر بالموت ألا يرى أنه إذا شككه آخر بأن قال: اختفى صاحب الدار من السلطان تشكك فيه، ولو كان ضرورياً، لما تشكك فيه بخبر الواحد، وشرط بعض العلماء لكونه حجة أن يبلغ عدد الشهادة، لما روي أن أبا بكر رضي الله عنه حين شهد عنده المغيرة بن شعبة أن النبي عليه السلام أطعم الجدة السدس،

والمعروف: إما معروف بالفقه، أو بالعدالة والمجهول على خمسة أنواع فاشتغل ببيانه وقال: (والراوي إن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء

---

(١) سورة النمل، الآية ١٤.

قال: ائت بشاهد آخر فشهد معه محمد بن مسلمة، ومنهم من اعتبر نصي عدد الشهادة وهو الأربعة احتياطاً، لكنا نقول: إنما طلب الصديق شاهداً آخر، لأنه أخبر أن هذا القضاء عن النبي عليه السلام كان بمحضر من الجماعة فأحب أن يستثبت ذلك، لأن ذلك شرط عنده ألا ترى أنه لما نفى بقضية بين اثنين فأخبره بلال أنه عليه السلام نفى بخلاف قضائه نقضه وعمر رضي الله عنه، كان من أشد الناس اتباعاً للصديق، وقد قيل: حديث ضحاك بن سفيان في توريث المرأة من دية زوجها، وقيل: حديث عبد الرحمن بن عوف في الطاعون حتى رجع من الشام، ولما قال: ما أدري ما أصنع بالمجوس؟ قال عبد الرحمن بن عوف: أشهد أني سمعت رسول الله عليه السلام يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، فأخذ منهم الجزية وأقرّهم على دينهم، ولم يطلب منهم شاهداً آخر، واستدلالهم بالنصوص الواردة في باب الشهادات باطل، لأن باب الشهادات ليس نظير باب الأخبار، فكل امرأتين تقومان مقام رجل ثمة، وفي الأخبار الرجال والنساء سواء على أن اشتراط العدد ثمة ثبت نصاً لا، لعلة معقولة، بل لحكمة اختص الله تعالى بعلمها، فلم يقس عليها غيرها ألا ترى أنه لا اختصاص للأخبار بلفظ الشهادة ومجلس القضاء بخلاف الشهادات.

فصل في تقسيم الراوي، والراوي إن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة رضي الله عنهم، كان حديثه حجة يترك به القياس خلافاً لمالك.

الراشدين والعبادلة) وهو جمع عبدل مرخم عبد الله، والمراد بهم عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وعبد الله بن عمر رضي الله عنه، وعبد الله بن عباس رضي الله عنه، وقيل: عبد الله بن الزبير، ويلحق بهم زيد بن ثابت، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وعائشة وأبو موسى الأشعري رضي الله عنهم.

(كان حديثه حجة يترك به القياس خلافاً لمالك رحمه الله) فإنه قال: القياس مقدم على خبر الواحد إن خالفه لما رُوي أن أبا هريرة لما روى من حمل

وإن عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كأنس، وأبي هريرة إن وافق حديثه القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة، كحديث المصراة.

جنازة فليتوضأ، قال له ابن عباس رضي الله عنه: أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة؟

ونحن نقول: إن الخبر يقين بأصله وإنما الشبهة في طريق وصوله، والقياس مشكوك بأصله ووصفه فلا يعارض الخبر قط.

(وإن عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كأنس وأبي هريرة إن وافق حديثه القياس عمل به، وإن خالفه لا يترك إلا بالضرورة) وهي أنه لو عمل بالحديث لانسد باب الرأي من كل وجه، فيكون مخالفاً لقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[1] والراوي فرض أنه غير فقيه والنقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم، فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه، وأخطأ ولم يدرك مراد رسول الله ﷺ، فلهذا كان مخالفاً للقياس من كل وجه، فلهذه الضرورة يترك الحديث، ويعمل بالقياس، وهذا ليس ازدراء بأبي هريرة واستخفافاً به معاذ الله منه.

بل بياناً لنكتة في هذا المقام فتنبه.

(كحديث المصراة) هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن أياماً وقت إرادة البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال، ثم يظهر الخطأ بعد ذلك، فلا يحلب إلا قليلاً، وحديثه وهو ما روى أبو هريرة أن النبي عليه السلام قال: «لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر».

ومعناه: إن ابتلى المشتري بهذا الاغترار، فإن رضيها فخير وحسن، وإن غضبها ردها ورد صاعاً من تمر عوض اللبن الذي أكل في يوم أول فإن هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه، فإن ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر

---

(١) سورة الحشر: الآية ٢

وإن كان مجهولاً بأن لم يعرف إلا بحديث، أو حديثين كوابصة بن معبد، فإن روى عنه السلف، أو اختلفوا فيه، أو سكتوا عن الطعن صار كالمعروف.

بالمثل في المثلي، وبالقيمة في ذوات القيم فضمان اللبن المشروب، ينبغي أن يكون باللبن، أو بالقيمة. ولو كان بالتمر فينبغي أن يتفاوت بقلة اللبن وكثرته لأنه يجب صاع من التمر البتة، قل اللبن، أو كثر، مذهب مالك والشافعي رحمهما الله إلى ظاهر الحديث، وابن أبي ليلى وأبو يوسف رحمهما الله إلى أنه ترد قيمة اللبن.

وأبو حنيفة رحمه الله إلى أنه ليس له أن يردها، ويرجع على البائع بنقصانها. ويمسكها هكذا نقله بعض الشارحين، ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن أبان وتابعه أكثر المتأخرين، وأما عند الكرخي، ومن تابعه من أصحابنا، فليس فقه الراوي شرطاً لتقدم الحديث على القياس، بل خبر كل راو عدل مقدم على القياس، إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة، ولهذا قال عمر رضي الله عنه حديث حمل بن مالك في الجنين، وأوجب الغرة فيه مع أنه مخالف للقياس لأن الجنين إن كان حياً وجبت الدية كاملة وإن كان ميتاً فلا شيء فيه، وأما حديث الوضوء على من قهقه في الصلاة، فهو وإن كان مخالفاً للقياس، لكن رواه عدة من الصحابة الكبراء كجابر وأنس وغيرهما، ولهذا كان مقدماً على القياس، (وإن كان مجهولاً) أي في رواية الحديث والعدالة، لا في النسب (بأن لم يعرف إلا بحديث، أو حديثين كوابصة بن معبد: فحاله لا يخلو عن خمسة أقسام (فإن روى عنه السلف، أو اختلفوا فيه، أو سكتوا عن الطعن صار كالمعروف) في كل من الأقسام الثلاثة، لأن رواية السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم، فلذا يقبل.

وأما المختلف فيه فأوردوا في مثاله ما روي أن ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة، ولم يسم لها مهراً حتى مات عنها، فاجتهد شهراً، وقال

وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكراً، فلا يقبل.

وإن لم يظهر في السلف، ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به، ولا يجب)
اعلم أن الراوي نوعان: معروف بالرواية، ومجهول بها.

بعد ذلك: ما سمعت من رسول الله عليه السلام شيئاً، ولكن أجتهد برأيي، فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمني ومن الشيطان، أرى لها مهراً مثل نسائها لا وكس، ولا شطط فقام معقل بن سنان، وقال: أشهد أن رسول الله قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك، فسرّ ابن مسعود سروراً لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله، ورده علي رضي الله عنه، وقال: ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه.

وحسبها الميراث، ولا مهر لها لمخالفة رأيه وهو أن المعقود عليه عاد إليها مسلماً، فلا تستوجب بمقابلته عوضاً، كما لو طلقها قبل الدخول، ولم يسم لها مهراً فعلي رضي الله عنه عمل ههنا بالرأي والقياس، وقدمه على خبر واحد، ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لأن الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن، لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة، وهو مؤكد بالقياس أيضاً، وهو أن الموت يؤكد مهر المثل، كما يؤكد المسمى، (وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكراً فلا يقبل) وهذا هو القسم الرابع من المجهول، ومثاله: ما روت فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثاً، ولم يفرض لها رسول الله ﷺ سكنى، ولا نفقة، ورده عمر رضي الله عنه وقال: لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول لها: «النفقة والسكنى» وقد قال ذلك عمر رضي الله عنه بمحضر من الصحابة، فلم ينكر أحد، فكان إجماعاً على أن الحديث مستنكر، ولكن قيل: أراد عمر رضي الله عنه بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة، وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وقيل: بين السنة هو بنفسه، وأراد

أما المعروف: فمن عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة أعني ابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر رضي الله عنهم، وزيد بن ثابت، وأبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري. وعائشة رضوان الله عليهم، وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثه حجة سواء كان موافقاً للقياس، أو مخالفاً له، فإن كان موافقا للقياس تأيد به، وإن كان مخالفاً يترك القياس، ويعمل بالخبر. وقال مالك: القياس مقدم على خبر الواحد، لأن القياس حجة بإجماع الصحابة، والإجماع أقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتاً بالإجماع ولنا أن خبر النبي عليه السلام موجب للعلم باعتبار أصله وإنما الشبهة في نقل الناقل عنه، ولو ارتفعت الشبهة الناشئة من النقل لكان قطعياً، وأما الوصف الذي به يقوم القياس فالشبهة في أصله إذ لا يعلم يقيناً أن الحكم في المنصوص عليه باعتبار هذا الوصف من بين سائر الأوصاف، وما يكون الشبهة في أصله دون ما يكون الشبهة في طريقه بعد التيقن بأصله.

فإن قلت: الوصف المؤثر لو ثبت أنه مناط للحكم لكان قطعياً، قلت: الوقوف على أنه مناط للحكم قطعاً لا يكون إلا بالنص، أو الإجماع، وحينئذ يكون المرجع إلى النص، أو الإجماع لا إلى القياس، ولا كلام فيه

ولأن الوصف في النص كالخبر والرأي والنظر فيه كالسماع والقياس عمل به والوصف ساكت عن بيان ما ادعي والخبر بيّن في نفسه، فكان الخبر أقوى من الوصف في الإبانة والسماع أقوى من الرأي في الإصابة، ولا يجوز ترك

بالكتاب قوله تعالى: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن﴾[1] في باب السكنى وقوله تعالى: ﴿وللمطلقات متاع بالمعروف﴾[2] في باب النفقة (وإن لم يظهر) هذا هو القسم الخامس من المجهول أي إن لم يظهر حديثه (في السلف ولم يقابل برد ولا قبول

(١) سورة الطلاق: الآية ١.
(٢) سورة البقرة: الآية ٢٤١.

المقوي بالضعيف، وقد اشتهر من الصحابة والسلف ترك الرأي بخبر الواحد، فإن عمر رضي الله عنه قال: حين روى له حمل بن مالك حديث الغرة في الجنين كدنا أن نقضي برأينا، فيما فيه قضاء عن رسول الله عليه السلام بخلاف ما قضى به.

وقال ابن عمر: كنا نخابر، ولا نرى به بأساً حتى روى لنا رافع بن خديج عنه عليه السلام عن المخابرة فتركناه، ولهذا قدم خبر الواحد على التحري في القبلة، فلم يجز التحري معه، وإن عرف بالرواية والعدالة، والضبط، والحفظ، ولكنه قليل الفقه كأبي هريرة وأنس بن مالك، وسلمان وبلال وغيرهم عن المشهور بالصحبة مع رسول الله عليه السلام والسماع منه مدة طويلة في الحضر والسفر، ولكنه لم يكن من أهل الاجتهاد، فما وافق القياس من روايته عمل به، وما خالف القياس فإن تلقته الأمة بالقبول يعمل به، وإلا فالقياس الصحيح شرعاً مقدم على روايته فيما ينسد باب الرأي فيه، لأن ضبط حديث رسول الله عليه السلام والوقوف على كل معنى أراده من كلامه أمر عظيم، فقد أوتي جوامع الكلم على ما قال: «أوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصاراً».

ونقل الخبر بالمعنى كان مستفيضاً فيهم فاحتمل أن يكون كل حديث نصه لفظ الراوي نقلاً لما فهم من المعنى، ولا شك أن الناقل بالمعنى لا ينقل إلا بقدر ما فهمه من العبارة، وإذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي عليه السلام لم يؤمن أن يذهب عليه شيء من معانيه بنقله فيدخله شبهة زائدة يعرى عنها القياس، فقلنا: بترك روايته إذا انسد باب الرأي وتحققت الضرورة بكونه مخالفاً للقياس الصحيح من كل وجه.

وقال الغزالي وغيره: لا يشترط كون الراوي فقيهاً سواء خالف ما روى

يجوز العمل به، ولا يجب) بشرط أن لا يكن مخالفاً للقياس، وفائدة إضافة الحكم حينئذ إلى الحديث دون القياس أن لا يتمكن الخصم في ما يتمكن في القياس من منع حق الحكم، ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي شرع في شرائطه

القياس، أو وافق. ولنا أن القياس الصحيح حجة بالكتاب والسنة والإجماع، فلما خالف القياس من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع وذلك مثل حديث أبي هريرة في المصراة، وهو قوله عليه السلام: «ولا تصروا الإبل، والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها؛ إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر». التصرية تفعيل من الصري، وهو الحبس، وذلك أن يريد بيع الناقة، أو الشاة فيحقن اللبن في ضرعها أياماً لا يحلبه ليرى أنها كثيرة اللبن فالأمر برد صاع من تمر مكان اللبن قل اللبن، أو كثر مخالف للقياس الصحيح من كل وجه، لأن ضمان العدوان مقدر بالمثل صورة ومعنى، أو معنى لا صورة، وهو القيمة بالإجماع، والتمر ليس بمثل صورة ومعنى ولا قيمة لأن القيمة الأصلية إنما هي الدراهم، أو الدنانير.

ولعل ظاناً يظن أن في مقالتنا هذه ازدراء بأبي هريرة، وليس كذلك، فهو مقدم في العدالة وطول الصحبة مع النبي عليه السلام حتى قال له: «زر غباً تزدد حباً» والضبط والحفظ فقد دعا له رسول الله عليه السلام بذلك على ما روي عنه أنه قال: «تزعمون أن أبا هريرة يكثر الرواية وإني كنت أصحب النبي عليه السلام على ملء بطني والأنصار يشتغلون بالقيام على أموالهم والمهاجرون بتجاراتهم، وكنت أحضر إذا غابوا، وقد حضرت مجلس الرسول عليه السلام، فقال: من يبسط منكم رداءه حتى أفيض فيه مقالتي فيضمها إليه، ثم لا ينساها، فبسطت بردة كانت عليّ فأفاض رسول الله عليه السلام فيها مقالته، ثم ضممتها إلى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئاً» ولكن مع هذا قد اشتهر من الصحابة رد بعض رواياته بالقياس.

ألا ترى أن ابن عباس لما سمعه يروي «توضؤوا مما مسته النار»، قال: أنتوضأ من الماء السخن؟ ترد حديثه بالقياس.

ولما سمعه يروي: «من حمل جنازة فليتوضأ»، قال: أتلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة، وقد عمل السلف برد ابن عباس فيهما دون رواية أبي هريرة، ولما روي أن ولد الزنا شر الثلاثة ردت عائشة رضي الله عنها، بقوله تعالى: ﴿ولا

تزر وازرة وزر أخرى﴾[1] ومع هذا يعظم أصحابنا رواية هؤلاء، فإن محمداً حكى عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه أخذ بقول أنس في مقدار الحيض وغيره، فما ظنك بأبي هريرة رضي الله عنه؟ فدل أنهم ما تركوا العمل برواية هؤلاء إلا عند الضرورة لإنسداد باب الرأي على ما بينا.

ثم هذا النوع من القصور لا يتأتى في الراوي إذا كان فقيهاً لأن ذلك لا يخفى عليه، لكمال فقهه.

والظاهر أنه إنما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة، وأنه علم سماعه من رسول الله عليه السلام كذلك مخالفاً للقياس، فيلزمنا ترك كل قياس بمقابلته.

ولهذا قلت: رواية الكبار من فقهاء الصحابة، فقد قال عمرو بن ميمون صحبت ابن مسعود ستين فما سمعته يروي حديثاً إلا مرة واحدة، قال: سمعت رسول الله عليه السلام، ثم أخذه البهر والعرق، وجعلت فرائصه ترتعد.

وأما المجهول: وهو من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي عليه السلام، وإنما عرف بما روي من حديث، أو حديثين كوابصة بن معبد، وسلمة بن المحبق، ومعقل بن سنان الأشجعي، وغيرهم، فإن روى عنه السلف وصححوه، وعلموا به صار حديثه مثل الحديث المعروف بشهادة أهل المعرفة، لأنهم لا يتهمون بالتقصير في أمر الدين، فلما قبلوا الحديث دل أنه صح عندهم أنه مروي عن رسول الله عليه السلام

وإن اختلفوا في قبوله، فكذلك عندنا لأنه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه روى ذلك بنفسه، وذلك مثل حديث معقل بن سنان أن النبي عليه السلام قضى لبروع بنت واشق الأشجعية بمهر مثلها حين مات عنها زوجها، ولم يسم لها صداقاً

فإن ابن مسعود قبل روايته، لأنه موافق للقياس عنده إذ الموت مؤكد كالدخول بدليل وجوب العدة وسر به لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه

---

(1) سورة فاطر: الآية ١٨.

السلام، ورده عليّ قال: ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها؟ لأنه مخالف للقياس عنده إذ الفرقة وقعت قبل الدخول، فصار كما لو طلقها قبل الدخول بها، ولم يسم لها مهرا، أو لم يعمل الشافعي بهذا القسم، لأنه خالف القياس عنده، وعندنا هو حجة لأنه وافق القياس عندنا، على ما بينا.

وإنما يترك إذا خالف القياس، فإن قلت: كيف تقبل روايته وهو مجهول لم تظهر عدالته وضبطه؟ قلنا: رواية المشهور بالعدالة عنه من غير رد عليه تعديل إياه، وقد روى الثقات عنه كابن مسعود، وعلقمة، ومسروق، والحسن، ونافع ابن جبير، فثبت بروايته هؤلاء عدالته مع أنه كان من قرن العدول، وهو قرن رسول الله عليه السلام على ما قال عليه السلام: «خير الناس قرني الذين أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب» فلذلك صار حجة، وصار في هذه الرواية نحو الجراح صاحب رواية الأشجعي وغيرهم. وإن سكتوا عن الطعن والرد بعدما اشتهرت روايته عندهم: فكذلك، لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان، فكان سكوتهم عن الرد دليل الرضا بالمسموع، فكأنهم قبلوه، ورووا عنه، وإن ظهر حديثه، ولم يظهر من السلف إلا الرد لم يقبل حديثه، وصار مستنكرا لا يجوز العمل به على خلاف القياس، فصار الحاصل أن الحكم في رواية المعروف الذي ليس بفقيه وجوب العمل، وحمل روايته على الصدق إلا أن يكون مخالفا للقياس من كل وجه، والحكم في رواية المجهول أن لا يكون حجة إلا أن يتأيد بمؤيد وهو قبول السلف، أو بعضهم روايته.

ومثال المستنكر: ما روت فاطمة بنت قيس أن النبي عليه السلام لم يقض لها بنفقة، ولا بسكنى، وكانت طلبت النفقة في العدة عن طلاق بائن، فقد رده عمر رضي الله عنه، وقال: لا ندع كتاب ربنا، ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت، أم كذبت، أحفظت، أم نسيت؟ قال عيسى بن أبان: مراده من الكتاب والسنة القياس الصحيح، فإنه ثابت بالكتاب والسنة، وهو القياس على

الحامل، وعلى المعتدة من طلاق رجعي بجامع الاحتباس، والنفقة جزاء الاحتباس.

فإن قلت: إنما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان، وبها يرد كل حديث، وإن وافق القياس، قلت: لو أراد به ذلك لقال: لا نقبل، وما قال: لا ندع كتاب ربنا، فلما ذكر الكتاب، وأراد به القياس علم أنه رد، لأنه مخالف للقياس، وقد رده غير عمر من الصحابة رضي الله عنهم، كزيد بن ثابت وجابر، وكذلك حديث بسرة: من مس ذكره فليتوضأ من هذا القسم.

وقد قال بعض الصحابة: إن كان شيء منك نجساً فاقطعه.

وقال بعضهم: ما أبالي أمسسته ثم أنفي، وإن لم يظهر حديثه في السلف، فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس، ولم يجب العمل به، ولكن يجوز العمل به، لأن من كان في الصدر الأول، فالعدالة ثابتة له ظاهراً، لأنه من قرن العدول لما روينا فيترجح جهة الصدق في خبره باعتبار هذا الظاهر، وباعتبار أنه لم تشتهر روايته في السلف تتمكن التهمة فيه، فيجوز العمل به ولا يجب.

ولهذا جوّز أبو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل، لأنه كان في القرن الثالث، والغالب على أهله الصدق، لأنه شهد النبي عليه السلام بخيريتهم، فأما في زماننا، فلا يحل العمل برواية مثل هذا المجهول حتى تظهر عدالته، لأن الفسق غلب على أهل هذا الزمان، ولهذا لم يجوز أبو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور قبل ظهور عدالته، فصار المتواتر موجباً علم اليقين، والمشهور علم طمأنينة.

وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر يفيد الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً وبعض الظن إثم فنخشى الإثم على العامل به خشيتنا على تارك المشهور، لأنه قرب من اليقين، وهذا قرب من الكذب، والمستتر نجوّز العمل به ولا نوجبه (وإنما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي).

قال: (وإنما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي، وهي أربعة: العقل،

وهذا فصل في شرائط الراوي.

(وهي أربعة العقل، وهو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس).

فيبتدىء المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله، بتوفيق الله تعالى) لأنه العقل لا يوجب الدرك للقلب، بل العقل يدل القلب على معرفة ما غاب من الحواس، والقلب يدرك إذا نظر وتفكر بتوفيق من الله كالسراج، فإنه نور تبصر به العين عند النظر، لا أن السراج يوجب رؤية ذلك، وهو لا يعرف في البشر إلا بدلالة اختياره ما يصلح له في عاقبته فيما يأتيه ويذره إذ الفعل والترك قد يكون لعاقبة حميدة، وقد لا يكون كما في البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة، والحكم الباطنة التي لا تنال بالحواس (والشرط الكامل منه وهو عقل البالغ دون القاصر منه وهو عقل الصبي) وهذا لأنه معدوم فينا جبلة، ثم يحدث شيئاً فشيئاً، وهو

والضبط، والعدالة، والإسلام فالعقل (وهو نور) في بدن الآدمي (يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس) أي نور يضيء بسبب ذلك النور طريق يبتدأ بذلك الطريق من مكان ينتهي إلى ذلك المكان درك الحواس مثلاً لو نظر أحد إلى بناء رفيع انتهى درك البصر إلى البناء، ثم يبتدىء منه طريق إلى أنه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة فمبتدأ المعقول هو منتهى الحواس، وهذا فيما كان الإتصال من المحسوس إلى المعقول وأما إذا كان معقولاً صرفاً، فإنما يبتدأ به طريق العلم من حيث يوجد.

(فيبتدىء المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله) وفيه تنبيه على أن القلب مدرك، والعقل آلة له على طريق أهل الإسلام، فالقلب عين باطنه يدرك بها الأشياء بعد إشراقه بالعقل، كما أن في عالم الظاهر تدرك العين بعد الإشراق بالشمس، أو السراج، وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل، أو الحواس الظاهرة، أو الباطنة (والشرط الكامل منه) أي الشرط في باب رواية الحديث الكامل من العقل (وهو عقل البالغ دون القاصر منه، وهو عقل الصبي) والمعتوه والمجنون، لأن الشرع لم يجعلهم أهلاً للتصرف في أمور

متفاوت بقسمة الله تعالى، وتقديره: فعلق الشرع الأحكام بأدنى درجات كماله واعتداله، وأقيم البلوغ الذي هو دليل عليه في الغالب مقامه تيسيراً علينا، والمطلق من كل شيء يقع على الكامل منه، فشرطنا لوجوب الأحكام، وقبول الحجة كمال العقل فلم يقبل خبر الصبي في نقل الشريعة، لأن الشرع لما لم يجعله ولياً في ماله لنقصان في عقله، ففي أمر الدين أولى.

وكذا المعتوه لأن نقصان العقل بالعته فوق نقصان العقل بالصبا، فلا يدخلان تحت اسم العاقل مطلقاً، وإنما شرط العقل لأن الخبر الذي يرويه كلام.

والمراد بالكلام ما يسمى كلاماً صورة ومعنى إذ كل موجود من الحوادث يكون بصورته ومعناه، ومعنى الكلام لا يوجد إلا بالعقل والتميز، لأن الكلام وضع للبيان، ولا يقع البيان بمجرّد الحروف المنظومة بلا معنى، فإن صياح الطيور لا يسمى كلاماً، وإن سمعت منها حروف منظومة، وكذا الإنسان إذا نظم حروفاً لا تدل على معنى لا يسمى كلاماً، ومعناه لا يكون إلا بالعقل، لأن غالب كلام غير العاقل الهذيان، فكان العقل شرطاً في المخبر ليصير خبره كلاماً.

(والضبط: وهو سماع الكلام كما يحق سماعه.

أنفسهم، ففي أمر الدين أولى، وهذا إذا كان السماع، والرواية قبل البلوغ، وأما إذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبي فيه إذ لا خلل في تحمله، لكونه مميزاً، ولا في روايته لكونه عاقلاً.

(والضبط: وهو سماع الكلام كما يحق سماعه) أي سماعاً مثل: سماع شيء يحق سماعه، يعني من أوله إلى آخره، بتمام الكلمات والهيئة التركيبية، وإنما قال ذلك لأنه كثيراً ما يجيء السامع في سماع مجلس الوعظ بعد أن مضى شيء من أوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام، حتى يردّد الكلام الماضي بعد حضوره، فمثل هذا السماع لا يكون حجة في باب الحديث، بل يكون تبركاً كما يؤتى بالصبيان في مجلس الوعظ تبركاً لهم.

ثم فهمه بمعناه الذي أريد به، ثم حفظه ببذل المجهود له، ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على إساءة الظنّ بنفسه إلى حين أدائه) وهذا لأن قبول الخبر باعتبار معنى الصدق فيه وذا لا يتحقق إلا بحسن ضبط الراوي من حين يسمع إلى أن يروي، وهو نوعان أحدهما: ضبط المتن بصيغته ومعناه من حيث اللغة.

والثاني أن يضم إلى ذلك ضبط معناه شريعة وهو الفقه، وهو أكملهما، ومطلق الضبط الذي هو شرط الراوي ينصرف إليه، ولهذا لم تقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة، أو مسامحة ومجازفة لعدم القسم الأول من الضبط ظاهراً، ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه، وهو مذهبنا في الترجيح، أي ترجح رواية الفقيه على رواية غير الفقيه لتمام الضبط من الفقيه، وهذا لأن نقل الخبر بالمعنى مشهور فيهم فربما يقصر غير الفقيه في أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه، ويؤمن مثل ذلك من الفقيه، فإن قلت: أليس نقل القرآن يصح ممن لا ضبط له ولا يفهم معناه، قلت: نقل القرآن في الأصل من أئمة الهدى وخير الورى، وإنما نقلوا بعد تمام الضبط، ولأن نظم القرآن معجز، ويتعلق بالنظم أحكام على الخصوص، كجواز الصلاة في قول الجمهور

(ثم فهمه بمعناه الذي أريد به) لغوياً كان، أو شرعياً، لا أن يقتصر على حفظ الألفاظ فقط لأنه ليس بسماع مطلق، بل سماع صوت.

(ثم حفظه ببذل المجهود له) الضمير في حفظه، وله راجع إلى المسموع، والمجهود مصدر بمعنى الجهد، وهو الطاقة، أي ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية له.

(ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده)وهي العمل بموجبه ببدنه (ومراقبته بمذاكرته) أي مع مذاكرته حال كونه مستقراً (على إساءة الظن بنفسه) بأن لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة، بل يقول: إني إذا تركته نسيته، وهذا كله (إلى حين أدائه) أي إلى حين أن يؤديه ويبلغه إلى شخص آخر، كذلك واحداً كان أو جماعة، فحينئذ تفرغ ذمته عند الله تعالى، وتشتغل به ذمة إنسان آخر يؤديه إلى أحد.

وحرمة التلاوة على الجنب والحائض، ولم يحرم نقل معناه عليهما. فلم يشترط لصحة نقله علم معناه، بل اعتبر في نقله نفسه وبني عليه معناه.

وأما خبر الرسول فحجة بمعناه المراد بالكلام والنظم غير لازم فيه لجواز نقل الخبر بمعناه. فكان المعنى أصلاً فيه، فشرط لصحة نقله ضبط المعنى، ولأنه لا يثبت إلا بنقل متواتر يرفع شبهة التبديل بتهمة الجهل بالمعنى، ولأن نقل القرآن ممن لا يفهم معناه إنما يصح إذا بذل مجهوده سنين كثيرة، ولو وجد مثله في الخبر يقبل إلا أنه لما عدم ذلك عادة شرط كمال الضبط ليصير حجة

وإنما شرطنا سماع الكلام كما يحق سماعه، لأن الرجل قد ينتهي إلى المجلس، وقد مضى صدر من الكلام، وربما يخفى على المتكلم مجيئه ليعيد عليه ما سبق من كلامه.

وقد يزدري السامع بنفسه، فلا يرى نفسه أهلاً لتبليغ الشريعة، وأن يؤخذ الدين منه حتى يستعيد أول الكلام من المتكلم، ويسمع حق السماع، ويفهم حق الفهم.

ثم يفضي به فضل الله تعالى إلى أن يتصدى لإقامة الشريعة، وقد قصر في بعض ما لزمه، فلهذا شرطناه. (و العدالة: وهي الاستقامة والمعتبر ههنا

وهكذا إلى يوم التناد، أو إلى أن توقف كتب الأحاديث، وهذا بخلاف القرآن لأنه لم يشترط لنقله فهمه بمعناه، لأنه ما ثبت في الأصل إلا بأئمة الهدى، وخير الورى، وهم نقلوه بعد الضبط التام، ونظمه في نفسه معجز يتعلق به الأحكام، فلم يعتبر معناه، ولأنه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل، قال الله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾(1) فيصح نقل نظمه عمن ليس له معرفة بمعناه والعدالة: وهي (الاستقامة) في الدين، وهو يتفاوت إلى درجات متفاوتة بالإفراط والتفريط (والمعتبر ههنا كمالها) وهو رجحان جهة

---

(1) سورة الحجرات: الآية ٩

كمله، وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى، حتى إذا ارتكب
كبيرة، او أصر على صغيرة سقطت عدالته دون القاصر، وهو ما ثبت بظاهر
الإسلام واعتدال العقل) إعلم أن العدالة هيئة راسخة في النفس تحملها على
الاجتناب، عما هو محظور دينه، وهي في الأصل: لاستقامة يقال. طريق
عدل للجادة، وفلان عدل إذا كان مستقيم السيرة، لا يميل عن سنن الإنصاف
والحق، وضده: الجور وهو الميل يقال. طريق جائر إذا كان من الثنيات

وهي نوعان: قاصر: وهو ما ثبت بظاهر الإسلام، واعتدال العقل
بالبلوغ، لأنهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهراً إلا أن هذا

الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة، حتى إذا ارتكب كبيرة، او أصر على
صغيرة سقطت عدالته) وإن لم يصر على صغيرة، بل يلم بها أحياناً لا تسقط
عدالته، لأن الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الأنبياء، ومتعذر في حق عامة
البشر والإصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة، فيجب الاحتراز عنه، وفي
الكبائر اختلاف، فعن ابن عمر رضي الله عنه أنها سبع: الإشراك بالله، وقتل
النفس المؤمنة، وقذف المحصنة، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم، وعقوق
الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم.

وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربا، وعلي رضي الله عنه أضاف إلى ذلك
السرقة، وشرب الخمر، وزاد بعضهم الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور
واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل هما أمران إضافيان. فكل
ذنب باعتبار ما تحته كبير، وباعتبار ما فوقه صغير.

(دون القاصر: وهو ما ثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل) فإن الظاهر
أن كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب، ويمتنع عن خلاف الشرع، ولكن
هذا لا يكفي لرواية الحديث، لأن هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر، وهو هوى
النفس، فكان عدلاً من وجه دون وجه، وإنما يكفي هذا في الشاهد في غير
الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم، فإذا كان في الحدود والقصاص، أو طعن

الظاهر يعارضه ظاهر آخر يصده عن الاستقامة، وهو هوى النفس، فإنه الأصل قبل العقل، وحين رزق النهي ما زايله الهوى، فإذا اجتمعا فيه يكون عدلاً من وجه دون وجه، كالمعتوه والصبي العاقل، فلا يكون عدلاً مطلقاً.

وكامل: وهو ما ظهر بالتجربة رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة، فيكون ممتنعاً بقوة دينه، عما يعتقد محرّماً فيه من الشهوات، وهذا لأنه ليس لكمال الاستقامة غاية لأنها تتفاوت بتقدير الله ومشيته، فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي إلى الحرج، وتضييع حدود الشريعة وهو اجتناب الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر، فقيل: من ارتكب كبيرة، أو أصر على صغيرة سقطت عدالته، وصار متهماً بالكذب، لأن من لا يتحامى جنس الفسوق لا يتحامى الكذب الذي هو نوع منه، فأما من ابتلى بشيء من الصغائر بلا إصرار فعدل كامل العدالة، وخبره حجة في إقامة الشريعة، لأنا لو شرطنا العصمة عن الكل لتعطلت الحقوق، لأن لله تعالى في كل لحظة أمراً ونهياً يتعذر على العباد القيام بحقهما فيبتلون ببعض الصغائر ﷺ وأي عبد لك لا ألما.

وإنما شرطنا العدالة لأن الكلام وقع في خبر من هو غير معصوم عن الكذب، فلا يثبت جهة الصدق في خبره إلا بالاستدلال، وذلك بالعدالة، لأن الكذب محظور دينه، فيستدل بانزجاره عن محظورات دينه على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده محظوراً، وكمالها لأن المطلق من كل شيء يقع على كماله، فلهذا لم يجعل خبر الفاسق، والمستور: وهو من لا يعرف ارتكابه الكبائر، ولا احترازه عنها حجة.

وقال الشافعي رحمه الله: فلما لم يكن خبر المستور حجة مع أنه اعتاد رواية الحديث، لأنه لم تعرف عدالته، فخبر المجهول وهو غير المعروف بالعدالة والرواية أولى.

وقلنا: المجهول من القرون الثلاثة عدل بتعديل النبي عليه السلام إياه، فخبره يكون حجة على الشرط الذي بينا.

(والإسلام: وهو التصديق والإقرار بالله تعالى، كما هو بأسمائه وصفاته، وقبول أحكامه وشرائعه، والشرط فيه البيان إجمالاً كما ذكرنا) اعلم أن الإسلام إنما شرط لأن الباب باب الدين، والكافر متهم في الدين، لأنه يعادينا في الدين ساع لما يهدم الدين الحق بإدخال ما ليس منه فيه فيثبت بالكفر تهمة الكذب، ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم، لأن العداوة سبب داع إلى الكذب، لا لنقصان في عقله وضبطه، وذلك كالأب يشهد لولده، فإنها ترد لأن شفقته تبعثه على الكذب لولده، فيكون متهماً وهو نوعان: ظاهر، وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين، وثبوت حكم الإسلام بغيره من الوالدين بغيره من الوالدين من غير أن يوجد منه إقرار باللسان، وثابت بالبيان بأن يصف الله تعالى، كما هو بأسمائه الحسنى وصفاته العليا، والإقرار بملائكته وكتبه ورسله، والبعث بعد الموت، والقدر خيره وشره من الله، وقبول أحكامه وشرائعه إلا أن هذا كمال يتعذر شرطه، لأن أكثر الناس لا يقدرون على بيان صفاته وأسمائه، كما هو، وإنما شرط الكمال بما لا حرج فيه، وهو أن يثبت

الخصم فيه لا يكفي ههنا أيضاً (والإسلام: وهو التصديق والإقرار بالله تعالى، كما هو واقع) فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق إلى المخبر اختياراً لأن الإذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة، ولا يسمى ذلك إيماناً، قال الله تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾[1] وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع، ولو سلم فكفرهم باعتبار أمارات الإنكار والإقرار شرط لإجراء الأحكام أو ركن مثل التصديق (بأسمائه وصفاته) بدل من قوله بالله، ويحتمل أن يكون متعلقاً بالواقع المقدر خبراً لهو والأسماء هي المشتقات من الرحمن، أو الرحيم، والعليم، والقدير، والصفات: هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة، وقبول أحكامه وشرائعها يحتمل أن يكون مرفوعاً معطوفاً على الإقرار، ويحتمل أن يكون مجروراً معطوفاً على قوله: بأسمائه وصفاته.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٦.

التصديق والإقرار بما قلنا إجمالاً، وإن عجز عن بيانه وتفسيره بخلاف ما قاله بعض مشايخنا بأن ذكر الوصف على سبيل الإجمال لا يكفي، ما لم يكن عالماً بحقيقة ما نذكر، ولهذا قلنا: إن الواجب أن يستوصف المؤمن على سبيل التلقين، فيقال له: أليس الله بعالم وقادر؟ وكذا، وكذا حتى يسهل عليه الجواب، فإذا قال: بلى، فقد ظهر كمال إسلامه.

ألا ترى أن النبي عليه السلام استوصف الأعرابي الذي شهد برؤية الهلال، حيث قال: أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟ فقال: نعم، الله أكبر يكفي المسلمين أحدهم، وكان ذلك دأبه.

وقال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن﴾[1] وقد كان هذا الامتحان من رسول الله والمسلمين بالاستيصاف على الإجمال، وقد روى أبو حنيفة عن حماد، عن إبراهيم رحمهم الله أنه قال: في هذه الآية الإيمان التصديق وامتحنوهن استوصفوهن، فإن علمتموهن مؤمنات، فإن أظهرن لكم الإيمان الله أعلم بإيمانهن الله أعلم بما غاب في قلوبهن، وهذا إذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الإسلام، فأما إذا وجد منه الدلالات الظاهرة على الإسلام كأداء الصلاة بالجماعة، فإنه يحكم بإسلامه، ويقوم ذلك مقام الوصف في الحكم

(والشرط فيه البيان إجمالاً كما ذكرنا) أي الشرط في الإسلام بيان الشرائع إجمالاً بأن يقول: كل ما جاء به محمد ﷺ فهو حق، وإن الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق، وقد كان النبي ﷺ يكتفي بالإيمان الإجمالي حيث قال لأعرابي شهد بهلال رمضان: أتشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؟ قال: نعم فقبل شهادته، وحكم بالصوم، وقال لجارية أين الله؟ قالت: في السماء، فقال من أنا؟ فقالت: أنت رسول الله، فقال لمالكها: «أعتقها فإنها مؤمنة»، وقال بعض المشايخ رحمهم الله لا بد من الوصف على التفصيل حتى إذا بلغت المرأة فاستوصفت الإسلام، فلم تصف، فإنها تبين من زوجها، وجعل

---

(١) سورة الممتحنة: الآية ١٠.

بإيمانه مطلقاً لقوله عليه السلام: «إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالإيمان»، وقوله عليه السلام: «من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالإيمان»، ولأن الصلاة بجماعة مخصوصة بشريعتنا فدل فعله على قبولها، كما أن من أقام شيئاً من شعائر الكفر حكم بكفره إذا كان على سبيل التعظيم له، فأما من استوصف فقال: لا أعرف ما تقول، أو لا أعتقد ذلك يحكم بكفره، فقد قال في الجامع الكبير: إذا بلغت المرأة فاستوصفت الإسلام، فلم تصف فإنها تبين من زوجها، وإن حكمنا بصحة النكاح بظاهر إسلامها.

(فلهذا لا يقبل خبر الكافر) لعدم الإسلام (والفاسق) لعدم العدالة (والصبي المعتوه) لعدم العقل الكامل (والذي اشتدت غفلته) خلقة لعدم الضبط، وقبل خبر الأعمى والمحدود في القذف، والمرأة والعبد لوجود الشرائط التي يبتني عليها وجوب قبول الخبر، بخلاف الشهادات في حقوق الناس، لأنها تفتقر إلى التمييز بين المشهود له، والمشهود عليه عند الأداء، والعمى يوجب خللاً فيه، لأن التمييز من البصير يكون بالعيان ومن الأعمى بالاستدلال، وبينهما تفاوت عظيم، والراوي لا يحتاج إلى هذا التمييز، فكان الأعمى في الرواية كالبصير، وإلى ولاية متعدية إلى الغير، وهي تنتفي بالرق إذ الرق يسلب الولاية على الغير، وبحد القذف، وتنقص بالأنوثة لما عرف، فأما رواية الأخبار فليست من باب الولاية، لأن ما يلزم السامع من خبر المخبر بأمر الدين، فإنما يلزمه لأنه اعتقد أن المخبر عنه، وهو الباري، أو رسوله مفترض الطاعة، فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كالقاضي يلزمه القضاء بالشهادة

ذلك ردة منها، وفيه حرج عظيم لا يخفى (ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي، والمعتوه، والذي اشتدت غفلته) تفريع على الشروط الأربعة على غير ترتيب اللف، فالكافر راجع إلى الإسلام، والفاسق إلى العدالة، والصبي والمعتوه إلى كمال العقل، والذي اشتدت غفلته إلى الضبط، وأما الأعمى والمحدود في القذف، والمرأة والعبد فتقبل روايتهم في الحديث لوجود الشرائط

بتقلده أمانة القضاء، وقبوله لا بالزام الشاهد إياه، ولما لم يكن فيه إلزام من الراوي لم يشترط قيام ولايته على السامع، ولأن خبر المخبر في الدين يلزمه أولاً، ثم يتعدى حكم اللزوم إلى غيره ولا يشترط لمثله قيام الولاية، فأما الشاهد فيلزم غيره أولاً، ولا يلزم نفسه، ولهذا جعلنا العبد كالحر في الشهادة على رواية هلال رمضان، لأنه مثل الحرّ فيما ذكرنا، وقد كف بصر بعض الصحابة كابن عباس، وابن عمر وجابر بن عبد الله.

والأخبار المروية عنهم مقبولة، ولم يتفحص أحد أنهم رووا في حالة البصر، أم بعد العمى، وكان أصحاب النبي عليه السلام يرجعون إلى أزواجه فيما يشكل عليهم من أمر الدين، ويعملون بروايتهن.

وقال عليه السلام: «خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميراء»، وقد قبل النبي عليه السلام خبر بريرة قبل أن تعتق، وخبر سلمان حين كان عبداً في الصدقة والهدية، وقد كان كثير من الصحابة من الموالي وقد نقلوا أخباراً وتلقت الأمة بقبولها، ولم يتفحصوا أنه كان قبل العتق، أو بعده، ولو كانت الحرية شرطاً لما كانت حجة حتى يعلم أن النقل كان بعد العتق، وقد كان أبو بكرة مقبول الخبر ولم يشتغل أحد بطلب التاريخ في خبره أنه روى بعدما أقيم عليه الحد، أم قبله.

وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أن المحدود لا يكون مقبول الرواية لأنه محكوم بكذبه بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾[1] وفي ظاهر المذهب هو كغير المحدود بخلاف الشهادة، لأن رد شهادته من تمام حده بالنص، ورواية الخبر ليست في معناه، ألا ترى، أنه لا شهادة للعبد أصلاً، وروايته كرواية الحر.

(والثاني في الانقطاع: هو نوعان ظاهر وباطن، أما الظاهر فالمرسل من

وإن لم تقبل شهادتهم في المعاملات هكذا قيل (و) التقسيم (الثاني في الانقطاع) أي عدم اتصال الحديث منا من رسول الله ﷺ (وهو نوعان: ظاهر وباطن، أما

---

(١) سورة النور، الآية ١٣

الأخبار، وهو إن كان من الصحابي يقبل بالإجماع ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا، وإرسال من دون هؤلاء، كذلك عند الكرخي خلافاً لابن أبان والذي أرسل من وجه وأسند من وجه مقبول عند العامة) اعلم أن القسم الثاني من الأقسام الأربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان: ظاهر وباطن، فلنجعلهما فصلين.

الظاهر فالمرسل من الأخبار: بأن لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه، وبين رسول الله ﷺ بل يقول قال الرسول ﷺ: كذا وهو أربعة أقسام، لأنه إما أن يرسله الصحابي، أو يرسله القرن الثاني والثالث، أو يرسله من دونهم، أو هو مرسل من وجه دون وجه ؛وهو إن كان من الصحابي فقبول بالإجماع) لأن غالب حاله أن يسمع بنفسه منه عليه السلام، وإن كان يحتمل أن يسمع من صحابي آخر، ولم يكن هو بنفسه حاضراً حينئذ، فإن أرسل الصحابي يقول: قال رسول الله ﷺ: كذا، وإن أسند يقول سمعت رسول الله ﷺ، أو حدثني رسول الله كذا.

(ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا) أي مقبول عند الحنفية بأن يقول التابعي، أو تبع التابعي: قال رسول الله عليه السلام: كذا، وعند الشافعي رحمه الله لا يقبل لأنه إذا جهلت صفات الراوي، لم يكن الحديث حجة، فإذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق الأولى إلا إذا تأيد بحجة قطعية، أو قياس صحيح، أو تلقته الأمة بالقبول، أو ثبت اتصاله بوجه آخر، ونحن نقول: إن كلامنا في إرسال من لو أسنده إلى شخص آخر يقبل، ولا يظن به الكذب، فلأن لا يظن به الكذب على رسول الله ﷺ أولى، بل هو فوق المسند، لأن العدل إذا اتضح له طريق الإسناد يقول بلا وسوسة قال عليه السلام. كذا، وإذا لم يتضح له ذلك يذكر أسماء الراوي ليحمله ما تحمل عنه ويفرغ ذمته من ذلك.

(وإرسال من دون هؤلاء) بأن يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال النبي: كذا مقبول (كذلك عند الكرخي) خلافاً لابن أبان، لأن الزمان بعد القرون الثلاثة زمان فسق، ولم يشهد النبي عليه السلام بعد لهم فلا يقبل.

(والذي أرسل من وجه وأسند من وجه مقبول عند العامة) كحديث: لا

الفصل الأول

في الانقطاع الظاهر، وهو المرسل من الأخبار:

وهو ما انقطع إسناده بأن يقول قال النبي عليه السلام: ممن لم يسمع منه، وهو على أربعة أوجه:

أحدها: ما أرسله الصحابي.

وثانيها: ما أرسله القرن الثاني.

وثالثها: ما أرسله العدل في كل عصر.

ورابعها: ما أرسل من وجه، وأسند من وجه.

فأما الأول: فمقبول بالإجماع، لأن من صحت صحبته مع النبي عليه السلام لم يحمل حديثه إلا[1] إذا أطلق الرواية، فقال: قال النبي عليه السلام إلا على سماعه بنفسه منه عليه السلام، وإن احتمل الرواية عن غيره، وأما الثاني فحجة عندنا وهو قول مالك وجمهور المعتزلة، وقال الشافعي: لا يقبل المرسل إلا أن يثبت اتصاله من وجه آخر، قال: ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لأني تتبعتها فوجدتها مسانيد.

له أن الجهل بالراوي جهل بصفاته التي تصح روايته بها فيمنع القبول.

ولنا أن المرسل حجة بالنص، وهو عموم قوله تعالى: ﴿ولينذروا قومهم﴾[1] وقوله: ﴿وإن جاءكم فاسقٌ بنبأ فتبينوا﴾[2] فإذا أخبر من لا يكون فاسقاً وجب القبول لما مر في بيان أن خبر الواحد حجة، والمرسل ليس بفاسق،

نكاح إلا بولي» رواه إسرائيل بن يونس مسنداً، وشعبة مرسلاً، فيغلب إسناده على إرساله، وقيل: لا يقبل لأن الإسناد كالتعديل والإرسال كالجرح وإذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح.

---

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٢.

(٢) سورة الحجرات. الآية ٦.

إذ الكلام فيه لموجب قبول خبره، والإجماع فإن الإرسال قد ظهر من الصحابة ظهوراً لا يمكن إنكاره.

ألا ترى أن أبا هريرة لما روى أن النبي عليه السلام قال: «من أصبح جنباً فلا صوم له» وردّت عليه عائشة رضي الله عنها!! قال: هي أعلم حدثني به الفضل بن عباس، ولما روى ابن عباس أن النبي عليه السلام قال: لا ربا إلا في النسيئة، وعورض في ذلك بربا النقد قال: سمعته من أسامة بن زيد، ولما روى أنه عليه السلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة، وروجع في ذلك.

قال: حدثني به أخي الفضل بن عباس وقيل: إن ابن عباس ما سمع من رسول الله عليه السلام إلا بضعة عشر حديثاً، وقد كثرت روايته مرسلاً، وإن النعمان بن بشير ما سمع من رسول الله عليه السلام إلا حديثاً واحداً، وهو قوله: عليه السلام: «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد، وإذا فسدت فسد سائر الجسد ألا وهي القلب» ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلاً.

وقال البراء بن عازب: ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله عليه السلام، وإنما كان يحدث بعضنا عن بعض، ولكنا لا نكذب.

وروى ابن عمر أن النبي عليه السلام قال: «من صلى على جنازة فله قيراط»، ثم أسنده إلى أبي هريرة.

ومن التابعين كالحسن البصري فإنه قال: إذا اجتمع لي أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً، وسعيد بن المسيب فقد قيل: أكثر ما رواه مرسل، وابن سيرين فإنه قال: ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة، والنخعي، فإنه قال: إذا قلت حدثني فلان عن عبد الله، فهو ذاك، وإذا قلت قال عبد الله: فقد سمعته عن غير واحد، والشعبيّ والزهري وغيرهم.

والمعقول وهو أن الكلام في إرسال من لو أسند عن غيره يقبل إسناده، ولا يظن به الكذب على ذلك الغير فلان لا يظن به الكذب على رسول الله أولى،

وهذا لأنه إذا أسند إليه فإنما يشهد عليه بأنه روى ذلك، وإذا أرسل فإنما يشهد
على رسول الله بأنه قال ذلك.

ومن لا يستجيز الشهادة على غير النبي عليه السلام بالكذب كيف يظن به
أن يستجيز الشهادة على النبي بالكذب مع قوله عليه السلام: «من كذب علي
متعمداً فليتبوأ مقعده من النار».

ولهذا قال عيسى بن أبان: المرسل أقوى من المسند، فإن من اشتهر عنده
حديث بأن سمعه بطرق طوى الإسناد لوضوح الطريق عنده، واستفاضة الخبر
لديه وقطع الشهادة بقوله قال رسول الله: وإذا لم يتضح الأمر عنده بأنه سمعه بطريق
واحد ذكره مسنداً قاصداً أن يحمله على ما تحمل عنه، فإن قلت: ينبغي أن يجوز
النسخ، أي الزيادة على النص بالمرسل، كما يجوز بالخبر المشهور؟ قلت: هذا ضرب
مزية تثبت للمرسل بالاجتهاد، فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المشهور، لأن رجحانه
ثبت لمعنى فيه، وهو قوة الاتصال.

والحديث إنما صار حجة بالاتصال وهو في الاتصال أقوى من خبر الواحد
فتصح الزيادة به.

وقوله: الجهل بالراوي جهل بصفاته التي تصح بها روايته، قلنا: معرفة
شرائط الرواية فيمن لم يدركه لا تحصل إلا بالسماع عمن أدركه، ولما كان من
أدركه عدلاً فإنه لا يروي عنه مطلقاً ما لم يعرف استجماع الشرائط فيه، فلما
روى عنه ثبت لنا استجماع الشرائط فيه، ألا يرى أنه إذا أسند الرواية إليه، أو
أثنى على من أسنده إليه خيراً بأن قال: حدثني الثقة، ولم يعرفه بما يقع لنا العلم
به صححت روايته، فكذا إذا أرسل، وإنما لم تقبل شهادة شاهد الفرع إذا لم يذكر
الأصل، لأن الشهادة تؤكد بما لا تؤكد به الرواية حتى اعتبرنا العدد فيها دون
الرواية، ولأن الفرع نائب عن الأصل في نقل شهادته، حتى لم يحل له أن يشهد
بما لم يشهد عليه بخلاف الرواية.

وأما الثالث: فكذلك عند الكرخي فإنه لا يفرق بين مراسيل أهل

الأعصار، ويقول: من تقبل روايته مسنداً تقبل روايته مرسلاً للمعنى الذي بينا، وقال ابن أبان - لا تقبل لأن الزمان زمان الفسق، وفشوّ الكذب بشهادة النبي، فلا بد من البيان حتى لو كان المرسل أميناً تقياً عدلاً

وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وأمثاله من المشهورين بحمل العلم منه يقبل إرساله، وقيل: الصحيح أن مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية عمن ليس بعدل ثقة، ومرسل من كان بعدهم لا يكون حجة إلا إذا اشتهر بأنه لا يروي إلا عمن عدل ثقة.

وأما الرابع: فلا شبهة في قبوله عند من يقبل المرسل، وأما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه، قال بعض أهل الحديث: إنه مردود لأن حقيقة الإرسال تمنع القبول فشبهته تمنع أيضاً احتياطاً وعامتهم على أن حجة، لأن المرسل ساكت عن حال الراوي، والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق.

(وأما الباطن: فإن كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا، وإن كان بالعرض بأن خالف الكتاب، أو السنة المعروفة، أو الحادثة المشهورة...

(وأما الباطن) فنوعان: بأن يكون الإتصال فيه ظاهراً، ولكن وقع الخلل بوجه آخر، وهو فقد شرائط الراوي، أو مخالفته لدليل فوقه (فإن كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا) من عدم قبول خبر الكافر والفاسق والصبي والمغفل، (وإن كان بالعرض بأن خالف الكتاب) كحديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» خالف لعموم قوله: ﴿فاقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾[1] وكحديث: «من مس ذكره فليتوضأ» يخالف قوله تعالى: ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا﴾ لأنه في مدح قوم يستنجون بالماء، وفيه مس الذكر (أو السنة المعروفة) كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عليه السلام: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» وهو مشهور (أو الحادثة المشهورة) كحديث الجهر بالتسمية في الصلاة الذي رواه أبو

---

(١) سورة المزمل: الآية ٢٠.

أو أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول كان مردوداً منقطعاً أيضاً).

الفصل الثاني:

في الانقطاع الباطن، وهو على وجهين: انقطاع لنقصان في الناقل على ما مر وانقطاع بالمعارضة، أما الأول: فمثل خبر الكافر، فإنه لا يعتمد على روايته في الأخبار أصلاً لظهور العداوة في أمور الدين بيننا وبين الكفار، والعداوة تحمل المرء على مكابرة عقله فيما يضر بعدوه، وكذلك في طهارة الماء ونجاسته، إلا أنه وقع في قلب السامع أنه صادق فيما يخبر به من نجاسة الماء، فالأفضل له أن يريق الماء، ثم يتيمم، ولا تجوز صلاته بالتيمم قبل إراقة الماء، لأنه لا عبرة لخبره في باب الدين أصلاً فبقي مجرد غلبة الظن، وذا لا تجوز له الصلاة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف الفاسق، فهناك يلزمه أن يتوضأ بذلك إذا وقع في قلبه أنه صادق في الأخبار بطهارة الماء، وإن أخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه أنه صادق فالأولى له أن يريق الماء ويتيمم فإن تيمم، ولم يرق الماء جازت صلاته.

وأما في خبر الكافر إذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم، ويلحق به صاحب الهوى، فإن المختار عندنا أن لا تقبل رواية من

هريرة، فإن حادثة الصلاة مشهورة مستمرة كان يحضرها ألوف من الرجال، ولم يسمع التسمية إلا أبو هريرة، وهذا شيء عجيب، (أو أعرض عنه الأئمة من الصدر الأول) يعني أن الصحابة إذا تكلموا فيما بينهم بالرأي، ولم يلتفتوا إلى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه مثل ما روي أن الصحابة اختلفوا فيما بينهم، في وجوب الزكاة على الصبي بالرأي، ولم يلتفتوا إلى قوله عليه السلام: «ابتغوا في مال اليتامى خيراً كي لا تأكله الصدقة».

فعلم أنه غير ثابت، أو مؤول بتأويل أن المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال عليه السلام نفقة المرء على نفسه صدقة (كان مردوداً منقطعاً أيضاً) جواب أن أي يكون الخبر في كل من هذه المواضع الأربعة مردوداً كما في النوع الأول

انتحل الهوى ودعا الناس إليه ، وعلى هذا أئمة الفقه والحديث كلهم، لأن المحاجة والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى التقوّل، فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام، وإنما قبلنا شهادتهم في حقوق الناس، لأن صاحب الهوى إنما وقع فيه لتعمقه.

ألا ترى أن منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفراً، وذا يمنعه عن الكذب، فلم تتمكن تهمة الكذب في شهادته بخلاف الخطابية ، وهم صنف من الروافض يجوّزون أداء الشهادة زوراً لموافقيهم على مخالفيهم، وقيل: يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم أنه محق فتمكن تهمة الكذب في شهادتهم، وكذا قالوا فيمن يعتقد أن الإلهام حجة يجب أن لا تقبل شهادته لتوهم أن يعتمد على ذلك في أداء الشهادة بناء على اعتقاده، وخبر الفاسق فإنه ليس بحجة في الدين أصلاً.

وأما إذا أخبر بطهارة الماء، أو بنجاسته، أو بحل الطعام والشراب، أو حرمته فإن السامع يحكم رأيه في ذلك، فإن وقع عنده أنه صادق فعليه أن يعمل بخبره، وإلا لا يعمل به، لأن ذلك حكم خاص، لأنه يتعرف به من جهته لا من جهة غيره، فكان مخصوصاً به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري في خبره للضرورة، ولا ضرورة في المصير إلى روايته في الأخبار، فإن في العدول من الرواة كثرة، وهم الذين يتولونها، فكان بهم عنهم غنية، فلا تعتبر رواية الفاسق فيها أصلاً غير أن الضرورة في حل الطعام والشرب غير لازمة، لأن العمل بالأصل ممكن، وهو أن الماء طاهر في الأصل، فلم نجعل الفسق هدراً، بل جعلناه معتبراً فلم يقبل، قوله: مطلقاً، بل ضممنا إليه أكبر الرأي بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام، لأن الضرورة ثمة لازمة، لأن المعاملات يكثر وجودها، ولا يوجد عدل يرجع إليه في كل موضع، ولا دليل هناك يعمل به سوى الخبر، فاعتبرنا فيه خبر الفاسق مطلقاً، ولأن الخبر في المعاملات غير ملزم فاعتمدنا فيها على خبر الفاسق مطلقاً، وفي الحل والحرمة والطهارة والنجاسة ملزم، فلم نعتمد فيها على خبر الفاسق حتى ينضم إليه غالب الرأي، ويلحق به المستور فإنه كالفاسق

في الصحيح، فلا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالته.

وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه بمنزلة العدل في رواية الأخبار لثبوت العدالة ظاهراً بقوله عليه السلام: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً في قذف».

ولهذا جوّز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور فيما يثبت مع الشبهات إذا لم يطعن الخصم، ولكن الصحيح أنه كالفاسق، لأن الفسق قد غلب على أهل هذا الزمان، فلا يعتمد على رواية المستور ما لم تتبين عدالته، كما لا يعتمد على شهادته قبل أن تظهر عدالته، وخبر الصبي فإنه ليس بحجة كخبر الكافر، لأنه بخبره في أمر الدين يلزم الغير ابتداء من غير أن يلتزمه، لأنه غير مخاطب كالكافر يلزمه غيره من غير أن يلتزم، لأنه لا يعتقد الحكم الذي يخبر به وليس له ولاية الإلزام، لأن الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة على نفسه، وليس له ولاية ملزمة على نفسه، وإنما هي مجوزة، فكيف تثبت متعدية ملزمة ألا يرى أن الصحابة تحملوا في صغرهم ونقلوا في كبرهم، ولم ينقلوا في صغرهم، فدل على أن رواية الصبي غير مقبولة، وأن رواية البالغ إذا كان صبياً عند التحمل مقبولة، ويلحق به المعتوه وهو من اختلط عقله، ولم يزل، وإذا لم يقبل خبر المعتوه فخبر المجنون، وهو عديم العقل أولى، وخبر المغفل وهو الذي به غلبة النسيان فلا يبقى له ضبط لما سمع فيلحق بغلبة النسيان بالذي انتقص عقله، وهو المعتوه.

وهذا لأن السهو والغلط في الرواية يكثر باعتبارهما كما يكثر باعتبار المعتوه فأما إذا كان غالب حاله التيقظ فهو بمنزلة من لا غفلة له في الرواية والشهادة لأنه لا يخلو البشر عن غفلة يسيرة إلا من عصمه الله تعالى، ويلحق به المتساهل وهو المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط، ولا يشتغل فيه بالتدارك بعد أن يعلم فيكون بمنزلة المغفل إذا ظهر ذلك في أكثر أموره.

وأما الثاني: وهو الانقطاع بدليل معارض فعلى أربعة أضرب: أحدها ما خالف كتاب الله تعالى، فإنه مردود منقطع، لأن الكتاب ثابت متيقن، وفي

اتصال خبر الواحد برسول الله عليه السلام شبهة، فكان ردّ ما فيه شبهة باليقين أحق من رد اليقين به، ويستوي في ذلك الخاص والعام من الكتاب، والنص والظاهر لما مر أن العام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً كالخاص، حتى أن العام الذي لم يخص من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا، وعند الشافعي يخص به لأنه يجوزه بالقياس فبه أولى، ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا، ولا يترك الظاهر من الكتاب بخبر الواحد، وإن كان نصاً لأن المتن أصل، والمعنى فرع له، لأن قوام المعنى بالمتن، فيجب طلب الترجيح أولاً من قبله، فإذا استويا فمن جهة المعنى والمتن من الكتاب لثبوته بالتواتر فوق متن خبر الواحد لشبهة فيه، فوجب الترجيح به قبل المصير إلى المعنى، وقد قال النبي عليه السلام: «تكثر لكم الأحاديث من بعدي فإذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوا واعلموا أنه مني، وما خالفه فردوه واعلموا أني منه بري»

ولذلك قلنا إنه لا يقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب، ويقبل فيما ليس في كتاب الله على وجه لا ينسخه، ولهذا أوجبنا الترتيب في أول الوقت، لا في آخره، لأنه يؤدي إلى نسخ الكتاب بخلاف أول الوقت، كما حققناه في الفروع ومن رد خبر الواحد، فقد ترك الحجة ووقع في العمل بالشبهة وهو القياس، أو الاستصحاب، وخبر الواحد وإن كان فيه شبهة، لكنها في طريقه.

وفي القياس في أصله وهو فتح باب الجهل لأن مآل الاستصحاب الجهل والإلحاد لأنه ترك العمل بالحجة إلى ما ليس بحجة، لأن القياس إنما يكون حجة إذا لم يكن ثمة خبر، ومن عمل به على مخالفة الكتاب، ونسخه فقد أبطل اليقين، وهو فتح باب البدعة، لأنه جعل التبع متبوعاً، والأساس ما هو غير متيقن به، وأحدث أمراً في الدين لم يكن، وإنما سواء السبيل فيما ذهبنا إليه من تنزيل كل دليل منزلته، وهو أنا جعلنا كتاب الله أصلاً لثبوته يقيناً، وخبر الواحد مرتباً عليه، فيعمل به على موافقته، أو إذا لم يوجد في الكتاب ما في خبر الواحد، ويردّ إذا خالف الكتاب والقياس مرتباً عليه، فيعمل به إذا لم يوجد ذلك الحكم في الكتاب أو السنة.

ولهذا لم يعمل بحديث مس الذكر لأنه مخالف للكتاب، لأن الله تعالى قال: ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا﴾(١) وهي نزلت في قوم يستنجون بالماء بعد الحجر، ولا بد من مس الذكر حال الاستنجاء بالماء على الوجه الذي يجعله الخصم حدثاً، وهو بباطن الكف، وهو بمنزلة البول عنده، والإنسان لا يستحق المدح بالتطهير في حالة الحدث

وبحديث فاطمة بنت قيس في أن لا نفقة للمبتوتة لمخالفته الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم﴾(٢) والمراد وأنفقوا عليهم من وجدكم بدليل قراءة ابن مسعود أسكنوهن من حيث سكنتم وأنفقوا عليهم من وجدكم وقراءته مسموعة من رسول الله عليه السلام، فذلك دليل على أن النفقة مستحقة لها بسبب العدة، والمراد الحامل لأنه عطف عليه قوله: ﴿وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾(٣) وإنما ذكر، لأن مدة الحمل ربما تطول فيظن ظان أن النفقة تسقط إذا مضى مقدار عدة الحائل، فنفى ذلك الوهم به، وبحديث القضاء بشاهد ويمين لمخالفته الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾(٤) الآية فقوله: واستشهدوا أمر بفعل مجمل فيما يرجع إلى عدد الشهود كقول القائل كل فإنه مجمل في حق تناول المأكول فيكون ما بعده تفسيراً لذلك المجمل وبياناً لجميع ما هو المراد بالأمر وهو استشهاد رجلين فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، كقولك كل طعام كذا فإن لم يكن فكذا أذنت لك أن تعامل فلاناً، فإن لم يكن ففلاناً يكون ذلك بياناً لجميع ما هو المراد بالإذن، وإذا ثبت أن الجميع ما هو المذكور في النص كان حديث القضاء بشاهد ويمين زائداً عليه، والزيادة على النص في حكم النسخ عندنا، ولأنه قال تعالى: ﴿ذلك أدنى أن لا ترتابوا﴾(٥) فجعل المذكور أدنى ما

---

(١) سورة التوبة: الآية ١٠٨
(٢) سورة الطلاق: الآية ٦.
(٣) سورة الطلاق: الآية ٦
(٤) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.
(٥) سورة البقرة: الآية ٢٨٢

تنتفي به الريبة من الشهادات وليس دون الأدنى شيء آخر تنتفي به الريبة، ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان أدنى من المنصوص عليه، فيكون مخالفاً للنص ضرورة، ولأن الله تعالى بين المعتاد بين الناس من الشهادة وهو شهادة رجلين، وغير المعتاد وهو شهادة النساء، فإنهن لا يحضرن مجالس الحكام للشهادة عادة، لأنهن أمرن بالقرار في البيوت، فلو كان يمين المدعي مع شاهد واحد حجة لما صح النقل إلى ما ليس بمعتاد مع ترك ما هو المعتاد، ولما كان لائقاً بالحكمة، ولأن النقل إلى غير المعتاد دليل الاستقصاء، وحقيقة الاستقصاء في الإتيان على الكل.

وقال في آية الوصية: ﴿أو آخران من غيركم﴾ فنقل إلى شهادة الكفار حين كانت حجة على المسلمين، وذلك اليوم ليست بحجة وحضور الكفار معهود في موت المسلمين ووصاياهم ولو كان الشاهد الواحد مع يمين المدعي حجة لكان الأولى بيان ذلك لأنه يبعد أن يترك المعهود ويأمر بغير المعهود، ولأنه ذكر في الآية يمين الشاهدين بقوله: ﴿فيقسمان بالله﴾، ويمين المدعي في الجملة مشروع، كما في التحالف ويمين الشاهد غير مشروع، فكان النقل إلى يمين الشاهد بياناً أن يمين المدعي مع شاهد واحد ليست بحجة.

وبخبر المصراة لأن تقدير الضمان بالمثل أو القيمة ثبت بالكتاب، وكان مخالفاً، وقد مر بيانه.

وبقوله عليه السلام: «إن ولد الزنا شر الثلاثة» لمخالفته قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[1] وبقوله عليه السلام: «من أصبح جنباً فلا صوم له» لمخالفته قوله تعالى: ﴿فالآن باشروهن﴾[2] إلى قوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ وقد مر تحقيقه.

وثانيها: ما خالف السنة المشهورة فهو منقطع أيضاً لما أن المشهور فوق

---

(١) سورة فاطر، الآية ١٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٧.

خبر الواحد والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي، وذلك مثل حديث الشاهد واليمين، فإنه يخالف المشهور، وهو قوله عليه السلام: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر» أي على المدعى عليه، إذ هو نص على أن اليمين على غير من عليه البينة، وخبر الشاهد واليمين يرده حيث جعل اليمين على من عليه البينة. وهذا لأن الخبر المشهور جعل جنس الإيمان على المنكر، وليس وراء الجنس شيء حتى يكون على المدعي وخبر الشاهد واليمين يقتضي أن يكون بعض الإيمان في جانب المدعي، فكان مردوداً وحديث سعيد بن أبي وقاص في بيع الرطب بالتمر معللاً أنه ينقص إذا جف. فإنه يخالف السنة المشهورة وهو قوله عليه السلام: «التمر بالتمر مثلاً بمثل يداً بيد، والفضل ربا» ففيها اشتراط المماثلة في الكيل مطلقاً لجواز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في أعدل الأحوال، وهو بعد الجفاف يكون زيادة فيكون نسخاً إلا أن أبا يوسف ومحمداً رحمهما الله قبلا هذا الحديث، وعملا به لأنهما قالا: إن الرطب بالتمر لا يدخل تحت قوله: التمر بالتمر لأن الرطب لا يسمى تمراً عرفاً، حتى لو حلف لا يأكل تمراً فأكل رطباً لا يحنث فإذا لم تتناول السنة المشهورة الرطب بالتمر بقي حكم الرطب بالتمر مأخوذاً من الخبر الغريب.

وأبو حنيفة رحمه الله يقول: التمر اسم للثمرة الخارجة من النخل من حين تنعقد صورتها إلى أن تدرك.

وثالثها: ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى، فإنه دليل انقطاعه، لأن شهرة الحادثة يقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة، فإذا لم يشتهر النقل عنهم وعنايتهم بالحجج أشد من عنايتنا دل أنه منقطع، ألا ترى أن المتأخرين لما نقلوا اشتهر فيهم، فلو كان ثابتاً في المتقدمين لاشتهر بينهم أيضاً، ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من أهل المصر على رؤية هلال رمضان، لأن الناس لما شاركوه في النظر والمنظر وحدة البصر كان اختصاصه بالرؤية دليلاً على أنه كاذب، أو غالط بخلاف ما إذا كان في السماء علة، أو جاء من موضع آخر، لأنه قد ينشق الغيم عن موضع القمر فيتفق للبعض النظر، فلا يكون الظاهر

مكذباً له، وكذا الوصي إذا أخبر بنفقة كثيرة خارجة عن المعتاد على اليتيم لم يصدق للتهمة بتكذيب العادة، فكذا خبر الغريب إذ كان سبيله الاشتهار لعموم البلوى مكذب في العادة فيرد بالتهمة وهذا لم يعمل بخبر الجهر بالتسمية، وخبر رفع اليدين عند الركوع، وعند رفع الرأس من الركوع، وخبر مس الذكر، وخبر الوضوء مما مسته النار، وخبر الوضوء من حمل الجنازة، لأنه لم يشتهر النقل فيه مع احتياج الخواص والعوام إلى معرفتها.

ورابعها: ما أعرض عنه الأئمة من أصحاب النبي عليه السلام بأن يختلفوا في حادثة بآرائهم، ولم تجر المحاجة بينهم بذلك الحديث، فإن ذلك دليل انقطاعه لأنهم الأصول في نقل الشريعة. لأن نقضا بناء على قلهم واستعمال الرأي في موضع النص غير شائع، لأن النص دليل لا شبهة فيه، وفي الرأي شبهة، فلا يجوز العدول عما لا شبهة فيه إلى ما فيه شبهة، فلو كان الخبر صحيحاً لاحتج به البعض على البعض حتى يرتفع الخلاف الثابت بينهم بالرأي، تكون إعراض الكل عن الاحتجاج به دليلاً ظاهراً على أنه ثابت، ولو وقعت المحاجة به لظهرت ظهور الفتوى، وذلك مثل ما يروى انطلاق بالرجال، فإن الكبار من الصحابة اختلفوا في هذا، وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث أصلاً، فدل أنه غير ثابت، أو مؤول، وتأويله أن إيقاع الطلاق بالرجال، وما يروى أن النبي عليه السلام قال: «ابتغوا في أموال اليتامى خيراً كي لا تأكلها الصدقة»، فإن الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي، وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث، فدل أنه غير ثابت إذ لو كان ثابتاً لاشتهر فيهم ولجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة إليه، أو مؤول وتأويله أن المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام: «نفقة المرء على نفسه صدقة».

والشافعي أعرض عن الانقطاع الباطن المعنوي، ولم يشترط العرض على الكتاب، ولا على السنة المعروفة، ولم يرده إذا شذ في حادثة تعم به البلوى وتمسك بالانقطاع الظاهر وهو المرسل، فترك العمل به ونحن عكسنا كما هو دأبه في اعتبار المعاني.

(والثالث: في بيان محل الخبر الذي جعل فيه حجة. فإن كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيها حجة خلافاً للكرخي في العقوبات، وإن كان من حقوق العباد مما فيه إلزام محض يشترط فيه سائر شرائط الأخبار مع العدد ولفظة الشهادة.)

(و) القسم (الثالث: في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة) وهو إما حقوق الله تعالى، وهو نوعان: العقوبات وغيرها، وإما حقوق العباد وهي ثلاثة أقسام: ما فيه إلزام محض، أو لا إلزام فيه أصلاً، أو فيه إلزام من وجه دون وجه، فهذه خمسة أنواع، وهذا التقسيم لمطلق خبر الواحد، أعم من أن يكون خبر الرسول، أو أصحابه، أو عامة الخلق من أهل السوق، وهي من المساعات المشهورة لجمهور السلف تقتدى بفخر الإسلام (فإن كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة) سواء كان من العبادات، أو العقوبات، أو دائرة بينهما أو مؤنة مع أحدهما، ولكن قيل: لا يشترط عدد، لأن الصحابة قبلوا حديث إذا التقى الختانان من عائشة رضي الله عنها وحدها، وقيل: يشترط عدد، لأن النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلاته ما لم ينضم إليه خبر غيره.

(خلافاً للكرخي في العقوبات) فإنه لا يقبل فيها خبر الواحد، ولا تثبت الحدود منه لأن في اتصاله إلى الرسول عليه السلام شبهة، والحدود تندرئ بها، وأما إثباتها بالبينات عند القاضي فيجوز بالنص على خلاف القياس، وهو قوله تعالى: ﴿فاستشهدوا عليهن أربعة منكم﴾(۱) وأمثاله، ولأن الحدود لم تثبت بالبينات، وإنما تثبت أسبابها والحدود ثابتة بالكتاب (وإن كان من حقوق العباد مما فيه إلزام محض) كخبر إثبات الحق على الآخر في الديون والأعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة (فيشترط فيه سائر شرائط الأخبار) من العقل والعدالة والضبط والإسلام (مع العدد ولفظ الشهادة والولاية) بأن يكون اثنين ويتلفظ بقوله.

---

(۱) سورة النساء، الآية: ۱۵.

والولاية وإن كان لا إلزام فيه أصلاً يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة، وإن كان فيه إلزام بوجه دون وجه يشترط فيه أحد شطري الشهادة عند أبي حنيفة رحمه الله).

اعلم أن القسم الثالث من الأقسام الأربعة المذكورة في أول الباب على أربعة فصول:

أشهد ويكون له الولاية بالحرية، فإذا اجتمعت هذه الشرائط الثلاثة مع الأربعة المتقدمة، فحينئذ يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها إلزام على المدعى عليه (وإن كان لا إلزام فيه أصلاً) كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بأن يقول: وكلك فلان أو ضاربك في هذا أو أهدى إليك هذا الشيء هدية، فإنه لا إلزام فيه على أحد، بل يختار بين أن يقبل الوكالة والمضاربة والهدية، وبين أن لا يقبل.

(يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة) يعني يشترط أن يكون المخبر مميزاً صبياً كان، أو بالغاً حراً كان، أو عبداً مسلماً كان، أو كافراً، عادلاً كان، أو فاسقاً، فيجوز لمن أخبره بالوكالة والمضاربة أن يتصرف فيه ويباشره، لأن الإنسان قلما يجد رجلاً مستجمعاً للشرائط يبعثه إلى وكيله، أو غلامه بالخبر، فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم، ولأن الخبر غير ملزم في الواقع فلا تعتبر فيه شرائط الإلزام، والنبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر

(وإن كان فيه إلزام من وجه دون وجه) كخبر عزل الوكيل، وحجر المأذون فإنه من حيث أن الموكل والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر، كما يتصرف بالتوكيل والإذن، فلا إلزام فيه أصلاً ومن حيث إن التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة في ذلك، ففيه إلزام ضرر على الوكيل والعبد.

(فلهذا يشترط فيه أحد شطري الشهادة عند أبي حنيفة رحمه الله) يعني العدد أو العدالة أي لا بد أن يكون المخبر اثنين أو واحداً عدلاً رعاية لشبه

الفصل الأول

فيما يخلص حقاً لله تعالى من شرائعه

وهو نوعان: ما ليس بعقوبة كالعبادات، وغيرها من الشرائع، وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط عدد وتعيين لفظ، بل بالشروط التي مر ذكرها، وما هو عقوبة تسقط بالشبهات، وخبر الواحد فيه حجة أيضاً عند أبي يوسف، وهو اختيار الجصاص، لأن خبر الواحد يفيد علم غالب الظن، وهو كاف للعمل به في إقامة الحدود، كما في البينات، فإن الزنا يثبت بشهادة أربعة، والسرقة والقذف بشهادة اثنين، ولا يثبت اليقين بها، وكما يجوز إثباتها بدلالة النص، فإن أبا يوسف ومحمداً رحمهما الله أوجبا حد الزنا للواطة بدلالة نص الزنا، ومواضع الشبهة مخصوصة منه، والعام المخصوص دليل ظني حتى صح تخصيصه بالقياس، وخبر الواحد، فدلالة نص هذا شأنه يكون أدنى منه ضرورة، فيكون ظنياً ضرورة.

وقال الكرخي: خبر الواحد فيها لا يكون حجة، لأن ما يندرئ بالشبهات لا يجوز إثباته بما فيه شبهة كما لم يجز إثباته بالقياس، وإنما جوزنا إثباته بالشهادات بالنص الذي لا شبهة فيه، وهو قوله تعالى: ﴿فاستشهدوا عليهن أربعة منكم﴾[1] بخلاف القياس، فلا يلحق به ما ليس في معناه من كل وجه وخبر الواحد ليس في معنى الشهادة من كل وجه، لأن الشهادة مظهرة، وخبر الواحد مثبت، ولأن الشهادة تتوقف على ما لا يتوقف عليه خبر الواحد من العدد والذكورة والحرية والبصر، فلا يمكن إلحاقه بدلالة النص، ولهذا لم يوجب أبو حنيفة رحمه الله الحد في اللواطة بالقياس على الزنا، وإن كان في كل واحد منهما قضاء الشهوة في محل محترم خال عن أحد الملكين وعن شبهتهما، ولا بالخبر الغريب من الآحاد وهو قوله عليه السلام: «اقتلوا الفاعل والمفعول به» ويروى فارجموا الأعلى والأسفل.

---

(١) سورة النساء: الآية ١٥.

الفصل الثاني
في حقوق العباد التي فيها إلزام محض

كالبيوع والأشرية والأملاك المرسلة، ويشترط فيه سائر الأخبار من العقل والعدالة، والضبط، والإسلام إذا كان المشهود عليه مسلماً، فأما إذا كان كافراً، فلا يشترط الإسلام مع العدد عند الإمكان حتى تقبل شهادة الواحدة عن الولادة والبكارة وعيوب النساء للضرورة، ولفظة الشهادة والولاية بالحرية وغيرها، لأنها شرعت حجة لفصل منازعة قائمة بين اثنين بخبرين متعارضين من المدعوى، والإنكار، فلم يقع الفصل بحسنه خبراً، بل بخبر ظهرت مرتبته في التأكيد على غيره من يمين، أو شهادة فطمأنينة القلب إلى قول الاثنين أكثر، ولأن التزوير والتلبيس والحيل في الخصومات يكثر، فشرط زيادة العدد، ولفظ الشهادة تقليلاً لها وصيانة للحقوق المعصومة بقدر الوسع، والإمكان والشهادة بهلال الفطر من هذا الفصل، لأن العباد ينتفعون بالفطر، فكان حقاً لهم وهو ملزم أيضاً لأنه يلزمهم الكف عن الصوم بالشهادة، ولهذا شرط فيه شهادة رجلين، أو رجل وامرأتين إذا كان بالسماء علة والحرية، ولفظ الشهادة، وأما الشهادة بهلال رمضان فمن الفصل الأول، لأن الثابت بها حق الله تعالى عن عباده خالصاً، وهو الصوم، ولهذا الاحتياط فيه الحرية، ولفظ الشهادة، وذكر فخر الإسلام أن الشهادة بهلال رمضان من الفصل الثالث، وهو ما لا إلزام فيه، فهو من حقوق العباد، لأن خبره غير ملزم للصوم، بل الملزم هو النص، والصحيح هو الأول، وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي، لأن العدالة شرط في الشهادة بهلال رمضان وخبر الفاسق مقبول في الفصل الثالث، ومن ذلك الأخبار بالحرية بسبب الرضاع في ملك النكاح، أو ملك اليمين لما فيه من إلزام حق العباد، وهو زوال الملك، وهذا لأن ثبوت الحل لا يكون بدون الملك فانتفاؤه يوجب انتفاء الملك، والملك من حقوق العباد، وإن كان الحل والحرمة من حق الله تعالى، وكذا الأخبار بالحرية في الأمة، فإن حرمة الفرج، وإن كانت من حق الله تعالى فثبوتها ينبني على زوال الملك الذي هو حق العبد، فلا يكون خبر الواحد فيها حجة

بقبول شرائط الشهادة، بخلاف الأخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام، أو الشراب وحرمته، فإنه من الفصل الأول لأن ثبوت الملك ليس من ضرورة ثبوت الحل فيه، لأن الطعام، أو الشراب يجوز أن يبقى على ملكه، مع أنه حرام عليه بسبب أنه اختلط فيه نجاسة، فإذا كانت حرمة الأكل، أو الشرب لا تتضمن زوال الملك يكون خبراً بمجرد الحرمة، والحرمة حق الله تعالى، فيقبل خبر الواحد فيها. والتزكية من هذا الفصل عند محمد حتى شرط العدد فيها لأنه يتعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعي بحقه، وعندهما من الفصل الأول فلا يعتبر فيها العدد، ولفظ الشهادة لأن الثابت بها تقرر الحجة، وجواز القضاء وذا حق الشرع، وقد جعلها فخر الإسلام من الفصل الثالث عندهما.

الفصل الثالث

في حقوق العباد التي ليس فيها إلزام

كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارات والرسالات في الهدايا، والشركات، وخبر الواحد فيها حجة إذا كان المخبر مميزاً عدلاً كان أو غير عدل، صبياً كان أو بالغاً كافراً كان، أو مسلماً، حتى إذا أخبر صبي مميزاً أو كافر، أو فاسق أن فلاناً وكله، أو أن مولاه أذن له ووقع في قلبه أنه صادق يجوز له أن يشتغل بالتصرف بناء على خبره، فإن رسول الله ﷺ كان يقبل الهدية من البر وغيره، وكذا الأسواق من لدن رسول الله عليه السلام إلى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق، والناس يشترون من الكل، ويعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك، ولأن الضرورة هنا مست إلى قبول خبر كل مميز، فالإنسان قلما يجد المستجمع لشرائط الشهادة يبعثه إلى غلامه، أو وكيله، ولا دليل مع السامع غير هذا الخبر فيسقط اعتبارها للضرورة بخلاف خبر النبي عليه السلام، فإنه لا ضرورة إلى قبول خبر الفاسق، ثم لأن في العدول من الرواة كثرة، وحكم الله تعالى في تلك الحادثة يمكن تعرفه بدليل آخر وهو القياس الصحيح، ولأن هذا الخبر غير ملزم، لأن العبد، أو الوكيل يباح له التصرف من غير أن يلزمه ذلك.

واشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق في الخبر، فيصلح ملزماً وذلك فيما يتعلق به اللزوم، فشرطناها في أمور الدين مثل طهارة الماء أو نجاسته، لأنها من حقوق الله وفيها نوع إلزام دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات على أن الحال حالة المسالمة، فيما لا إلزام فيه واشتراط العدد ولفظ الشهادة باعتبار المنازعة للحاجة إلى الإلزام فسقط اعتبار ذلك عند المسالمة، ولهذا قلنا إذا قال: كان هذا العبد لي في يد فلان غصباً، فأخذته منه لم يجز للسامع أن يعتمد على خبره، ولا يشتريه منه؛ لأنه يشير إلى المنازعة في خبره إذ الأخذ سبب الضمان كالغصب، قال النبي عليه السلام على اليد ما أخذت حتى ترد، ولو قال: تاب من غصبه فرده علي جاز أن يعتمد على خبره ويشتريه منه إذا وقع في قلبه أنه صادق، لأنه يشير إلى المسالمة إذ الرد بعد التوبة ليس بسبب الضمان.

ولو تزوج امرأة فأخبره مخبر بأنها حرمت عليه بعارض رضاع أو غيره، يجوز له أن يعتمد على خبره، ويتزوج أختها، ولو أخبره بأنها كانت محرمة عليه عند العقد لم يقبل خبره، لأنه لا منازعة في الحرمة الطارئة؛ فهما اتفقا على صحة النكاح لكن المخبر يخبر لفساد اعترض عليه بعد صحته

والإقدام على النكاح لا يكون إنكاراً لما يعترضه في المستقبل، وفي المقارنة للعقد تتحقق المنازعة إذ إقدامه على مباشرة العقد دليل صحته وإنكار فساده، وكذا المرأة إذا أخبرت بأن زوجها طلقها وهو غائب، أو مات عنها تجوز لها أن تعتمد على خبر المخبر وتتزوج بعد انقضاء العدة، لأن هذا الخبر يجوز غير ملزم، لأن نكاح الغير لا يلزم عليها، والقاطع طارئ، فكان موضع المسالمة بخلاف ما إذا أخبرت بأن العقد كان باطلاً بأن كان الزوج مرتداً، أو أخاها رضاعاً لأنه أخبر بفساد مقارن والإقدام على العقد يدل على صحته، وإنكار فساده فتتحقق المنازعة

الفصل الرابع

في حقوق العباد التي فيها إلزام بوجه دون وجه

مثل عزل الوكيل، وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة،

ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر. ففي هذا كله إذا كان المبلغ وكيلاً، أو رسولاً عمن إليه الإبلاغ، وهو المولى، أو الموكل لم يشترط فيه العدالة، لأنه قائم مقام غيره فصار كأنه حضر، فإذا أخبره فضولي من عند نفسه مبتدئاً، فعند أبي حنيفة رحمه الله يشترط أحد شطري الشهادة، وأما العدد، أو العدالة، وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله.

الفصل الرابع: والثالث سواء ويقبل خبر كل مميز عدلاً كان، أو فاسقاً، وعلى هذا الخلاف البكر إذا أخبرت بأن وليها زوّجها فسكتت، والشفيع إذا أخبر ببيع الدار، فسكت عن طلب الشفعة، والمولى إذا أخبر بأن عبده جنى فأعتقه، فهما اعتبرا الحجر والعزل بالإطلاق إذ الكل من باب المعاملات، وخبر الواحد فيها مقبول عدلاً كان، أو فاسقاً، ولزوم الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر بالتزامه طاعة الله، وطاعة رسوله، لا بإخبار المخبر، فلا يكون من حقوق الله تعالى، وقال شمس الأئمة السرخسي: قال مشايخنا هو على الخلاف، والأصح عندي أنه يقبل فيه خبر الفاسق عند الكل حتى يلزمه قضاء ما فاته من الصوم، والصلاة بعد اخبار الفاسق، لأن هذا المخبر ثابت عن رسول الله عليه السلام، لأن المؤمن مأمور من جهته بالتبليغ، كما قال: ألا فليبلغ الشاهد الغائب فهو بمنزلة رسول المالك إلى عبده، ولأنه يحتاج إلى التبليغ، لأنه يسقط عن نفسه ما لزمه من الأمر بالمعروف بخلاف غيره من الصور، لأنه لا يحتاج إلى التبليغ، وله أنه من وجه يشبه الإلزام، لأنه يلزمه الكف عن التصرف إذا أخبره بالحجر، أو العزل، ويلزمها النكاح إذا سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة إذا سكت بعد العلم والفدية، إذا أعتق بعد العلم بالجناية، والشرائع إذا أخبره بوجوبها من وجه يشبه سائر المعاملات، لأنه خبر عن تصرف المالك بحكم الملك، فإن له الإطلاق والحجر والعزل فشرطنا فيه العدد، أو العدالة توفيراً على الشبهين حظهما حتى لو أخبر فاسق بعزل الوكيل لا ينعزل وتصرفه بعده صحيح بخلاف المخبر إذا كان رسولاً، فإن قوله وحده يقبل، وإن كان فاسقاً لأن الموكل او الآذن قد يبدو له في العزل، أو الحجر، وقد لا يجد عدلاً، أو اثنين، فلو لم نقبل رسالة الفاسق لضاق الأمر على الناس، ولما أمكن ذو الحق تدارك حقه،

وهذا المعنى لا يتأتى في الفضولي لأنه يخبر من عند نفسه وما له حق يلزمه إذا كذب. فإن أخبره هنا فاسقان، فقيل: يقبل لوجود أحد الشرطين، وقيل: لا لأن خبر الفاسقين لا يصلح للإلزام كخبر الفاسق الواحد، وهذا لأن التثبت يجب في نبأ الفاسق بالنص، ومن ضرورته أن لا يكون ملزماً، ولفظ الكتاب في المبسوط يشير إليه فإنه قال: حتى يخبره رجل واحد عدل، أو رجلان، ولم يشترط العدالة فيهما نصاً، فقيل: لا تشترط العدالة فيهما عملاً بالإطلاق، وقيل: معناه رجلان عدل، وإن لم ينص على العدالة باعتبار العطف بطريق الاكتفاء والعدل مصدر في الأصل فيوصف به الواحد والتثنية والجمع ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين﴾[1] لأن الرسول يكون بمعنى المرسل، كقوله تعالى: ﴿إنا رسولا ربك﴾[2] وبمعنى الرسالة كقوله

لقد كذب الواشون ما فهت عندهم * بسر ولا أرسلتهم برسول

فيحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة من الذكورة والعدالة والحرية والعقل، والبلوغ عند أبي حنيفة رحمه الله إلا العدد، أو العدد مع سائر الشرائط غير العدالة، فلا يقبل خبر الصبي، أو المرأة لأنه ليس برجل والعبد لأنه ليس من أهل الإلزام، وهو إلزام من وجه لأنه يلزمه حكماً يلزم فيه العهدة وهو لزوم العقد، فإنه إذا كان وكيلاً بالشراء، فإن العقد يقع لنفسه لو عزل ويلزمه العهدة، أو فساد العمل بأن كان وكيلاً بالبيع، أو كان محجوراً فإن عقده يفسد لو عزل أو حجر، فإن قلت: فما الفائدة في زيادة العدد مع قيام الفسق؟ قلت: فائدته توكيد الحجة فللعدد تأثير في التوكيد لا محالة.

ألا ترى أنه إذا اختلف المزكون في جرح الشهود وتعديله ومن جانب رجلان ومن جانب رجل، فقول الرجلين أولى.

وتلخيصه: أن الذي يكون الخبر فيه حجة، إما أن يخلص حقاً لله تعالى،

---

(1) سورة الشعراء، الآية ١٦.

(2) سورة طه، الآية ٤٧.

وهو إما أن يسقط بالشبهات أولاً، وإما أن لا يخلص حقاً لله تعالى، بل يكون من حقوق العباد، وذا إما أن يكون فيه إلزام محض، أو لا، وذا إما أن لا يكون فيه إلزام أصلاً، أو يكون فيه إلزام بوجه دون وجه.

(والرابع: في بيان نفس الخبر، وهو أربعة أقسام: قسم يحيط العلم بصدقه، كخبر الرسل عليهم السلام، لأنه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب، وحكمه اعتقاداً لحقية فيه، والائتمار به) قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[1] فإن قلت: كيف يحتج بهذه الآية في وجوب الائتمار بأمره، والإيتاء الاعطاء، والمراد وما أعطاكم رسول الله من هذه الغنيمة فخذوه، قلت: لما أمرنا بأخذ معروفه، وإن كان في أخذ المعروف خيار، فلأن يلزمنا الأخذ بأمره والاتباع له أولى.

(وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لقيام آيات الحدث فيه، ودعوى الكفار إلهية الأصنام مع علمنا بأنها جمادات محدثات، ودعوى زرادشت اللعين وماني ومسيلمة وغيرهم النبوة لعدم آيات التصديق من المعجزات، والنبوة لا تثبت إلا بمعجزة يمتاز بها الصادق من الكاذب.

الجانبين، إذ لو كان إلزاماً محضاً يشترط فيه كلاهما، ولو لم يكن إلتزاماً أصلاً ما شرط فيه شيء منهما توفرنا حظاً من الجانبين فيه، وعندهما لا يشترط فيه شيء، بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز، وهذا إذا كان المخبر فضولياً فإن كان وكيلاً، أو رسولاً من الموكل والمولي لم تشترط العدالة والعدد اتفاقاً لأن عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل (و) التقسيم (الرابع في)، بيان (نفس الخبر) وهذا التقسيم أيضاً لمطلق خبر الواحد أعم من أن يكون خبر الرسول عليه السلام، أو غيره، ولهذا قال: (وهو أربعة أقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عليه السلام) إذ الأدلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب وسائر الذنوب (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لأن الحادث

---

(1) سورة الحشر: الآية ٧.

(وحكمه اعتقاد البطلان) والاشتغال بردّه باللسان، أو بما فوقه بحسب الإمكان (وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق) فإن خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله، مهما يمنعانه عن الكذب، ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه.

(وحكمه: التوقف فيه) لأنه استوى الجانبان في الاحتمال كيف وقد قال الله تعالى: ﴿فتبينوا﴾ (وقسم يترجح أحد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية) فإن جانب صدقه يرجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق، كما يرجح جانب الكذب إذا شهد الفاسق وردّ القاضي شهادته، فإنه يرجح جانب الكذب بقضائه.

(وحكمه العمل به) لا عن اعتقاد بحقيته والمقصود هذا النوع (ولهذا النوع ثلاثة أطراف: طرف السماع وطرف الحفظ، وطرف الأداء)فنجعلها ثلاثة فصول:

الثاني لا يكون إلا بالبديهة (وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق) فإنه من حيث إسلامه يحتمل الصدق، ومن حيث فسقه يحتمل الكذب، فهو واجب التوقف.

(وقسم يترجح أحد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط ولهذا النوع) الأخير المقصود ههنا (أطراف ثلاثة) طرف السماع بأن يسمع الحديث من المحدث أولاً، وطرف الحفظ بأن يحفظ بعد ذلك من أوله إلى آخره، وطرف الأداء بأن يلقيه إلى الآخر لتفرغ ذمته، وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالأول (طرف السماع وذلك إما أن يكون عزيمة، وهو ما يكون من جنس الأسماع) أي يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهة، أو مغايبة (بأن تقرأ على المحدث) من كتاب، أو حفظ وهو يسمع، ثم تقول له: أهو كما قرأت عليك فيقول: هو نعم وهذا أحوط، لأنه إذا قرأ بنفسه كان أشد عناية في ضبط المتن،

الفصل الأول
في طرف السماع

وتلك إما أن يكون عزيمة، وهو ما يكون من جنس الاستماع بأن تقرأ على المحدث، أو يقرأ عليك.

أو يكتب إليك كتاباً على رسم الكتب، ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان إلى آخره.

ثم يقول: إذا بلغك كتابي هذا وفهمته، فحدث به عني، فهذا من الغائب كالخطاب، وكذلك الرسالة على هذا الوجه، فيكونان حجتين إذا ثبتا بالحجة، أو يكون رخصة، وهو الذي لا اسماع فيه كالإجازة والمناولة.

لأنه عامل لنفسه، والمحدث عامل لغيره، (أو يقرأ عليك) المحدث بنفسه من كتاب أو حفظ وأنت تسمعه، وقيل: هذا أحسن لأنه كان وظيفة النبي ﷺ، والجواب: أنه معلم الأمة، وكان مأموناً عن الخطأ والنسيان فالاحتياط في حقنا هو الأول (أو يكتب إليك كتاباً على رسم الكتب) بأن يكتب قبل التسمية: من فلان بن فلان إلى فلان بن فلان، ثم يسمي ويثني (ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان إلى آخره) أي إلى أن يتصل بالرسول ﷺ ويذكر بعد ذلك متن الحديث.

(ثم يقول فيه: إذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب) ومن الحاضر في جواز الرواية، (وكذلك الرسالة على هذا الوجه) بأن يقول المحدث للرسول: بلغ عني فلاناً أنه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان الخ . . ، فإذا بلغك رسالتي هذه فاروِ عني بهذا الحديث، (فيكونان) أي الكتاب والرسالة (حجتين إذا ثبتا بالحجة) أي بالبينة أن هذا كتاب فلان، أو رسول فلان على ما عرف في كتاب القاضي، فهذه أربعة أقسام للعزيمة في طرف السماع، والأولان أكملان من الأخيرين.

(أو يكون رخصة وهو الذي لا إسماع فيه) أي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين لا غيباً ولا مشافهة (كالإجازة) بأن يقول المحدث لغيره: أجزت لك أن

(والمجاز له إن كان عالماً به تصح الإجازة، وإلا فلا) إعلم أن طرف السماع نوعان: عزيمة ورخصة.

فالعزيمة ما يكون عن جنس الاسماع، وهو أربعة أوجه: وجهان في نهاية العزيمة، وأحدهما أحق من الآخر، ووجهان فيهما شبهة الرخصة

أما الأولان فقراءة المحدث عليك من كتاب، أو حفظ وأنت تسمع وقراءتك على المحدث من كتاب، أو حفظ وهو يسمع، ثم استفهامك إياه بقولك: أهو كما قرأت عليك فيقول: نعم.

قال عامة أهل الحديث: الوجه الأول أحق لأنه طريقة الرسول عليه السلام، وهو ابعد من الخطأ والسهو وهو المطلق من الحديث والمشافهة، فإنه إذا قال: حدثني فلان بكذا، يفهم منه أنه سمع منه وقال أبو حنيفة رحمه الله: قراءتك على المحدث أقوى من قراءة المحدث عليك، وإنما كان ذلك أحق لرسول الله عليه السلام لكونه مأموناً عن السهو والغلط، فإن قلت: أليس أنه عليه السلام سها في صلاته؟.

تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني فلان عن فلان الخ.

(والمناولة) بأن يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده إلى المستفيد ويقول: هذا كتاب سماعي من شيخي فلان أجزت لك أن تروي عني هذا، فهو لا يصح بدون الإجازة، والإجازة تصح بدون المناولة، فالإجازة لا بد منها في كل حال.

(والمجاز له إن كان عالماً به) أي بما في الكتاب فبين: الإجازة (تصح الإجازة، وإلا فلا) يعني إذا أجزنا بكتاب المشكاة مثلاً لأحد، فإن كان ذلك الشخص عالماً بكتاب المشكاة قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه أو بإعانة الشروح أو نحو ذلك، ولكن لم يكن له سند صحيح يتصل بالمصنف، فحينئذ تصح إجازتنا له، وإن لم يكن كذلك بل يعتمد على أن يطالع بعد الإجازة ويعلم الشيء، كما في زماننا، لم تكن تلك الإجازة حجة، بل إجازة تبرك

قلت: المراد به أنه لا يقرّ على السهو والغلط، ولأنه كان يتذكر ما يذكره حفظاً، وكان لا يكتب ولا يقرأ المكتوب أيضاً، وكلامنا فيمن يقرّ على السهو والغلط ويخبر عن كتاب لا عن حفظ حتى إذا كانت الرواية عن حفظ كان ذلك الوجه أحق، كما قالوا، وهما في المشافهة سواء، لأن اللغة لا تفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين أن يقرأ عليه فيستفهم منه، فيقول نعم.

ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقرأ من عليه الحق ذكر إقراره عليك، وبين أن تقرأ عليه، ثم تستفهمه بقولك هل تقرّ بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم.

ولهذا يجوز أداء الشهادة بكل واحد من الطريقين فإنه لا فرق بين أن يقول الشاهد أن لفلان على فلان كذا، وبين أن يقول له القاضي: أتشهد أن لفلان على فلان كذا، فيقول الشاهد: نعم

وباب الشهادة أضيق من باب الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية والبصر، واللفظ الخاص، وهذا لأن نعم كلمة وضعت للإعادة اختصاراً، والمختصر مثل المطول، فصار كأنه أعاد في الجواب كذا، وإنما قلنا أحوط، لأن رعاية الطالب أشدّ من رعاية المحدّث عادة وطبيعة فأنت على قراءتك أشدّ اعتماداً منك على قراءته عليك، فلا يؤمن من الخطأ إذا قرأ المحدث لقلة رعايته، ويؤمن منه إذا قرأت لشدة رعايتك، فإن قلت: إذا قرأت عليه يتوهم أن يسهو المحدث عن بعض ما يسمع، ولا يتوهم إذا قرأ المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه قلت: نعم ولكن السهو عن سماع البعض أهون من ترك شيء من المتن.

وأما الوجهان الآخران فالكتاب والرسالة: أما الكتاب: فعلى رسم الكتب من العنوان والتوقيع، ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان إلى أن قال عن النبي عليه السلام، ويذكر متن الحديث، ثم يقول: إذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الإسناد، وأما الرسالة فأن يرسل إليه رسولاً بأن فلاناً أخبره إلى آخره، فإذا ثبت عنده أنه كتاب فلان، أو رسالة فلان حصلت له الرواية، لأن الكتاب ممن نأى كالخطاب ممن دنا والرسول كالكتاب، بل أقوى، لأن الرسول ينقل

كلام المرسل، وهو يتعلق والكتاب لا يتعلق ألا ترى أن النبي عليه السلام كان مأموراً بتبليغ الرسالة إلى الناس كافة، وبلغهم مرة بالخطاب، وطوراً بالكتاب، وأخرى بالرسالة، وكتاب الله أصل الدين، وقد وصل إلينا بالكتاب، وذلك بعد أن ثبت الكتاب بالحجة أي بالبينة بأن هذا كتاب فلان المحدث الكاتب، كما يثبت بالحجة كتاب القاضي إلى القاضي، وبعد أن تثبت الرسالة بالحجة أي يثبت بالبينة بأن هذا رسول فلان المحدث المرسل أرسله بلسانه، هذا الحديث إليك كما تثبت رسالة الرسل إلى الخلق بالمعجزات الظاهرة، والآيات الباهرة.

والمختار في الوجهين الأولين أن يقول السامع: حدثني فلان، لأن ذلك مستعمل في المشافهة، وفي الوجهين الأخرين أن يقول: أخبرني لأن الإخبار هو الإعلام.

والحاصل بالكتابة والرسالة الإعلام.

وأما الحديث فيختص بالمشافهة ولا مشافهة، ولكنه أخذ بالكتاب والرسالة، ولهذا قال في الزيادات: إن كلمت فلاناً بكذا، أو يحدثته به أن يقع على المكالمة مشافهة، ولا يحنث بالكتاب والرسالة، ولو حلف لا يخبر بكذا فكتب، أو أرسل يحنث كما لو تكلم به، ألا ترى أن الله تعالى أكرمنا بكتابه ورسوله، ونحن نقول: أخبرنا الله بما أنزل من كتاب ورسول، وأنبانا، ونبأنا، ولا يجوز لأحد أن يقول: حدثني الله، ولا كلمني الله إنما ذلك خاص لموسى عليه السلام، كما قال: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾[1].

وأما الرخصة فما لا إسماع فيه، وهو الإجازة بأن يقول: أخبرني فلان بن فلان عن فلان ما في هذا الكتاب فأجزت لك أن تروي عني، والمناولة بأن تقول: أخبرني فلان بن فلان ما في هذا الكتاب فناولتك هذا الكتاب لتروي عني، أو يناول الكتاب، ويقول له: خذ هذا الكتاب وحدث عني ما فيه من الأحاديث بأسانيدها، فالمناولة لتأكيد الإجازة، فيستوي الحكم فيها إذا وجدا جميعاً أو وجدت الإجازة وحدها، وكل ذلك على وجهين:

---

(١) سورة النساء: الآية ١٦٤.

إما أن يكون المجاز له عالماً بما في الكتاب، أو جاهلاً به، فإن كان عالماً به، وقد فهم ما فيه، وقال له المخبر: فلاناً حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته بأسانيده هذه فأنا أحدثك به عنه، أو أجزت لك الحديث به كان صحيحاً إذا كان المستجيز مأموناً بالضبط والفهم، لأن الشهادة تصح بهذه الصفة، من الشاهد إذا وقف على جميع ما في الصك، وكان ذلك معلوماً لمن عليه الحق، فقال: أجزت لك أن تشهد عني بجميع ما في هذا الكتاب كان صحيحاً، فكذا رواية الخبر، ثم الأحوط للمجاز له أن يقول عند الرواية: أجاز لي فلان، ويجوز أن يقول: أخبرني فلان، فلا ينبغي أن يقول: حدثني، فإن ذلك يختص بالاستماع، ولم يوجد.

وذكر فخر الإسلام وغيره، ويجوز أن يقول: حدثني لأن الإجازة كالخطاب من المخبر في حقه وإذا لم يعلم بما فيه لا تصح الإجازة قال بعض مشايخنا هذا على قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله أما على قول أبي يوسف، فتصح إذا أمن من الزيادة والنقصان قياساً على اختلافهم في كتاب القاضي إلى القاضي، وكتاب الرسالة من المحدث إلى من يستجيز منه، فإن علم الشاهدين بما في الكتاب شرط عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وليس بشرط عند أبي يوسف رحمه الله لصحة أداء الشهادة.

قال شمس الأئمة السرخسي: والأصح عندي أن هذه الإجازة لا تصح عندهم لأن أبا يوسف إنما استحسن هناك لأجل الضرورة، فالكتب تشتمل على الأسرار عادة، ولا يريد الكاتب والمكتوب إليه أن يقف عليها غيرهما، وذا لا يوجد في كتب الأخبار، ولهذا لم يجوّز في الصكوك، وهذا لأن السنة أصل الدين، وأمرها عظيم، وخطبها جسيم، وفي تصحيح الإجازة من غير علم دفع للابتلاء وحسم لباب المجاهدة بل في التعلم امتلاء ومجاهدة: ومن ساغ له الرواية من غير فهم يتوانى في التحصيل، وفتح لباب البدعة، لأن هذه الطريقة لم تكن في السلف.

ألا ترى أنه لو قرأ عليه المحدث فلم يفهم، لم يجز له أن يروي لأنه لا

يدري أن ما يرويه مسموع أو لا، فهنا أولى، ونظير ذلك نظير إسماع الصبي الذي لا يميز ولا يفهم، وذا نوع تبرك استحسنه الناس، فأما أن يثبت بمثله نقل الدين فلا، وكذلك من حضر مجلس السماع واشتغل بقراءة كتاب آخر غير ما يقرؤه القارىء، أو اشتغل بكتابة شيء آخر، أو يعرض عنه بلهو، أو لعب، أو يغفل عنه بنوم وكسل، فإن سماعه لا يكون صحيحاً مطلقاً له الرواية، إلا أن ما لا يمكن التحرز عنه من السهو والغفلة فهو عفو، وصاحبه معذور، فأما إذا قال المحدث: أجزت لك أن تروي عني مسموعاتي فهو غير صحيح، كما لو قال لآخر: اشهد علي بكل صك تجد فيه إقراري، فقد أجزت لك ذلك، فإن ذلك باطل. وجوزه بعض المتأخرين رخصة لضرورة المستعجلين.

فأما الكتب المصنفة المشهورة فلا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئاً منها وكان متقناً أن يقول: قال فلان كذا، أو مذهب فلان كذا، من غير أن يقول حدثني، أو أخبرني واستبعده بعض المحدثين وهو بعيد.

الفصل الثاني

(في طرف الحفظ والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع إلى وقت الأداء والرخصة أن يعتمد الكتاب فإن نظر فيه وتذكر يكون حجة، وإلا فلا، عند أبي حنيفة رحمه الله) اعلم أن طرف الحفظ نوعان: عزيمة، ورخصة، فالعزيمة: أن يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم إلى وقت الأداء، وهذا مذهب أبي حنيفة رحمه الله في الأخبار، والشهادات، ولهذا قلت: روايته، وهو طريق رسول الله عليه السلام فيما بينه للناس.

والثاني طرف الحفظ والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع) من وقت السماع (إلى وقت الأداء) ولم يعتمد على الكتاب، ولهذا لم يجمع أبو حنيفة رحمه الله كتاباً في الحديث، ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب، وكان ذلك سبباً لطعن المتعصبين القاصرين إلى يوم الدين، ولم يفهموا ورعه وتقواه، ولا علمه وهداه.

والرخصة: أن يعتمد الكتاب فإن نظر فيه وتذكر به ما كان مسموعاً له، فهو حجة ويحل له أن يروي سواء كان خطه، أو خط رجل معروف، أو مجهول، لأن المقصود إنما هو السماع، وإذا تذكر أنه مسموعه صار كأنه حفظ من وقت السماع إلى وقت التبليغ، ولأنه إذا تفكر فتذكر حل له أن يروي، فكذا إذا نظر في الكتاب، وتذكر، وهذا لأن الاحتراز عن النسيان غير ممكن، لأنه جبل عليه الإنسان، فلا يمكن اشتراط عدم النسيان، وإنما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام لقوله تعالى: ﴿سنقرئك فلا تنسى﴾[1] على أنه قد استثنى الله فروي أنه كان يقرأ فأسقط آية في قراءته في الصلاة فحسب أبي أنها نسخت فسأله فقال: نسيتها، وقيل: إلا ما شاء الله أن تنساه، فننسخه، وإذا لم يمكن الاحتراز عن النسيان ويعد النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر، والعود إلى ما كان عليه من الحفظ، وإذا عاد كما كان صار كأن الرواية عن حفظ، وإن لم يتذكر عند النظر.

فعند أبي حنيفة لا تحل له الرواية لأن الخط وضع للتذكرة فالكتاب للقلب بمنزلة المرآة للعين، فلا عبرة للمرآة إذا لم ير الرائي بها وجهه، فكذا لا عبرة للكتاب إذا لم يتذكر القلب به علماً. وإنما يكون ذلك في ثلاثة فصول فيما يجد القاضي في خريطته سجلاً مكتوباً بخطه من غير أن يتذكر الحادثة، وفي رواية الحديث، وفي الصك بأن يرى الشاهد خطه في الصك، ولا يتذكر الحادثة، فأبو حنيفة رحمه الله أخذ في الفصول الثلاثة بما هو العزيمة، وقال: لا يجوز له أن يعتمد الكتاب ما لم يتذكر، لأن الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون إلا بعلم، والخط يشبه الخط، فلا يستفاد العلم بصورة الخط بلا تذكر.

(والرخصة أن يعتمد الكتاب وإن نظر فيه وتذكر: سماعه ومجلس درسه، وما جرى فيه (يكون حجة وإلا فلا) أي إن لم يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند أبي حنيفة رحمه الله سواء كان خطه، أو خط غيره، وعندهما وعند الشافعي رحمه

---

(1) سورة الأعلى: الآية ٦.

وعن أبي يوسف رحمه الله إن في السجل، ورواية الحديث يجوز له أن يعتمد على الخط، وإن لم يتذكر، ولا يجوز ذلك في الصك. وعن محمد رحمه الله أنه يعمل بالخط في الفصول كلها، وما ذهب إليه رخصة تيسير على الناس.

ثم هذه الرخصة أنواع: ما يكون بخطه أو بخط رجل معروف ثقة موقع بتوقيعه، أو بخط رجل معروف غير ثقة، أو غير موقع، أو بخط مجهول، أما أبو يوسف فقد عمل به في السجل إذا كان في يده للأمن عن التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان، وإن لم يكن السجل في يد القاضي، فلا يحل العمل به، لأن التزوير فيه غالب لما يبتني عليه من المظالم والخصومات، وعمل به في الأحاديث إذا كان في يده، أو في يد أمين آخر، لأن التبديل غير متعارف، فكان المحفوظ بيد الأمين كالمحفوظ بيده، فأما في الصك فلا، يحل العمل به، لأنه يكون في يد الخصم، فلا يقع إلا من فيه عن التغير والتزوير حتى إذا كان في يد الشاهد كان الجواب فيه مثل الجواب في السجل، وكذلك قول محمد رحمه الله إلا في الصك فإنه يجوز العمل به، وإن لم يكن في يده إذا علم أن المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحساناً توسعة للأمر على الناس، وأما إذا وجد حديثاً بخط أبيه وهو معلوم عنده، أو بخط رجل معروف موثوق به، فإنه يجوز له أن يقول: وجدت بخط أبي، أو بخط فلان ولا يزيد على ذلك.

وأما إذا كان الخط مجهولاً، فإن كان مفرداً فذلك باطل، وإن كان مضموماً إلى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة بأن ذكر اسم أبيه وجده، فهو كالمعروف.

الله يجوز له الرواية، ويجب العمل بها. وعند أبي يوسف رحمه الله يجوز الاعتماد على الخط إن كان في يده أو في يد أمينه، ولا يجوز إن كان في يد غيره، لأنه لا يؤمن عن التغيير، وعن محمد رحمه الله يجوز العمل بالخط، وإن لم يكن في يده، فذهب إليه رخصة تيسيراً على الناس (والثالث: طرق الأداء، والعزيمة فيه أن

الفصل الثالث
في طرق الأداء

والعزيمة أن يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه، والرخصة أن ينقله بمعناه، فإن كان محكماً لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة في وجوه اللغة، وإن كان ظاهراً يحتمل غيره، فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد، وما كان من جوامع الكلم .

أو المشكل، أو المشترك، أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى لكل) اعلم أن طرق الأداء نوعان: عزيمة، ورخصة فالعزيمة: أن يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه، والرخصة: أن يؤدي بعبارته معنى

يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه، والرخصة أن ينقله بمعناه) أي بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث. وهذا صحيح عند العامة، لأن الصحابة كانوا يقولون: قال عليه السلام كذا، أو قريباً منه، أو نحواً منه

وعند البعض لا يجوز ذلك، لأنه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان، والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله: (وإن كان محكماً لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة في وجوه اللغة) إذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان (وإن كان ظاهراً يحتمل غيره) بأن يكون عاماً يحتمل التخصيص، أو حقيقة يحتمل المجاز.

(فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد) لأنه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بمعناه، مثلاً قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه، كلمة من عامة تخص منه المرأة فمن نقله بالمعنى ويقول: كل من بدل دينه فاقتلوه يتناول المرأة أيضاً، فيقع الخلل في الأحكام (وما كان من جوامع الكلم) بأن كان لفظه موجزاً تحته معان جمة كقوله عليه السلام: الغرم بالغنم، والخراج بالضمان، والعجماء جبار (أو المشكل، أو المشترك، أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى لكل) أي لا

ما فهمه عند سماعه، فهذا جائز عند عامة العلماء منهم الحسن والشعبي، والنخعي والشافعي رحمهم الله، وقال بعض أهل الحديث: لا يحل نقله بالمعنى، وهو قول ابن سيرين، وقيل: هو اختيار ثعلب من أئمة اللغة لقوله عليه السلام: «نضر الله وجه امرىء سمع مقالتي فوعاها، ثم أداها كما سمعها فرب حامل فقه إلى غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، والنبي عليه السلام رغب في مراعاة اللفظ المسموع، لأن الأداء كما سمع هو أداء اللفظ المسموع، ونبه على المعنى، وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الألفاظ، والفقه الذي يدور عليه أمر الشرع فيحتمل أن ينقل الراوي إلى من هو أفقه منه فيستنبط منه معنى زائداً، وإذا صار الأصل هذا ثبت الخبر عاماً، وإن كان من الألفاظ ما لا يتفاوت الناس في معرفة معناه، ولأنه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان، كما قال عليه السلام: «أنا أفصح العرب والعجم»، ففي التبديل بعبارة أخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان، فكان الاحتياط الكف عنه، وحجة العامة قوله عليه السلام: «إذا أصبتم المعنى فلا بأس» واتفاق الصحابة على قولهم أمرنا رسول الله بكذا، ونهانا عن كذا. ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به الرسول من الأمر والنهي، وقد اشتهر عن ابن مسعود وغيره.

قال رسول الله عليه السلام كذا أو نحواً منه، أو قريباً منه، أو كلاماً هذا معناه، ولأن نظم الحديث غير معجز، والمطلوب منه الحكم الذي تعلق بمعناه دون نظمه، وذلك المعنى لا يختلف باختلاف اللفظ بخلاف القرآن حيث يعتبر نظمه، ومعناه لأنه تعلق بنظمه معنى مقصود، وهو الإعجاز فهو يتعلق بالنظم والمعنى، فلا يجوز تبديل نظمه، وأما الحديث فإن من أدى تمام معنى كلام الرجل

للمجتهد ولا لغيره، أما في جوامع الكلم فلأنه عليه السلام لما كان مخصوصاً به، فلا يقدر أحد على نقله، وأما في المشكل والمشترك فلأنه إنما ينقله بتأويل مخصوص لا يكون حجة على غيره، وأما في المجمل فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل، ولما فرغ عن بيان التقسيمات الأربع شرع في بيان

يوصف بأنه أدى كما سمع، وإن اختلف اللفظ، كما في الترجمان فإن لغة المترجم غير لغة المترجم عنه. ويقال: أدى كما سمع عن أن محافظة اللفظ المسموع منه مندوب إليه، ونحن نقول: إن مراعاة لفظه أولى، ويجوز النقل بالمعنى في بعض الأخبار، كما سنفصل، وفيه جواب عن جوامع الكلم.

والحاصل أن السنة في هذا الباب على خمسة أوجه: محكم، لا يحتمل إلا معنى واحداً فيجوز نقله بالمعنى لمن كان عالماً بوجوه اللغة رخصة لأنه لما لم يشتبه معناه، ولا يحتمل غير ما وضع له لا يمكن فيه الزيادة والنقصان إذا نقله بعبارة أخرى، ألا ترى أنه ثبت في كتاب الله تعالى نوع رخصة مع أن نظمه معجز بترك دعوة النبي عليه السلام كما ورد في حديث أبي: بأن أبي أرسل إليّ أن أقرأ القرآن على حرف، فرددت عليه أن هوّن على أمتي فرد إليّ الثانية اقرأه على حرف فرددت أن هوّن على أمتي فرد إليّ الثالثة اقرأه على سبعة أحرف، إلا أن تلك رخصة إسقاط أي أن تعين قراءة القرآن على حرف سقط، كما سقط شطر الصلاة بالسفر، وسقط حرمة الخمر بالضرورة، وهذا لأن العزيمة أن يقرأ القرآن بلغة قريش، لا بلغات أخرى من القبائل، ثم بدعوة النبي عليه السلام سقطت هذه العزيمة، فصارت القراءة على سبعة أحرف عزيمة كما صارت الركعتان في السفر أصلاً، ولم يبق الأربع في السفر مشروعاً، وهذه رخصة تخفيف أي نقل الحديث بالمعنى رخصة تيسير مع بقاء العزيمة، وهو رعاية لفظ النبي عليه السلام، كالفطر مباح للغير عند المخمصة، وفطر المسافر وغيرهما.

وظاهر معلوم المعنى لكنه يحتمل غير ما ظهر من معناه كعام يحتمل الخصوص، أو حقيقة تحتمل المجاز، فلا يجوز نقله بالمعنى إلا لفقيه مجتهد، لأنه يقف على ما هو المراد به فيقع الأمن عن الخلل بمعناه إذا نقله بعبارة أخرى، وغير الفقيه المجتهد ربما ينقله بلفظ لا يحتمل ما احتمله لفظ النبي عليه السلام من الخصوص، أو المجاز، وليس المراد هو المحتمل، فتفوت تلك الفائدة، وربما ينقله بلفظ أعم من اللفظ المنقول، فيوجب ما لم يوجبه الأول، فيخل بمعناه فيلزمه محافظة اللفظ، ومشكل، أو مشترك، فلا يجوز نقله بالمعنى

أصلاً، لأن المراد بها لا يعرف إلا بتأويل، وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره لأنه يصدر عن رأيه فيكون كالقياس، فلا يكون حجة على غيره، ومجمل أو متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى، لأنه لا يوقف على معناه، فكيف ينقل بالمعنى من لم يقف على المعنى، وما كان من جوامع الكلم بأن كان لفظة وجيزاً، وتحته معان جمة كقوله عليه السلام: «الخراج بالضمان»، وقوله: «العجماء جبار»، ونحو ذلك فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى على الشرط الذي بينا في الظاهر، والأصح أنه لا يجوز نقله بالمعنى لإحاطة الجوامع بمعان تقصر عنها عقولنا، وكل مكلف بما في وسعه، وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤدياً إلى غيره ما سمعه منه بيقين، وليس في وسعه نقل معناه بعبارته، لأن النبي عليه السلام كان مخصوصاً بهذا، لأنه عليه السلام قال: «أوتيت جوامع الكلم» أي خصصت بذلك.

فصل
في الطعن الذي يلحق الحديث

والمروي عنه إذا أنكر الرواية، أو عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به.

طعن يلحق الحديث من جانب الراوي، أو من غيره فقال: (والمروي عنه إذا أنكر الرواية) فإن كان إنكار جاحد بأن يقول: كذبت علي، وما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقاً، وإن كان إنكار متوقف بأن قال: لا أذكر أني رويت لك هذا الحديث، أو لا أعرفه، ففيه خلاف.

فعند الكرخي وأحمد بن حنبل رحمهما الله: يسقط العمل به، وعند الشافعي ومالك رحمهما الله لا يسقط.

(أو عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به) لأنه إن خالفه للوقوف على نسخه، أو موضوعيته فقط سقط الاحتجاج به، وإن خالف لقلة المبالاة به، أو لغفلته فقد سقطت عدالته مثاله: ما روت عائشة رضي الله عنها أنه قال عليه السلام: «أيما امرأة نكحت بلا إذن وليها فنكاحها باطل»، ثم انها زوجت بنت أخيها بلا إذن وليها، وإنما قال خلاف بيقين احترازاً عما إذا كان

وإن كان قبل الرواية، أو لم يعرف تاريخه لم يكن جرحاً، وتعيين بعض محتملاته لا يمنع العمل به، والامتناع عن العمل به مثل العلم بخلافه) اعلم أن الطعن الذي يلحق الحديث نوعان: نوع: يلحقه من قبل راويه، ونوع يلحقه من غير راويه، والأول على أربعة أوجه:

أحدها: ما أنكره صريحاً.

وثانيها: أن يعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها أو لم يعرف تاريخه.

وثالثها: أن يعين بعض ما احتمله الحديث تأويلاً أو تخصيصاً.

ورابعها: أن يمتنع عن العمل بالحديث.

أما إذا أنكر المروي عنه الرواية نصاً، وهو الوجه الأول، فقد اختلف فيه

محتملاً للمعنيين، فعمل بأحدهما على ما سيأتي (وإن كان قبل الرواية أو لم يعرف تاريخه لم يكن جرحاً) أما على الأول فلأن الظاهر أنه كان ذلك مذهبه فتركه لأجل الحديث.

وأما على الثاني فلأن الحديث حجة بأصله ووقوع الشك في سقوطه لجهل التاريخ لا يسقطه قط.

(وتعيين الراوي بعض محتملاته) بأن كان مشتركاً فعمل بتأويل منه (لا يمنع العمل به) بالتأويل الآخر كما روى ابن عمر أنه عليه السلام قال: المتبايعان بالخيار، ما لم يتفرقا. فهذا يحتمل تفرق الأقوال، وتفرق الأبدان، وأوله ابن عمر الراوي بتفرق الأبدان كما هو قول الشافعي رحمه الله، وهذا لا ينافي أن نحمل نحن بتفرق الأقوال (والامتناع) أي امتناع الراوي (عن العمل به مثل العمل بخلافه) أي بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية، كما روى ابن عمر أنه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع، وعند رفع الرأس من الركوع، وقد صح عن مجاهد أنه قال: صحبت ابن عمر رضي الله عنهما عشر سنين فلم أره رفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح، فترك العمل به دليل على انتساخه (وعمل الصحابي

أهل الحديث، قال بعضهم: لا يسقط العمل به، وقال بعضهم: يسقط العمل به، وهذا أشبه بالصواب.

وقيل: عند أبي يوسف يسقط الاحتجاج به، وعند محمد لا يسقط استدلالاً بما لو ادعى رجل عند قاض أنه قضى له بحق على هذا الخصم، ولم يذكر القاضي قضاءه، فعند أبي يوسف لا يقبل القاضي هذه البينة، ولا ينفذ قضاءه.

وعند محمد يقبلها وينفذ قضاءه، فدل اختلافهما في قضاء ينكره القاضي على اختلافهما في حديث ينكره الراوي، أما القائلون فاحتجوا بما روي أن النبي عليه السلام صلى صلاة العصر فسلم في ركعتين، فقام إلى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كأنه غضبان، ووضع يده اليمنى على اليسرى، وشبك بين أصابعه، ووضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى، وفي القوم أبو بكر وعمر، فهاباه أن يكلماه، وفي القوم رجل في يديه طول يقال له: ذو اليدين قال: يا رسول الله أقصرت الصلاة، أم نسيتها؟ فقال: كل ذلك لم يكن، فقال: قد كان بعض ذلك، فأقبل على الناس فقال: أصدق ذو اليدين، قالوا: نعم، فتقدم فصلى ما ترك، وفي رواية فأقبل على القوم، وفيهم أبو بكر وعمر فقال: أحق ما يقول ذو اليدين، فقالا: نعم، فقام وصلى ركعتين، فقبل شهادتهما على نفسه وهو منكر، ولأن كلام كل واحد منهما يحتمل الصدق لاحتمال أن المروي عنه رواه، ثم نسيه لأن النسيان غالب على الإنسان، فقد يحفظ الإنسان شيئاً ويرويه لغيره، ثم ينساه، والراوي ثقة، فإذا علم أنه رواه حل له الرواية، لأنه لا يشك في سماعه عنه، والمروي عنه إذا نسيه ولم يتذكر يجوز أن ينكر بناء على ذلك النسيان، ألا ترى أن زوج المعتدة إذا قال: أخبرتني أن عدتها قد انقضت يجوز له التزوج بأختها وأربع سواها، وإن كانت المرأة تكذبه عندنا، خلافاً لزفر، والشافعي بخلاف الشهادة على الشهادة، فإن شاهد الأصل إذا أنكره لم يكن للقاضي أن يقضي بشهادته، لأنها لا تصح إلا بتحميل الأصول، فإنه لو قال: أشهد على فلان لا تصح ما لم يقل أشهدني على شهادته، وأمرني بالأداء

فان الشهود على شهادته وبإنكار الأصيل لم يثبت التحميل للتعارض بين الخبرين، وهنا الراوي إنما يروي الحديث باعتبار سماع صحيح له من المروي عنه، ولا يبطل ذلك بإنكاره بناء على نسيانه

وأما الرادّون فاحتجوا بحديث عمّار، حين قال لعمر: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ كنا في رمل فأجنبت فتمعكت في التراب، ثم سألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «أما كان يكفيك ضربتان»، فلم يتذكره عمر ولم يقبل روايته مع عدالة عمار وفضله، وكان لا يرى التيمم للجنب، ولأن خبر الواحد يرد بتكذيب العادة كما مر، فبتكذيب الراوي وعليه مداره أولى. وهذا لأن الخبر إنما يصير حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام، وبإنكار راوي الأصل قد انقطع الاتصال، لأن إنكاره حجة في حقه فيبطل روايته أو يصير هو متناقضا بإنكاره، ولا تثبت روايته مع التناقض وبدون روايته لا يثبت الاتصال، فلا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة. ولأن خبر الراوي في إثبات الرواية ليس بأولى من خبر المروي عنه في إنكار الرواية، إذ كل واحد منهما عدل، وكما يتوهم نسيان راوي الأصل يتوهم غلط راوي الفرع بأن سمع الحديث من غيره فنسي، وظن أنه سمع منه فيقع التعارض بين التوهمين، فلا يثبت الاتصال من جهته، ولا من جهة غيره، لأنه مجهول والمجهول لا يثبت الاتصال، وحديث ذي اليدين ليس بحجة. لأن النبي عليه السلام تذكر ذلك عند خبرهما فعمل بذكره وعلمه وهو الظاهر من حاله، لأنه عليه السلام كان معصوما عن القرار على الخطأ

ومثال الحديث الذي أنكره المروي عنه ما روى ربيعة عن سهيل عن أبي صالح، عن أبي هريرة أن النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين، فقيل لسهيل: إن ربيعة يروي عنك هذا الحديث فلم يذكره وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فقد عمل الشافعي بهذا الحديث مع إنكار الراوي، ولم نعمل به. وما روى سليمان بن موسى عن الزهري، عن عروة، عن عائشة أن النبي عليه السلام قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل باطل باطل» فإن ابن جريج

سأل الزهري عن هذا الحديث، فلم يعرفه فلم يعمل به أبو حنيفة، وأبو يوسف رحمهما الله لإنكار الراوي، وعمل به محمد والشافعي رحمهما الله مع إنكار الراوي، وقد أنكر أبو يوسف مسائل على محمد رواها عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يتذكره، وثبت محمد على مارواه عن أبي يوسف بعد إنكار أبي يوسف، وأما عمل الراوي بخلاف الخبر وهو الوجه الثاني فإن كان قبل الرواية، فلا يقدح في الخبر، ويحمل على أنه كان ذلك مذهبه قبل أن يسمع الخبر، فلما بلغه الخبر تركه، وكذا إذا لم يعلم التاريخ يحمل على أنه كان ذلك قبل أن يبلغه الحديث حملاً لحاله على الصلاح ما أمكن، وأما إذا عمل بخلاف ما روي بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به، لأنه لا يخلو إما أن فعل ذلك لأنه عرف نسخه أو لأنه نسيه، أو غفل عنه، أو فعله عمداً فإن عرف نسخه، فلا يجوز العمل به، لأن العمل بالمنسوخ حرام، وكذا إن نسي، أو غفل، لأن رواية المغفل، أو الناسي ساقطة، وكذا إن فعله عمداً لأنه يصير به فاسقاً، ورواية الفاسق مردودة، وذلك مثل حديث عائشة أن النبي عليه السلام قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل».

ثم إنها زوجت بنت أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر بغير إذنه فعملها بخلاف الحديث بيقين النسخ، وهذا لأنه إذا أنكحت بنت أخيها فقد جوزت نكاح المرأة بنفسها لعدم القائل بالفصل، لأن من أبطل نكاحها أبطل إنكاحها بالطريق الأولى، ومثل حديث أبي هريرة أن النبي عليه السلام قال: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً» فإنه قد صح من فتواه أنه يطهر بالغسل ثلاثاً، فحملناه على أنه عرف انتساخه، أو علم أن مراد النبي عليه السلام الندب فيما وراء الثلاث، وأما إذا عين بعض ما احتمله الحديث، وهو الوجه الثالث فإنه لا يمنع العمل بظاهره، لأنه إنما فعل ذلك بتأويل.

وتأويله لا يكون حجة على غيره إذ الحجة، هو الحديث وبتأويله لا يتغير ظاهر الحديث فبقي معمولاً به على ظاهره، مثل حديث ابن عمر أن النبي عليه السلام قال: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا».

والحديث يحتمل تفرق الأبدان والتفرق بالأقوال بأن يوجب أحد المتبايعين البيع، ثم افترقا قبل قبول الآخر لأنه يقال: تفرقت كلمتهم، وحمله ابن عمر على التفرق بالأبدان، ولم يعمل بتأويله، لأن الحديث في احتمال كل واحد منهما كالمشترك، والاشتراك لغة لا يسقط بتأويله، وكذلك قال الشافعي رحمه الله في حديث ابن عباس أن النبي عليه السلام قال: «من بدل دينه فاقتلوه»، وقد ظهر من فتوى ابن عباس أن المرأة المرتدة لا تقتل، هذا تخصيص لحق الحديث من الراوي وذلك بمنزلة التأويل فلا أترك عموم الحديث بتخصيصه بل آخذ بظاهر الحديث، وأوجب القتل على المرتدة.

وأما الوجه الرابع: وهو الامتناع عن العمل بالحديث، فهو بمنزلة العمل بخلاف الحديث حتى يخرج الحديث به من أن يكون حجة، لأن ترك العمل بالحديث الصحيح حرام، كما أن العمل بخلافه حرام، وذلك مثل حديث ابن عمر أن النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، وقد صح عن مجاهد أنه قال: صحبت ابن عمر سنين، فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح فترك ابن عمر العمل بحديث رفع اليدين عند الركوع دليل على أنه عرف انتساخه (وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن، إذا كان الحديث ظاهراً لا يحتمل الخفاء عليهم...

بخلافه يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهراً لا يحتمل الخفاء عليهم) من ههنا شروع في الطعن من غير الراوي، ومثاله ما روى عبادة بن الصامت أنه عليه السلام قال: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، فيتمسك به الشافعي رحمه الله، ويجعل النفي إلى عام جزءاً من الحد، ونحن نقول: إن عمر رضي الله عنه نفى رجلاً فارتد ولحق بالروم، فحلف أن لا ينفي أحداً أبداً، فلو كان النفي حداً لما حلف على تركه فعلم أن النفي منه كان سياسة لاحداً، وحديث الحدود كان ظاهراً لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لإقامة الحدود، واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فإنه لا يوجب جرحاً فيه كحديث وجوب الوضوء

والطعن المبهم من أئمة الحديث لا يجرح الراوي إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه، ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب حتى لا يقبل الطعن بالتدليس، والتلبيس والإرسال وركض الدابة، والمزاح

بالقهقهة في الصلاة، رواه زيد بن خالد الجهني، وأبو موسى الأشعري لم يعمل به، وذلك لا يوجب كونه جرحاً عليه، لأنه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على أبي موسى الأشعري.

(والطعن المبهم من أئمة الحديث لا يجرح الراوي عندنا) بأن يقول: هذا الحديث مجروح، أو منكر، أو نحوهما فيعمل به.

(إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه الكل) لا تختلف فيه بحيث يكون جرحاً عند بعض دون بعض، ومع ذلك يكون الجرح صادراً.

(عن اشتهر بالنصيحة دون التعصب) لأن المتعصبين قد أخلوا الدين كثيراً، ويجعلون المكروه حراماً والمندوب فرضاً، فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين.

(حتى لا يقبل الطعن بالتدليس) وهو في اللغة - كتمان عيب السلعة عن المشتري، وفي اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل في الإسناد بأن يقول: حدثنا فلان عن فلان الخ، ولا يقول: حدثنا فلان قال: أخبرنا فلان الخ، لأن غايته أنه يوهم شبهة الإرسال وحقيقة الإرسال ليس بجرح فشبهته أولى (والتلبيس) وهو أن يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم، أو يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري: حدثني أبو سعيد وهو كنية للحسن البصري، والكلبي جميعاً، ووقع في بعض النسخ ههنا قوله:

(والإرسال) تبعاً لفخر الإسلام، وهو ليس بطعن أيضاً على ما قدمنا (وركض الدابة) كما يطعن بعض الأقران على محمد بن الحسن بذلك، وهو أمر مشروع من أصحاب الجهاد لا يصلح جرحاً (والمزاح) وهو لا يصلح جرحاً لأن النبي عليه السلام كان يمازح كثيراً، ولكن لا يقول إلا حقاً، كما قال لعجوز إن العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال أخبروها بقوله تعالى: ﴿إنا أنشأناهن

وحداثة السن، وعدم الاعتياد بالرواية، واستكثار مسائل الفقه) اعلم أن النوع الثاني، وهو الطعن الذي يلحق الحديث من غير راويه على وجهين:

أحدهما: أن يكون من الصحابة، وهو على ضربين أحدهما: أن لا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن، كما روي أن النبي عليه السلام قال: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»، وقد صح أن عمر رضي الله عنه نفى رجلاً فلحق بالروم وارتد فحلف أن لا ينفي أحداً من بعد ذلك، ولو كان النفي حداً لما جاز له الحلف، وإن ارتد كما لو جلد زانياً فارتد.

وقال علي رضي الله عنه: كفى بالنفي فتنة، وقد علمنا أن الحديث لا يخفى عليهم، لأن إقامة الحد مفوّض إلى الأئمة ومبنى إقامة الحدّ على الشهرة، وعمر وعليّ رضي الله عنهما من أئمة الهدى فيبعد أن يخفى الحديث عليهما، وقد تلقينا الدين منهم، فدل فتواهم بخلاف الخبر على أنه منسوخ، وكذلك روي أن عمر حين فتح سواد العراق منّ بها على أهلها، ولم يقسمها بين الغانمين مع علمنا أنه لم يخف عليه قسمة رسول الله عليه السلام خيبر بين أصحابه حين افتتحها فاستدللنا به على أنه علم أن ذلك لم يكن حتماً من رسول الله عليه السلام على وجه لا يجوز غيره في الغنائم، وقال عمر: متعتان كانتا على عهد رسول الله وأنا أنهى عنهما، وأعاقب عليهما، متعة النساء، ومتعة الحج، فيحمل هذا على علمه بالانتساخ.

[نشاء، فجعلناهن أبكاراً عرباً﴾[1] (وحداثة السن) أي صغره كما يقول سفيان الثوري لأبي حنيفة رحمه الله، ما يقول هذا الشاب الحديث السن عندي وذلك لأن كثيراً من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الإتقان عند التحمل والعدالة عند الأداء.

(وعدم الاعتياد بالرواية) فإن أبا بكر رضي الله عنه لم يكن معتاداً بالرواية، مع أن أحداً لم يعادله في الضبط والإتقان (واستكثار مسائل الفقه) كما

---

(١) سورة الواقعة: الآية ٣٥

ولهذا قال ابن سيرين في متعة النساء هم شهدوا بها، وهم نهوا عنها، وليس في رأيهم ما يرغب عنه، ولا في نصيحتهم ما يوجب التهمة، فإن قيل: فابن مسعود كان يرى التطبيق في الركوع سنة، وخبر الأخذ بالركب مشهور، ولم يعمل بأخذ الركب ولم يوجب جرحاً فيه.

قلنا: لأنه لم ينكر الأخذ بالركب لكنه يحمله على الرخصة، لأن فيه يسراً، ورأى التطبيق عزيمة لأن فيه مشقة إذ تأويله أن يضع باطن كفه على باطن كفه الأخرى، ويرسلهما بين الفخذين في الركوع، فكانوا يخافون السقوط على الأرض فأمروا بالأخذ بالركب تيسيراً إلا أن ذلك رخصة إسقاط عندنا، أي الأخذ بالركب رخصة مسقطة للتطبيق، فلم يبق التطبيق عزيمة كما في صلاة المسافر.

وثانيهما: أن يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه فخلافه لا يوجب جرحاً فيه لاحتمال أنه خالفه، لأنه لم يبلغه كما روي عن أبي موسى الأشعري أنه كان لا يوجب إعادة الوضوء على من قهقه في الصلاة، ولم يوجب ترك عمله بحديث الوضوء على من قهقه في صلاته جرحاً حتى عملنا به، لأن ذلك من الحوادث النادرة فيحتمل الخفاء عليه، وكما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: لا يحج أحد عن أحد فإنه لا يمنع العمل بالحديث الوارد في الإحجاج عن الشيخ الكبير لجواز أن يخفى عليه، وهو إنما أفتى برأيه ولو بلغه الحديث لرجع إليه، فمن بلغه الحديث بطريق صحيح أن يأخذ به.

والوجه الثاني: أن يكون من أئمة الحديث وهو ضربان: مبهم، ومفسر، بسبب الجرح، والمفسر إما أن يكون مجتهداً فيه، أو متفقاً عليه، والمتفق عليه:

طعن بذلك بعض المحدثين على أصحابنا، فإن ذلك دليل قوة الذهن وجودته، وقد كان أبو يوسف رحمه الله يحفظ عشرين ألف حديث من الموضوع، فما ظنك بالصحيح، ولما فرغ المصنف عن بيان أقسام السنة شرع في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعاً لفخر الإسلام، وكان ينبغي أن يدرجها في بحث معارضة العقليات في باب الترجيح، كما فعله صاحب التوضيح فقال:

إما أن يكون عن اشتهر بالنصيحة والإتقان، أو بالتعصب والعداوة، أما الطعن المبهم من أئمة الحديث فلا يكون جرحاً عند الفقهاء، لأن العدالة باعتبار ظاهر الإسلام ثابتة لكل مؤمن خصوصاً في القرون الثلاثة، فلا تترك العدالة الظاهر بالطعن المبهم، ألا يرى أن الشهادة أضيق من الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية ثمة، ثم الطعن المبهم من المدعى عليه ومن المزكي لا يكون جرحاً، ولا يمنع العمل بالشهادة، فهنا أولى وإذا فسره بما لا يصلح جرحاً لا يقبل مثل طعن البعض في أبي حنيفة رحمه الله أنه دس ابنه ليأخذ كتب أستاذه حماد، وهذا إن صح فليس بطعن، بل هو دليل إتقانه، لأنه كان لا يستجيز الرواية إلا عن حفظ، ولا يأمن الحافظ الزلل، وإن جد حفظه فإنما فعل ذلك ليقابل ما حفظه بكتب أستاذه، لا لأجل التمول فهو أعلى وأفضل من أن ينسب إليه ذلك، ومن ذلك طعنهم بالتدليس، وذلك أن يقول: حدثني فلان عن فلان، ولا يقول: قال حدثني فلان ويسمونه عنعنة، لأن هذا يوهم شبهة الإرسال بأن يترك راوياً بينهما، أما إذا قال: حدثنا فلم يبق الوهم، لأن حدثنا يستعمل في المشافهة وحقيقة الإرسال ليس بجرح على ما بينا، فشبهته أحق وبالتلبيس على من يكنى عن الراوي، ولا يذكر اسمه ونسبه مثل رواية سفيان الثوري بقوله: حدثنا أبو سعيد من غير بيان يعلم به أنه ثقة، أو غير ثقة، ومثل رواية محمد بقوله: أخبرنا الثقة من غير تفسير لأنه لا بأس بالكناية عن الراوي صيانة عن الطعن فيه وصيانة للطاعن من أن يبتلى بالطعن فيه على أن من يكون مطعوناً في بعض رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك نحو الكلبي وأمثاله، ولا يخفى حال سفيان الثوري في الفقه والعدالة والورع، وكذلك محمد بن الحسن وكيف يجعل ذلك طعناً، وقوله: بأنه ثقة شهادة بعدالته ووجه الكناية أن الرجل قد يطعن فيه بباطل، وقد يروي عمن هو دونه في السن، أو قرينه، أو هو من أصحابه، وذلك صحيح عند الفقهاء وإن طال سنده، فيكنى عنه صيانة عن الطعن بالباطل، وإنما يصير هذا جرحاً إذا استفسر، ولم يفسر وبالإرسال لما بينا أنه دليل تأكيد الخبر، وإتقان الراوي في السماع من غير واحد، وهذا طعن بسبب مجتهد فيه، وبركض الدابة لأن السباق بالخيل والإقدام مشروع ليتقوى به المرء على

الجهاد، والمزاح فإنه مباح شرعاً إذا لم يتكلم بها إلا بحق، ولم يكن متخبطاً مجازفاً، فقد روي أنه عليه السلام كان يمازح، ولا يقول إلا حقاً.

وروي أن رجلاً استحمل رسول الله عليه السلام فقال: إني حاملك على ولد ناقة، فقال: ما أصنع بولد الناقة؟ فقال رسول الله عليه السلام: وهل تلد الإبل إلا النوق.

وعن أنس أن النبي عليه السلام قال: يا ذا الأذنين، وروي أنه عليه السلام قال لعجوز: إن الجنة لا يدخلها عجوز، فولت تبكي قال: أخبروها أنها لا تدخلها وهي عجوز إن الله تعالى يقول: ﴿إنا أنشأناهن إنشاء فجعلناهن أبكاراً﴾[1].

وروي أن علياً رضي الله عنه كانت به دعابة وحداثة سن الراوي فإن كثيراً من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم منهم ابن عباس، وابن عمر فعلم بأنه لا يضر إذا ثبت الإتقان عند التحمل في الصغر، والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما مر من شرائط الراوي، ولهذا أخذنا بحديث عبد الله بن ثعلبة في صدقة الفطر، وهو قوله عليه السلام: أدوا عن كل حر وعبد صغير، أو كبير نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، ورجحناه على حديث أبي سعيد الخدري، وهو قوله: كنا نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام لأنهما استويا في الاتصال، وحديث عبد الله بن ثعلبة أثبت متناً من حديث أبي سعيد، لأن فيه الأمر، وهو محكم، وما رواه يحتمل الزيادة تطوعاً، لأنه ما قال أمرنا رسول الله ﷺ بإخراج الصاع، بل قال: كنا نخرج.

ورواية ابن عباس فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة صاعاً من تمر، أو شعير، أو نصف صاع قمح توافقه.

وبعدم الاعتياد بالرواية، لأن المعتبر هو الإتقان، وربما يكون إتقان من لم

---

(1) سورة الواقعة: الآية ٣٥

يكن اعتاد الرواية أكثر من إتقان من اعتاد الرواية، والصديق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية، ولا يظن بأحد أنه يطعن في حديثه بهذا السبب وقبل النبي عليه السلام خبر الأعرابي برؤية هلال رمضان، ولم يكن اعتاد الرواية، وبالاستكثار من فروع مسائل الفقه، فإن ذلك حسن الضبط وقوة الخاطر فلن يصلح طعناً، وكذا لا يعد ذنباً في الشرع مثل طعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بأنه سأل عبد الله بن المبارك أن يقرأ عليه أحاديث سمعها، فأبى فقيل له في ذلك: فقال: لا تعجبني أخلاقه، فإن هذا إن صح لم يصلح طعناً لأن أخلاق الفقهاء لا توافق أخلاق الزهاد فهم أهل عزلة، والفقهاء أهل قدوة، وقد يحسن في مقام العزلة ما يقبح في مقام القدوة، وقد ينعكس الأمر

والدليل على عدم صحته ما روي عن ابن المبارك أنه قال: لا يزال في هذه الأمة من يحيي الله به دينهم ودنياهم، فقيل له: ومن هذه الصفة في هذا الزمان؟ فقال: محمد بن الحسن الكوفي. وإذا فسر بما يصلح جرحاً، فإن كان الطاعن متهماً بالتعصب والعداوة لا يوجب الجرح مثل طعن الملحدين والمتهمين ببعض الأهواء المضلة في أهل السنة، ومثل طعن بعض الشافعية على بعض أصحابنا المتقدمين، وأما وجوه الطعن الموجب للجرح فكثيرة، وربما تنتهي إلى أربعين وجهاً، وقد مر بعضها فيما تقدم من عمل الراوي بخلافه وإنكاره، وامتناعه من العمل وغيره، ومن طلبه في كتاب الجرح والتعديل وقف عليها إن شاء الله تعالى. .

فصل في المعارضة

وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا، فلا بد من بيانه فركن

فصل

(وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ، وإلا

المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لإحداهما في حكمين متضادين، وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم، وحكمها بين الآيتين المصير إلى السنة.

ولا تعارض في نفس الأمر لأن أحدهما يكون منسوخاً، والآخر ناسخاً، وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى، لأن ذلك من أمارات العجز تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

(فلا بد من بيانه) أي بيان التعارض (فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لإحداهما) على الأخرى في الذات والصفة، فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلاً، ولا بين العبارة والإشارة إلا معارضة صورية، لأن أحدهما أولى من الآخر باعتبار الوصف، ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث، ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة أصلاً، لأن أحدهما أولى من الآخر باعتبار الذات (في حكمين متضادين) بأن يكون في أحدهما الحل، وفي الآخر الحرمة مثلاً، وإلا فلا تعارض.

وهذا القيد إنما ذكر في الركن تبعاً وضمناً، وإلا فهو داخل في الشرط على ما قال.

(وشرطها اتحاد المحل والوقت، مع تضاد الحكم) فإن النكاح يوجب الحل في الزوجة، والحرمة في أمها، ولا يسمى هذا تعارضاً لعدم اتحاد المحل، وكذا الخمر كان حلالاً في ابتداء الإسلام، ثم حرم، ولا يسمى هذا تعارضاً أيضاً لعدم اتحاد الوقت وكذا لو لم يكن الحكم متضاداً لا يسمى معارضة أيضاً، وهو ظاهر، وقيل: لا بد من قيد اتحاد النسبة أيضاً لأن الحل في المنكوحة بالنسبة إلى الزوج، والحرمة بالنسبة إلى غيره لا يسمى تعارضاً أيضاً.

(وحكمها بين الآيتين المصير إلى السنة) لأن الآيتين إذا تعارضتا تساقطتا، فلا بد للعمل من المصير إلى ما بعده وهو السنة، ولا يمكن المصير إلى الآية الثالثة

وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة، أو القياس) اعلم أن الحجج الشرعية التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع بينها التعارض والتناقض حقيقة، لأن ذلك من أمارات العجز، والله تعالى يتعالى عن أن يوصف بالعجز، وإنما يقع التعارض فيما بيننا لجهلنا بالناسخ من المنسوخ، ولجهلنا بالتاريخ حتى إذا علم التاريخ لا تقع المعارضة بوجه، ولكن اللاحق ناسخ للسابق، فنحتاج إلى تفسير المعارضة والمناقضة فنقول: المعارضة لغة المقابلة على سبيل الممانعة، يقال: عرض لي أمر أي استقبلني فمنعني، ومنه سميت الموانع عوارض، وشريعة المقابلة بين الحجتين المتساويتين على سبيل الممانعة فهي تتعرض للحكم لا للدليل، والمناقضة لغة: إبطال أحد الشيئين بالآخر، وشريعة إبطال إحدى الحجتين بالأخرى، وركن المعارضة تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحدة منهما ضد ما توجبه الأخرى، لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك

لأنه يفضي إلى الترجيح بكثرة الأدلة، وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى: ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾[1] مع قوله تعالى: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾[2] فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني بخصوصه ينفيه.

وقد وردا في الصلاة جميعاً فتساقطا فيصار إلى حديث بعده، وهو قوله عليه السلام: «من كان له إمام فقراءة الإمام قراءة له».

(وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة أو القياس) هكذا ذكر فخر الاسلام بكلمة، أو فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل أقوال الصحابة مقدمة على القياس سواء كان فيما يدرك بالقياس، أو لا، وقيل: القياس مقدم مطلقاً.

وقيل - في التطبيق: إن أقوال الصحابة مقدمة فيما لا يدرك بالقياس، والقياس مقدم فيما يدرك به، ومثاله ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين، وروت عائشة رضي الله

---

(١) سورة المزمل: الآية ٢٠.　(٢) سورة الأعراف: الآية ٢٠٤.

الشيء، وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة إذ الضعيف لا يقابل القوي.

وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم كالتحريم والتحليل والإثبات، والنفي، وهذا لأن الضدين إنما يستحيل ثبوتهما في محل واحد، فأما في محلين فلا، ألا ترى أن النكاح يوجب الحل في محل كالأجنبية، والحرمة في غيرها كالمحرم، وكذلك اتحاد الوقت شرط لجواز أن يجتمع الضدان في محل واحد في وقتين كالحياة والموت في شخص واحد في وقتين، وتحريم الخمر بعد حلها.

وحكمهما بين آيتين المصير إلى السنة وبين سنتين المصير إلى أقوال الصحابة، ثم إلى القياس، لأن التعارض بين الحجتين متى ثبت تساقطا لامتناع العمل بهما لوجود التنافي بينهما، وبإحداهما عيناً لعدم الأولوية، فوجب المصير إلى ما بعدهما من الحجة، والحجة شرعت على هذا الترتيب.

(وعند العجز يجب تقرير الأصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل) فقد روي أنه عليه السلام نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية، وروي أنه قال: كل من سمين مالك، لمن قال لم يبق من مالي إلا حميرات، وعن ابن عمر أنه نجس، وعن ابن عباس: أنه طاهر، ولم يصلح القياس شاهداً لأنه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء، وهذا لأنه لا يمكن اعتبار لعابه بلحمه، لأن في لعابه ضرورة لكون الإنسان مختلطاً به، ولا بعرقه لأن الضرورة في عرقه أكثر (وجب تقرير الأصول) وهو إبقاء ما كان على ما كان (فقيل: إن الماء عرف طاهراً في

عنها أنه عليه السلام صلاها بأربع ركوعات، وأربع سجدات فيتعارضان، فيصار إلى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوات.

(وعند العجز يجب تقرير الأصول) أي إذا عجز عن المصير بأن تعارضت السنتان وأقوال الصحابة رضي الله عنهم، والقياس أيضاً أو لم يوجد دليل بعده فحينئذ يجب تقرير الأصول أي تقرير كل شيء على أصله، وإبقاء ما كان على ما كان، (كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الأصول) فإنه روي أنه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الأهلية في يوم خيبر، وأمر بإلقاء قدور طبخ فيها لحومها.

الأصل، فلا يتنجس) بالتعارض فقلنا: إن سؤر الحمار طاهر كعرقه ولبنه (ولم يزل به الحدث للتعارض) لأن الحدث كان ثابتاً قبل استعماله، فلا يزول باستعماله (ووجب ضم التيمم إليه) لتحصيل الطهارة قطعاً (وسمي مشكلاً لهذا:

وروي غالب بن بهر أنه قال لرسول الله ﷺ: لم يبق من مالي إلا حميرات فقال: كل من سمين مالك فأباح له لحومها، فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها، لأنه متولد منها، وأيضاً روى جابر أنه عليه السلام سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر، قال: نعم، وروى أنس أنه عليه السلام نهى عن الحمر الأهلية، وقال: إنها رجس، وهذا يدل على نجاسة سؤرها، والقياسان أيضاً متعارضان، لأنه لا يمكن إلحاقه بالعرق، ليكون طاهراً لقلة الضرورة فيه، وكثرتها في العرق، ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون نجساً بجامع التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن.

وكذا لا يمكن إلحاقه بسؤر الكلب ليكون نجساً لكون الضرورة في الحمار دون الكلب، ولا يمكن إلحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهراً لوجود الضرورة في الهرة أكثر مما يكون في الحمار، فلما تعارض هذا كله وانسدّ باب الترجيح وجب تقرير كل واحد من المتوضيء والماء على أصله.

(فقيل: إن الماء عرف طاهراً في الأصل فلا يتنجس) فوجب استعمال الطاهر والتوضي به والآدمي لما كان في الأصل محدثاً بقي كذلك.

(ولم يزل به الحدث للتعارض فوجب ضم التيمم اليه) ولا يقال: إن الماء كان في الأصل مطهراً فما الاحتياج إلى ضم التيمم لأنا نقول: لو أبقينا الماء مطهراً لفات أصل الآدمي، وهو الحدث فلم يكن تقرير الأصول، بل تقرير الماء فقط، ولا يقال: إن المبيح والمحرم إذا تعارضا ترجح المحرم، فيجب أن يترجح المحرم، ولا يفضي إلى الشك لأنا نقول: إن هذا الترجيح كان للاحتياط، والاحتياط هنا في جعله مشكوكاً ليتوضأ به ويتيمم.

(وسمي) أي سؤر الحمار (مشكوكاً لهذا) أي لأجل التعارض (لا أن يعني به الجهل) أي لا يعني به أن حكمه مجهول ليكون من قبيل لا أدري، بل حكمه

لا أن يعني به الجهل) أي سمي مشكلا لأنه دخل في أشكاله، لأنه من وجه يشبه الماء المطلق، لأنه نفس استعماله.

ومن وجه يشبه الماء المقيد، لأنه يجب عليه التيمم لا أن يعني به الجهل، لأن حكمه معلوم، وهو وجوب استعماله وعدم نجاسته، وكذا الجواب في الخنثى المشكل، فإنه دخل في أشكاله، لأنه يشبه الابن من وجه، والبنت من وجه، فيجب تقرير الأصل، والزائد على نصيب البنت مثلا لم يكن ثابتا، فلا يثبت عند التعارض، وكذا في المفقود، لأنه تعارض دليل حياته ومماته، فيجعل حيا في مال نفسه ميتا في مال غيره، لأن ماله لم يكن لغيره، ومال غيره لم يكن له، فلا يثبت الانتقال بالشك.

(وأما إذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال، بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه).

اعلم أنه إذا وقع التعارض بين القياسين، فإن أمكن ترجيح أحدهما على الآخر بقوة في أحدهما على الآخر يعمل بالراجح، وإلا فيعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه، إذ ليس دون القياس حجة يصار إليها فكان العمل بأحد القياسين، وهو حجة لعمل قلبه بنور الفراسة، وقد جاء في الحديث «فراسة المؤمن لا تخطئ».

«اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» أولى من العمل بلا دليل وهو الحال بخلاف وقوع التعارض بين النصين، أو الحديثين، فإنه لا يتخير في العمل بأيهما شاء، لأنه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع إليه في حكم الحادثة، فلا

معلوم، وهو وجوب التوضي، وضم التيمم إليه (وأما إذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال) لأنه لم يوجد بعد القياس دليل يصار إليه إلا العمل بالحال، وهو ليس بحجة عندنا، وإنما يصار إليه في سؤر الحمار للضرورة (بل يعمل المجتهد بأيهما شاء بشهادة قلبه) يعني يتحرى قلبه في أحد القياسين الذي اطمأن إليه بنور الفراسة التي أعطاها له الكبير

ضرورة إلى التخيير في العمل بأيهما شاء، ومثاله إذا كان مع المسافر إناءان في أحدهما ماء طاهر، وفي الآخر نجس، ولا يعرف الطاهر من النجس، فإنه يتحرى للشرب، ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم، لأن التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال الماء الطاهر، وقد تحقق العجز بالتعارض، فلم تقع الضرورة إلى التحري في حق الطهارة، فلم يجز العمل به، بل وجب المصير إلى خلفه، وهو التيمم، وفي حق الشرب لا يجد بدلاً يصير إليه في تحصيل مقصوده، فله أن يصير إلى التحري لتعين أحدهما للشرب لتحقق الضرورة، ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس، ولا ثوب معه غيرهما يتحرى لتحقيق الضرورة، فإنه لو ترك لبسهما لا يجد شيئاً آخر يقيم به فرض الستر الذي هو شرط جواز الصلاة، بل يقع في العمل بلا دليل، وهو الخال بأن يصلي عُرياناً، وكذلك من اشتبهت عليه القبلة، ولا دليل معه أصلاً عمل بشهادة قلبه من غير وجود اختياره، أي لا يختار جهة من الجهات، بلا تحرٍّ، بل يتحرى ويختار ما يقع عليه تحريه، لأن الصواب واحد منها فوجب العمل بشهادة قلبه.

وإذا عمل بذلك لم يجز نقضه إلا بدليل فوقه يوجب نقض الأول أي إذا عمل بأحد القياسين بالتحري لم يجز نقضه إلا بدليل فوقه، بأن يتبين نص بخلاف القياس، لأنه لما تبين نص بخلافه ظهر خطؤه حيث اجتهد في المنصوص عليه حتى لم يجز نقض حكم أمضي بالاجتهاد بمثله لرجحان الأول بواسطة العمل به، ولم ينقض التحري بالتعين أي القبلة، لأن التعين حادث ليس بمناقض، وإذا لم يكن مناقضاً فلا ينقض ما عمل بالتحري كنص يدل بخلاف الاجتهاد،

مؤمن، وعند الشافعي رحمه الله لا تشترط شهادة القلب، ولهذا كان له في كل مسألة قولان، أو أكثر في زمان واحد، بخلاف أئمتنا رحمهم الله فإنه ما تروى عنهم روايتان في مسألة إلا بحسب الزمانين، ولكن لم يعرف التاريخ ليعمل بالأخير فقط، فلهذا دار الفتوى بينهما هكذا قيل . ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها

أو إجماع انعقد بعد إمضاء حكم الاجتهاد على خلافه، بخلاف القياس إذا ظهر نص بخلافه، فإنه قد كان ولكنه خفي عليه لتقصير منه.

والحاصل أن القياس إنما صار حجة عند عدم النص، وقد علم أن النص كان ثابتاً، فعلم في المستقبل أن قياسه وقع باطلاً لفقد شرطه. وفي مسألة تحري القبلة جهة تحريه في حقه باعتبار عجزه مع وجود حقيقته كجهة الكعبة حقيقة، وأما العمل بالتحري في المستقبل على خلاف الأول فنوعان:

الأول: إن كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وجب العمل بالتحري.

الثاني: كالتحري في القبلة إذا تبدل تحريه عمل به في المستقبل لأن حكم القبلة يحتمل الانتقال، ألا ترى أنه انتقل من بيت المقدس إلى الكعبة، ومن عين الكعبة إلى جهتها إذا بعد عن مكة، وكذا في سائر المجتهدات والمشروعات التي تقبل الانتقال إذا استقر رأيه على أن الصواب هو الثاني يعمل به، كما في تكبيرات العيد، لأن تبدل الرأي بمنزلة النسخ فيظهر أثره في المستقبل لا في الماضي، وإلا فلا أي وإن لم يحتمل الانتقال فلا يجب العمل به في المستقبل كمن صلى في ثوب على تحري طهارته حقيقة، بأن كان كله طاهراً، أو تقديراً بأن كان ربعه طاهراً، ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على أن هذا طاهر، وأن الأول نجس لم يجز ما صلى في الثاني إلا أن يتيقن بطهارته، لأن التحري أوجب الحكم بطهارة الثوب الأول، وبنجاسة الثوب الثاني، والنجاسة لا تحتمل الانتقال من ثوب إلى ثوب، فإذا تعين صفة النجاسة في ثوب لم يبق له رأي في الصلاة فيه ما لم تثبت طهارته بدليل موجب للعلم. ولأن التعارض بين النصين إنما يقع لجهلنا بالناسخ، لأن النصين لا يتعارضان إلا والأول منهما منسوخ إلا أنا جهلناه، والجهل لا يصلح دليلاً على حكم شرعي، والاختيار حكم شرعي فلا يجوز أن يثبت بالجهل.

وأما القياسان فيتعارضان على طريق أن كل واحد منهما صحيح العمل به لأنه جعل حجة يعمل به أصاب المجتهد به الحق عند الله، أو أخطأ، لا باعتبار جهلنا بالناسخ، لأن القياس لا يصلح ناسخاً للقياس الأول، لأن كل واحد

منها حجة في حق العمل لا في حق العلم بخلاف التعيين. لأن الحجة أحدهما ولما كان كل واحد منها حجة كان إثبات الخيار بينهما في حكم العمل إذا رجح أحدهما بالفراسة إثباتاً للحكم بدليل شرعي، وهذا لأن الحق في المجتهدات لما كان واحداً ثبت له التحري الذي الحق عند الله معه، لأنه أولى من الآخر لا محالة، فإذا تحرى وعمل به صار الذي عمل به هو الحق والآخر خطأ، فلا يجوز نقضه إلا بدليل فوق التحري.

ومثاله: إذا طلق إحدى امرأتيه، أو أعتق أحد عبديه كان له خيار التعيين، لأن تعيين المحل كان مملوكاً له شرعاً كابتداء الايقاع، ولكنه بمباشرة الإيقاع أسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع، ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين، فبقي ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً، فإذا لم يعين بقي التعيين ملكاً له، وإذا عين لم يبق له الرجوع، ولو طلق إحداهما بعينها، ثم نسي، أو أعتق أحدهما بعينه، ثم نسي لا يكون له خيار البيان بالجهل، لأن الذي كان له خرج عن ملكه إلا أنه جهل المحرمة، أو المعتق فلم يثبت له خيار شرعي بالجهل.

(والتخلص عن المعارضة) من خمسة أوجه بالاستقرار لأنه (إما أن يكون من قبل الحجة بأن لم يعتدلا) وذلك بانتفاء الركن، وهو الاعتدال بين الدليلين، فلا يتحقق التعارض حقيقة، وإن كان موجوداً ظاهراً مثل الحكم يعارضه المجمل حتى لو استدل بجواز بيع ثوب بثوبين بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] لا يسع للمعارض أن يعارضه بقوله: وحرم الربا لأنه مجمل، أو المتشابه حتى لو استدللنا على نفي التشبيه بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ لا

الترجيح، والتوفيق فقال: (والمخلص عن المعارضة إما أن يكون من قبل الحجة بأن لم يعتدلا) بأن كان أحدهما مشهوراً والآخر آحاداً، أو يكون أحدهما نصاً، والآخر ظاهراً، فيترجح الأعلى على الأدنى وقد مر مثاله غير مرة

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

يسع لغيرنا أن يعارضنا بقوله تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1] وبقوله : ﴿بل يداه مبسوطتان﴾[2] لأنها متشابهان .

ومثل الكتاب، أو المشهور من السنة يعارض خبر الواحد كما بينا في حديث القضاء بالشاهد واليمين أنه يخالف الكتاب والسنة المشهورة . .

(أو من قبل الحكم بأن يكون أحدهما حكم الدنيا، والآخر حكم العقبى، كآيتي اليمين في سورتي البقرة والمائدة) وهذا لأن التعارض إنما يكون بتدافع الحكمين، فإذا كان الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر لا يتحقق التدافع، فلا يثبت التعارض، وهذا راجع إلى انتفاء الشرط في الحقيقة إذ الاختلاف في الحكم مما يحقق الاختلاف في المحل ضرورة، وبيان ذلك في قوله تعالى في سورة البقرة ﴿لا يؤاخذكمُ اللهُ باللّغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾[3] وقوله تعالى في سورة المائدة ﴿لا يؤاخذكم الله باللّغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عَقّدتُمُ الأيمان﴾[4] فإن التعارض ثابت بين هذين النصين ظاهراً في يمين الغموس لأن الغموس من كسب القلب، فكانت آية البقرة مبينة للمؤاخذة في

(أو من قبل الحكم بأن يكون أحدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورتي البقرة والمائدة) فإنه تعالى قال في سورة البقرة: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعاً فيفهم أن في الغموس مؤاخذة، وقال في سورة المائدة: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾ فإن المراد بما عقدتم المنعقدة فقط، والغموس ههنا داخل في اللغو، فيفهم أن لا مؤاخذة في الغموس، فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا

---

(١) سورة طه الآية ٥ .

(٢) سورة المائدة: الآية ٦٤ .

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٥ .

(٤) سورة المائدة: الآية ٨٩ .

الغموس وآية المائدة نافية، لأنها غير معقودة، لأنها لم تصادف محل عقد اليمين، وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق، وعندنا لأن العقد عبارة عن عقد اللسان دون القلب، فكان الغموس داخلاً في هذا اللغو، ولكن التعارض ينتفي باعتبار الحكم، فإن المؤاخذة المثبتة في المائدة مؤاخذة بالكفارة في الدنيا فكانت المؤاخذة المنفية فيها أيضاً والمؤاخذة المثبتة في البقرة مطلق المؤاخذة وهي في دار الجزاء لأنها خلقت للجزاء.

وأما الدنيا فقد يؤاخذ فيها لتكون تمحيصاً له عن المعاصي، وقد لا يؤاخذ استدراجاً، فبهذا تبين أن الحكم الثابت في أحد النصين غير الحكم الثابت في الآخر، ولما بطل التدافع بهذا لا يصح أن يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي رحمه الله، فإنه حمل العقد على عقد القلب، وهو القصد كقوله:

عقدت على قلبي بأن أترك الهوى

ليطابق قوله بما كسبت قلوبكم وحمل المؤاخذة المبهمة في البقرة على المؤاخذة المفسرة في المائدة (أو من قبل الحال بأن يحمل أحدهما على حاله والآخر على حاله، كما في قوله تعالى: ﴿حتى يطهرن﴾ بالتخفيف والتشديد) فبينهما تعارض ظاهر لأن حتى للغاية، والإطهار الاغتسال والطهر انقطاع الدم، فالتشديد يقتضي حرمة القربان إلى غاية الاغتسال، والتخفيف إلى غاية الطهر،

آية البقرة على المؤاخذة الأخروية وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية، فعلم أن في الغموس مؤاخذة أخروية، وهي الإثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة، وقد جرت بيننا مسائل بأطول من هذا.

(أو من قبل الحال بأن يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة، كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد) فإن في قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾[1] قرأ بعضهم يطهرن بالتخفيف، أي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن أو لا، وقرأ بعضهم يطهرن بالتشديد، أي لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب التطبيق

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

وبين امتداد حرمة القربان إلى الاغتسال، وبين ثبوت حل القربان عند انقطاع الدم منافاة؛ ولكن التعارض ينتفي باختلاف الحالين، فتحمل القراءة بالتخفيف على ما إذا كانت أيامها عشرة وهو الانقطاع التام، الذي لا تردد فيه، لأن الحيض لا يزيد على العشرة، والقراءة بالتشديد على ما إذا كانت أيامها أقل من عشرة لأنه المفتقر إلى الاغتسال لاحتمال أن يعود الدم ويكون ذلك حيضاً، فتحتاج إلى الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع على عدم الانقطاع، وهذا يرجع إلى انتفاء الشرط، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾[1] فالتعارض يقع ظاهراً بين القراءة بالنصب الذي يجعل الرجل معطوفاً على المغسول، وبين القراءة بالجر الذي يجعل الرجل معطوفاً على الممسوح؛ ولكن التعارض ينتفي بأن يحمل الجر على حال الاستتار بالخفين والنصب على حال ظهور القدمين، وصح ذلك لأن الجلد الذي استتر به الرجل جعل قائماً مقام بشرة الرجل، فصار ذكر الرجل عبارة عنه بهذا الطريق، وصار مسحه بمنزلة مسح القدم، لأن الجلد أي الخف لما أقيم مقام بشرة القدم صار المسح عليه كالمسح على القدم.

(أو من قبل اختلاف الزمان صريحاً كقوله تعالى: ﴿وأولات الأحمال

بينهما بأن تحمل قراءة التخفيف على ما إذا انقطع لعشرة أيام إذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا، فبمجرد انقطاع الدم حينئذ يحل الوطء، وتحمل قراءة التشديد على ما إذا انقطع لأقل من عشرة أيام، إذ يحتمل عود الدم، فلا يؤكد انقطاعه إلا أن تغتسل، أو يمضي عليها وقت صلاة كاملة ليحكم بطهارتها، ولكن يرد عليه أن قوله تعالى: ﴿فإذا تطهرن فأتوهن﴾[2] بعد ذلك ليس إلا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال على التقديرين إلا أن يقال: يدل على استحباب الغسل دون الوجوب، أو يحمل تطهرن حينئذ على طهرن كتبين بمعنى بان.

(أو من قبل اختلاف الزمان صريحاً) فإنه إذا علم التاريخ، فلا بد أن يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم (كقوله تعالى: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن

---

(١) سورة المائدة، الآية ٦. (٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

أجلهن أن يضعن حملهن﴾[1] فإنها نزلت بعد التي في سورة البقرة ﴿والذين يتوفون منكم﴾[2] الآية فقد وقع التعارض ظاهراً في الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى، وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة، وأراد به قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم﴾[3] الآية محتجاً به على عليٍّ رضي الله عنه، فإنه يقول: إنها تعتد بأبعد الأجلين جمعاً بينهما، فجعل التأخر دليل النسخ، وجعل آخرهما أولى، وهذا يرجع إلى انتفاء الشرط أيضاً.

حملهن﴾ نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾[1]) فإن هذه الآية تدل على أن عدة متوفى الزوج أربعة أشهر وعشر، سواء كانت حاملاً أو لا، والآية الأولى تدل على أن عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة، أو متوفى الزوج، فبينهما عموم وخصوص من وجه، فتعارض بينهما في المادة الإجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها، فعلي رضي الله عنه يقول: تعتد بأبعد الأجلين إحتياطاً، أي إن كان وضع الحمل من قريب تعتد أربعة أشهر وعشراً، وإن كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ، وابن مسعود رضي الله عنه يقول: تعتد بوضع الحمل، وقال محتجاً على عليٍّ من شاء باهلته إن سورة النساء القصرى أعني سورة الطلاق التي فيها قوله: ﴿وأولات الأحمال﴾ نزلت بعد التي في سورة البقرة، فلما علم التاريخ كان قوله تعالى: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ ناسخاً لقوله: ﴿والذين يتوفون منكم﴾: في قدر ما تناوله فيعمل به وهكذا قال عمر رضي الله عنه: لو وضعت وزوجها على سرير لانقضت عدتها وحل لها أن تتزوج وبه أخذ أبو حنيفة والشافعي رحمهما الله جميعاً.

---

(1) سورة الطلاق: الآية ٤.

(2) سورة البقرة: الآية ٢٣٤.

(3) سورة البقرة: الآية ٢٤٠.

(4) سورة البقرة: الآية ٢٣٤.

(أو دلالة كالحاظر والمبيح) فإن الحاظر يجعل آخراً ناسخاً دلالة لأنا نحتمل أنهما وجدا في زمانين إذ وجودهما في زمان واحد مستحيل لما مر، ثم الحاظر لو كان أولاً لكان ناسخاً للمبيح، ثم يكون المبيح ناسخاً له، فيتكرر النسخ نسخ الإباحة الثابتة ابتداء بالحاظر، ثم نسخ الحاظر بالمبيح، وإذا كان المبيح أولاً، والحاظر آخراً لا يتكرر، فكان الآخر بعدم التكرار أولى لكونه متيقناً، وكون الآخر محتملاً، ولأن الأصل عدمه فلا يصار إليه ما أمكن، ولأن المحرم ناسخ تقدم، أو تأخر، والمبيح إن تقدم لا يكون ناسخاً، بل يكون مقرراً للإباحة، وإن تأخر يكون ناسخاً، فكان الأخذ بالمحكم أحق، وهذا على قول بعض مشايخنا: إن الإباحة أصل في الأشياء.

كما أشار إليه محمد رحمه الله في كتاب الإكراه ظاهر، وعلى أقوى الطريقين أن الأصل فيها التوقف، كما ذكر في الميزان باعتبار أن قبل مبعث النبي عليه السلام كانت الإباحة ظاهرة في الأشياء فإن الناس لم يتركوا سدى في شيء من الزمن قال الله تعالى: ﴿وإنْ مِنْ أُمةٍ إلاّ خلا فيها نذير﴾[1] ولكن في زمان الفترة الإباحة كانت ظاهرة في الناس وذلك باق إلى أن يثبت الدليل الموجب للحرمة في

(أو دلالة) عطف على قوله صريحاً، أي من قبيل اختلاف الزمان دلالة (كالحاظر والمبيح) فإنهما إذا اجتمعا في حكم يعملون على الحاظر، ويجعلونه مؤخراً دلالة عن المبيح، وذلك لأن الإباحة أصل في الأشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقاً للإباحة الأصلية وجتمعنا، ثم يكون النص المحرم ناسخاً للإباحتين معاً، وهو معقول بخلاف ما إذا عملنا بالمبيح، لأنه حينئذ يكون النص المحرم ناسخاً للإباحة الأصلية، ثم يكون النص المبيح ناسخاً للمحرم، فيلزم تكرار النسخ. وهو غير معقول. وهذا أصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الأحكام، وهذا على قول من جعل الإباحة أصلاً في الأشياء وقيل: الحرمة أصل فيها، وقيل: التوقف أولى حتى يقوم دليل الإباحة، أو الحرمة، وقد طوّلت الكلام فيه في التفسير الأحمدي.

---

(1) سورة فاطر: الآية ٢٤.

شريعتنا، وذلك مثل ما روي أن النبي عليه السلام حرم الضب، وروي أنه أباح الضب، وروي أنه حرم لحوم الحمر الأهلية، وروي أنه أباحها، وروي أنه أباح الضبع، وروي أنه نهى عن أكل الضبع، فإنا نجعل الحاظر ناسخاً في هذا كله.

فإن قلت: إذا كان المحرم ناسخاً فلم يصح قولك فيما تقدم، وعند العجز يجب تقرير الأصول، كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل إلى آخره، قلت: كونه ناسخاً ثبت بالاجتهاد، فيظهر في حرمة اللحم احتياطاً، فأما فيما وراء ذلك فيبقى التعارض، أو نقول بعد ما ثبت حرمة لحمه بقي التعارض في سؤره، لأن حرمة لحمه لا تدل على نجاسة سؤره قطعاً، كما في الهرة.

(والمثبت أولى من النافي عند الكرخي، وعند ابن أبان يتعارضان) اعلم أن مشايخنا اختلفوا فيما إذا كان أحد النصين مثبتاً، والآخر نافياً مبقياً على الأمر الأول، فقال أبو الحسن الكرخي: المثبت أولى، لأن المثبت أقرب إلى الصدق من النافي، لأنه يعتمد الحقيقة، والنافي يبني على الظاهر ولهذا قبلت الشهادة على الإثبات دون النفي.

وقال عيسى بن أبان: يتعارضان، لأن المثبت معمول به كالنافي، وقد اختلف عمل أصحابنا المتقدمين في مثل هذين النصين، فإنه روي أن بريرة أعتقت وزوجها حر فخيرها رسول الله عليه السلام، وروي أنها أعتقت وزوجها

(والمثبت أولى من النافي) هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق، يعني إذا تعارض المثبت والنافي، فالمثبت أولى بالعمل من النافي (عند الكرخي وعند ابن أبان يتعارضان) أي يتساويان فبعد ذلك يصار إلى الترجيح بحال الراوي، والمراد بالمثبت ما يثبت أمراً عارضاً زائداً لم يكن ثابتاً فيما مضى، وبالنافي ما ينفي الأمر الزائد ويبقيه على الأصل، ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن أبان ووقع الاختلاف في عمل أصحابنا أيضاً، ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت، وفي بعضها بالنافي أشار المصنف إلى قاعدة في ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال:

عبد، وهذا مبقي على الأمر الأول، لأنه لا خلاف أن زوجها كان عبداً في الأصل وأصحابنا أخذوا بالمثبت، وهو رواية من روى أن زوجها كان حراً حين أعتقت.

وهذا يدل على أن المثبت أولى، وروي أن النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف.

وروي أنه تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات أن النكاح لم يكن في الحل الأصلي وإنما اختلف في الحل المعترض على الإحرام، وعملَ أصحابنا بالنافي، وهو رواية من روى أنه تزوجها وهو محرم، لأنه يبقي ما كان على ما كان، وروي أنه عليه السلام رد بنته زينب على زوجها أبي العاص بنكاح جديد. وروي أنه ردها عليه بالنكاح الأول، وأصحابنا عملوا بالمثبت، وهو رواية من روى أنه ردها عليه بعقد جديد حتى أثبتوا الفرقة بتباين الدارين، بأن خرج أحد الزوجين إلى دار الإسلام مهاجراً وبقي الآخر في دار الحرب.

والشافعي عمل برواية النفي، ولم يوقع الفرقة بتباين الدارين، وذكر في كتاب الاستحسان: إذا أخبر عدل بطهارة الماء، وعدل آخر بنجاسته أن الطهارة أولى.

والإثبات في خبر من أخبر بالنجاسة وعلى هذا خبر المخبرين بحل الطعام وحرمته، وقالوا في الجرح والتعديل: إذا عدّله واحد وجرّحه آخر أن الجرح أولى، وهو المثبت. فلما اختلف عملهم لم يكن بدّ من أصل جامع يحصل به التوفيق بين هذه الفصول، ويستمر عليه المذهب.

(والأصل فيه أن النفي إن كان من جنس ما يعرف بدليله، أو كان مما

(والأصل فيه أن النفي إن كان من جنس ما يعرف بدليله) بأن كان مبنياً على دليل وعلامة ظاهرة، ولا يكون مبنياً على الاستصحاب الذي ليس بحجة (أو كان مما يشتبه حاله لكن نا عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة) يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل أن يكون مستفاداً من الدليل، وأن يكون مبنياً على

يشتبه حاله لكن لما عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الإثبات وإلا
فلا) ولهذا قال في السير الكبير: إذا قالت المرأة: سمعت زوجي يقول: المسيح
ابن الله، فبنت منه، وقال الزوج: إنما قلت: المسيح ابن الله قول النصارى، أو
قالت النصارى: المسيح ابن الله، ولكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله، فإن شهد للمرأة
شاهدان إنا سمعناه يقول: المسيح ابن الله، ولم نسمع منه غير ذلك، ولا ندري
أقال ذلك، أم لا؟ لم تقبل الشهادة، وكان القول قوله أيضاً.

وإن قال الشاهدان نشهد أنه قال ذلك، ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة،
وفرّق بينهما لوقوع الحرمة، وكذا لو ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهد
الشهود أنه لم يستثن قبلت الشهادة، وهذه شهادة على النفي، ولكن عن دليل
موجب للعلم به، لأن كلام المتكلم إنما يسمع عياناً، فيعلم بأنه زاد شيئاً، أو لم
يزد، وما لا يسمع يكون دندنة لا كلاماً، فقد قبلت الشهادة على النفي إذا كان
عن دليل، كما قبلت على الإثبات، وإنما لم تقبل الشهادة إذا قالوا: لم نسمع منه
غير ذلك، لأنه لا تنافي بين قول الشهود لم نسمع منه غير ذلك، وبين قول
الزوج قلت: قالت النصارى: المسيح ابن الله، لجواز أن يقول: قال فلان قولاً،
ولكني لم أسمع منه، لكن لا يصح أن يقول: قال فلان كذا، ولم يقل كذا، فيكون
قولهم ولم يقل غير ذلك نفياً لقول الزوج، وهو مما يحيط العلم به فيثبت

الاستصحاب، لكن لما تفحص عن حال الراوي علم أنه اعتمد على الدليل، ولم
يبنه على صرف ظاهر الحال، ففي هاتين الصورتين (كان مثل الإثبات) لأن
الإثبات لا يكون إلا بالدليل، فإذا كان النفي أيضاً بالدليل، كان مثله فيتعارض
بينهما، ويحتاج بعد ذلك إلى دفعه فحينئذ مذهب ابن أبان (وإلا فلا) أي إن
لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله، ولا مما عرف أن الراوي اعتمد على
الدليل، بل بناه على ظاهر الحال الماضية، فلا يكون مثل الإثبات في معارضته،
بل الإثبات أولى لأنه ثبت بالدليل، فحينئذ مذهب الكرخي، فنحن نحتاج
حينئذ إلى ثلاثة أمثلة مثالين لكون النفي معارضاً للإثبات، ومثال لكون الإثبات
أولى منه على ما بينها المصنف بتمامها

وأما إذا كان خبر النفي لعدم الدليل، فإنه لا يكون معارضاً للإثبات، لأن خبر المثبت عن دليل، وخبر النافي لا عن دليل، بل عن استصحاب، وإن كان الحال مشتبهاً فيجوز أن يعرف بدليله، ويجوز أن يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال وجب الرجوع إلى المخبر بالنفي، فإن ثبت أنه بنى على ظاهر الحال لم يعارض المثبت، لأنه اعتمد ما ليس بحجة، وهو الاستصحاب، ولأن السامع والمخبر في هذا النوع سيان، فالسامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي، فلو جاز أن يكون هذا الخبر معارضاً لخبر المثبت، لجاز أن يكون علم السامع معارضاً لخبر المثبت، وإن ظهر أنه اعتمد في خبره دليلاً موجباً للعلم به كان مثل المثبت

(والنفي في حديث بريرة وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف إلا بظاهر الحال...

لكن أوردها على غير ترتيب اللف، فجاء أولاً بمثال قوله: وإلا فلا فقال: (والنفي في حديث بريرة) وهي التي كانت مكاتبة لعائشة رضي الله عنها، وكانت في نكاح عبد، فلما أدت بدل الكتابة، قال لها رسول الله عليه السلام: «ملكت بضعك فاختاري».

ولكن اختلف في أنه حين خيرها عليه السلام هل بقي زوجها عبداً، أم صار حراً، فقيل: إنه كان عبداً على حاله، وهو مختار الشافعي رحمه الله، حيث لا يثبت الخيار للمعتقة، إلا إذا كان زوجها عبداً، وقيل: قد صار حراً، وهو مختار أبي حنيفة رحمه الله حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبداً أو حراً إذ الحرية وإن كانت أصلية في دار الإسلام والعبودية عارضة، ولكن لما اتفقت الرواة على أن زوجها كان عبداً في الحقيقة، وإنما وقع الاختلاف في الحرية العارضة، كان خبر العبودية نفياً للحرية العارضة، ومبقياً له على الأصل، وخبر الحرية مثبتاً للأمر العارضي، فخبر النفي (وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف إلا بظاهر الحال) وهو أنه كان عبداً في الأصل،

فلم يعارض الإثبات، وهو ما روي أنها أعتقت وزوجها حر) فرجحنا المثبت، (وفي حديث ميمونة وهو ما روي أنه عليه السلام تزوّجها، وهو محرم مما يعرف بدليله، وهو هيئة المحرم، فعارض الإثبات، وهو ما روي أنه تزوّجها وهو حلال، وجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما أولى من رواية يزيد بن الأصم) لأنه لا يعدله في الضبط، والإتقان، ألا ترى أن عمر كان يستشيره في أحكام الحوادث، وكان يقدّمه على كبار من الصحابة، وكان يقول له: غص يا غواص شنشنة أعرفها من أخزم، وهو مثل في تشبيه الولد لوالده، وكان يريد به مدحته على رأيه، فقد قيل: لم يكن لقرشي رأي مثل رأي العباس، ولأنه روى القصة على وجهها، فقد روي عن ابن عباس أنه عليه السلام تزوج ميمونة بنت

فالظاهر أنه بقي كذلك، وليست للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر (فلم يعارض الإثبات، وهو ماروى أنها أعتقت وزوجها حر) لأن من أخبر بالحرية لا شك أنه قد وقف عليها بالأخبار والسماع، فكان علمه مستنداً إلى دليل. فأصحابنا رحمهم الله ههنا عملوا بالمثبت، وأثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حراً.

(وفي حديث ميمونة) مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله، وذلك أن النبي عليه السلام كان مُحرماً فتزوج ميمونة بنفسه، ولكنهم اختلفوا في أنه هل بقي على الإحرام حين النكاح، ثم نقضه، فقيل: إنه نقضه، ثم تزوج، وبه أخذ الشافعي رحمه الله، حيث لا يحل النكاح في الإحرام كما لا يحل الوطء بالإتفاق، وقيل: كان باقياً على الإحرام حين النكاح، وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله حيث يحل النكاح للمحرم، وإن حرم الوطء فالإحرام، وإن كان عارضاً في بني آدم، والحل أصلاً، لكنه لما اتفقت الرواة أنه عليه السلام كان أحرم البتة، وإنما الإختلاف في إبقائه ونقضه كان خبر الإحرام نافياً للحل الطارئ عليه، وخبر الحل مثبتاً للأمر العارضي، فخبر النفي في باب حديث ميمونة.

الحارث، وهو محرم فأقام بمكة ثلاثاً، فيأتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث، فقالوا قد انقضى أجلكم فاخرج عنا، قال: ويح عليكم لو تركتموني فعرست بين أظهركم، وصنعنا طعاماً فحضرتموه، فقالوا: لا حاجة لنا إلى طعامكم فاخرج عنا، فخرج نبي الله عليه السلام وخرجت ميمونة حتى عرس بها بسرف، وقول فخر الإسلام، فوجب المصير إلى ما هو من أسباب الترجيح في الرواة بالإتقان والضبط دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة، كما قال الكرخي: إن النافي لا يعارض المثبت؛ لأنهما لا يعتدلان، فيسقط التعارض بينهما، ورجحنا المثبت في حديث زيد، لأن النافي لم يعتمد دليل المعرفة، بل عدم الدليل المثبت وهو مشاهدة النكاح، فبنى روايته على استصحاب الحال، وهو أنه عرف النكاح بينهما باقياً، وشاهد ردها عليه، فروى أنه ردها بالنكاح الأول . .

(وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة)

(وهو ما روي أنه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم) من لبس غير المخيط وعدم تقليم الأظافير، وعدم حلق الشعر، فهذا علم مستند إلى دليل.

(فعارض الإثبات وهو ما روي أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال) لأن من أخبر بهذا لا شك أنه قد رأى عليه لباس المحللين وزيهم، فلما تعارض الخبران على السواء احتيج إلى ترجيح أحدهما بحال الراوي.

(وجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما) وهو أنه عليه السلام تزوجها وهو محرم (أولى من رواية يزيد بن الأصم) وهو أنه عليه السلام تزوجها وهو حلال، لأنه لا يعدله في الضبط والإتقان، فصار خبر النفي ههنا معمولاً بهذه الوتيرة.

(وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله) مثل لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة، وفي العبارة مسامحة، والأولى أن يقول: وطهارة الماء

فإن الماء الذي ينزل من السماء إذا أخذه إنسان في إناء طاهر، وكان يراه عينه إلى وقت الاستعمال، فإنه يعلم طهارته بدليل موجب له، كما أن المخبر بنجاسته يعتمد الدليل.

(فوقع التعارض بين الخبرين، فوجب العمل بالأصل) ومن يزكي الشاهد، فإنما يزكيه لعدم علمه بما يجرح عدالته، لأنه لا يقف أحد على جميع أحوال غيره حتى تكون تزكيته عن دليل موجب للعلم، والجارح يعتمد الحقيقة، لأنه شاهد فسقه، فكان خبره أولى.

(والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والحرية خلافاً لبعض أهل النظر، فإنهم يرجحون بزيادة عدد الراوي، وبالذكورة والحرية في العدد، لأن

وحل الطعام من جنس ما يشتبه حاله لكن إذا عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة يكون من جنس ما يعرف بدليله، وبيانه أن الأصل في الماء الطهارة، وفي الطعام الحل، فإذا تعارض مخبران فيه، فيقول أحدهما: إنه نجس، أو حرام، فلا شك أنه خبر مثبت للأمر العارضي ما أخبر به قائله، إلا بالدليل، ثم جاء آخر يقول: إنه طاهر، أو حلال، فلا بد من أن يتفحص عن حاله، فإن كان خبره بمجرد أن الأصل فيه الطهارة، أو الحل لم يقبل خبره، لأنه نفي بلا دليل، فحينئذ كان خبر النجاسة والحرمة أولى، لأنه مثبت، وإن كان خبره بالدليل، وهو أنه أخذه من العين الجارية، أو الحوض العشر في العشر، وجعله بنفسه في الإناء الطاهر الجديد، أو الغسيل بحيث لا يشك في طهارته، ولم يفارقه منذ ألقي الماء فيه حتى يتوهم أنه ألقى فيه النجاسة أحد، فحينئذ كان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله.

(كالنجاسة والحرمة، فوقع التعارض بين الخبرين) فوجب العمل بالأصل، وهو الحل والطهارة، وقد بالغنا في تحقيق الأمثلة حينئذ بما لا مزيد عليه، ثم يقول المصنف: (والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة، والأنوثة والحرية) يعني إذا كان في أحد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة، وفي

بذلك تتم الحجة في العدد دون الإفراد حتى إذا كان راوي أحد الخبرين واحداً، وراوي الآخر اثنين، فالذي يرويه الاثنان أولى بالعمل به عندهم، وإذا كان راوي أحد الخبرين حرين يترجحان على راويين عبدين، وكذا إذا كانا رجلين يترجحان على أنثيين، فأما إذا كان عبداً واحداً، وحراً واحداً، وذكراً واحداً، وامرأة واحدة، فإنه لا يثبت الرجحان اتفاقاً، واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان في الأخبار بطهارة الماء، ونجاسته وحل الطعام وحرمته أن خبر الاثنين أولى من خبر الواحد، وخبر الحرين أولى من خبر العبدين، ولأن القلب إلى خبر الاثنين أميل وكذا إلى خبر الحرين والرجلين، وقلنا: هذا متروك بإجماع السلف، فإنهم لم يرجحوا بزيادة العدد وبالحرية والذكورة، ولو رجحوا المنقل ألا ترى أن خبر المرأة والرجل، وخبر الحر والعبد سواء والقلب إلى قول الرجل، والحر أميل، وإنما رجح خبر الاثنين على خبر الواحد، وخبر الحرين على خبر العبدين في مسألة الاستحسان لظهور الترجيح بذلك في حقوق العباد، وهذا وإن كان يرجع إلى إثبات حق الشيء، ولكنه يلزم العبد نوع حكم بقوله فأشبه الشهادة من وجه فجاز الترجيح بالعدد والحرية والذكورة.

وأما الحكم بخبر الواحد فمضاف إلى قول الرسول عليه السلام، وإلى إلزامه لا إلى إلزام هذا المخبر، وخبر الواحد والاثنين سواء في وجوب العمل به.

الآخر قبلها، أو كان راوي أحدهما مذكراً والآخر مؤنثاً، أو راوي أحدهما حراً، والآخر عبداً، لم يترجح أحد الخبرين على الآخر بهذه المزية، لأن المعتبر في هذا الباب العدالة، وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة، والحرية فإن عائشة كانت أفضل من أكثر الرجال، وبلالاً كان أفضل من أكثر الحرائر، والجماعة القليلة العادلة أفضل من الكثيرة العاصية.

وفي قوله: مفصل عدد الرواة إشارة إلى أن عدداً لا يترجح على عدد، بعد أن كان في درجة الآحاد، وأما إن كان في جانب واحد، وفي جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم: يترجح جهة الكثرة على جانب القلة، تمسكاً بما ذكر محمد رحمه الله في مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان.

(وإذا كان في أحد الخبرين زيادة) ولم تذكر تلك الزيادة في الخبر الآخر (فإن كان راوي الأصل واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة، كما في الخبر المروي في التحالف).

اعلم أنه إذا كان في أحد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الآخر، فإن كان راوي الأصل واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة، ويجعل حذف تلك الزيادة في الخبر الثاني مضافاً إلى قلة ضبط الراوي، وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود أن النبي عليه السلام، قال: إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا، وترادا، وفي رواية أخرى لم يذكر هذه الزيادة فأخذنا بالمثبت للزيادة، وقلنا: لا يجري التحالف إلا عند قيام السلعة، وقال محمد والشافعي رحمهما الله: يعمل بالحديثين، لأن العمل بهما ممكن فلا نشتغل بترجيح أحدهما في العمل به، وقلنا إذا كان أصل الخبر واحداً، فلا يثبت كونهما خبرين بالاحتمال، وحينئذ يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لا طريق له سوى قلة ضبط الراوي.

(فأما إذا اختلف الراوي، فيجعل كالخبرين، ويعمل بهما كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين).

اعلم أن الراوي إذا اختلف علم أنهما خبران، وأنه عليه السلام إنما قال: كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما بحسب الإمكان، كما مر أن المطلق لا يحمل على المقيد عندنا في حكمين، وهذا كما روي أن النبي عليه

(وإذا كان في أحد الخبرين زيادة فإن كان الراوي واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة، كما في الخبر المروي في التحالف) وهو ما روى ابن مسعود أنه إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا

وفي رواية أخرى عنه لم يذكر قوله: والسلعة قائمة فأخذنا بالمثبت للزيادة، وقلنا: لا يجري التحالف إلا عند قيام السلعة، فكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط. (وإذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين، ويعمل بهما كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين) كما روي أنه عليه السلام

السلام نهى، عن بيع الطعام قبل القبض، وقال لعتاب بن أسيد: انههم عن أربعة عن بيع ما لم يقبضوا فإنما تحمل بها ولا تحمل المطلق منها على المقيد بالطعام، حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض، كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض.

فصل

في البيان (وهذه الحجج تحتمل البيان).

فوجب الحاق البيان بها، والكلام فيه في تفسيره وتقسيمه: أما الأول: فهو في كلام العرب عبارة عن الإظهار قال الله تعالى: ﴿علمه البيان﴾[1] وقال: ﴿وهذا بيان للناس﴾[2] وقال: ﴿ثم إن علينا بيانه﴾[3].

وقال عليه السلام: «إن من البيان لسحراً»، والمراد بهذا كله الإظهار، وقد

نهى عن بيع الطعام قبل القبض، وروي أنه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض، فلم يقيد بالطعام فقلنا: لا يجوز بيع العروض قبل القبض، كما لا يجوز بيع الطعام قبله، ولما فرغ المصنف عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق أقسام البيان المشتركة بينها فقال:

فصل وهذه الحجج

يعني الكتاب والسنة بأقسامها (تحتمل البيان) أي تحتمل أي يبينها المتكلم بنوع بيان من الأقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء.

---

(١) سورة الرحمن: الآية ٤.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٣٨.

(٣) سورة القيامة: الآية ١٩.

يستعمل في الظهور يقال: بان لي معنى هذا الكلام بياناً أي ظهر فيستعمل متعدياً وغير متعد، والمراد به في هذا الباب عندنا إظهار المراد للمخاطب، وقيل: هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب، والأصح هو الأول لأنه عليه السلام كان مأموراً بالبيان للناس قال الله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾(١) ومعلوم أنه بين لكل من وقع له العلم ببيانه فافز ومن لم يقع العلم به قاصر، ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لم يكن مبيناً للكل، وقيل: هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، وهو أشكل من البيان لوجود التجوز في الحيز، واختصاص الإشكال وجوهاً شتى كالمجمل والمشترك والخفي.

والمقصود من التعريف زيادة كشف الشيء، لأن زيادة الإشكال فيه مع أنه لبيان نحو المجمل، والبيان قد يكون في غيره، ثم البيان قد يكون بالفعل كما يكون بالقول، وقال بعض المتكلمين: لا يكون البيان إلا بالقول، لأن الفعل يطول فيتراخى البيان، والوصل شرط عندهم، ولنا أنه عليه السلام بين الصلاة والحج بالفعل، فقال: صلوا كما رأيتموني أصلي، وخذوا عني مناسككم، ولأن البيان إظهار المراد، وقد يكون الفعل أدل على المراد من القول.

(و) أما الثاني: فـ(هو على خمسة أوجه: لأنه إما أن يكون بيان تقرير، أو بيان تفسير، أو بيان تغيير، أو بيان ضرورة، أو بيان تبديل) لأنه لا يخلو إما أن يكون بيان ضرورة أولاً.

والثاني: لا يخلو إما أن يكون المبين مفهوم المعنى بدون البيان أولاً.

الثاني: بيان المجمل والمشترك، والأول: لا يخلو إما أن يتغير مفهومه الأصلي بالبيان أولاً.

الثاني: بيان التقرير، والأول لا يخلوا إما أن يقع التغيير قبل ثبوت موجبه

(١) سورة النحل، الآية ٤٤.

أولاً، فالأول بيان التغيير، والثاني: بيان التبديل (أما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز، أو الخصوص) كما في قوله تعالى: ﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾[1] فإن الطيران يكون بالجناح حقيقة، ولكن يحتمل غيره، كما يقال: المرء يطير بهمته، ولهذا قلنا: إذا قال لامرأته أنت طالق، أو لعبده أنت حر، ونوى به الطلاق من النكاح، أو الحرية عن الرق والملك صح، لأنه تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام، لأن الطلاق عبارة عن رفع القيد، فاحتمل غير قيد النكاح، وهو القيد الحسي مجازاً، ولهذا إذا نوى ذلك يدين فيما بينه وبين الله تعالى، فإذا عنى به الطلاق عن النكاح فقد قرره، والتحرير عبارة عن التخليص، فاحتمل أن يكون من العمل مجازاً، ولهذا إذا نواه دين فيما بينه وبين الله تعالى فلما قال: نويت به الحرية من الرق، والملك فقد قرره.

وقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾[2] فالملائكة جمع عام، فاحتمل الخصوص بأن يراد به بعضهم فقطع هذا الاحتمال بقوله: كلهم أجمعون، فهو بيان تقرير كما ترى، (وأما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك) كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾[3] ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[4]، فإن الصلاة مجمل ولحقه البيان بالسنة، وكذا الزكاة مجمل في حق

(وهو إما أن يكون بيان تقرير، وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز، أو الخصوص) فالأول مثل قوله تعالى: ﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾ فإن قوله: طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير، كما يقال: للبريد طائر، فقوله: يطير بجناحيه، يقطع هذا الاحتمال، ويؤكد الحقيقة.

والثاني: مثل قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ فإن الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة، ولكن يحتمل الخصوص فأزيل بقوله: كلهم أجمعون، هذا الاحتمال وأكد العموم، (أو بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك) فالمجمل كقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ فلحقه البيان بالسنة

---

(١) سورة الأنعام: الآية ٣٨. (٢) سورة الحجر: الآية ٣٠.
(٣) سورة البقرة: الآية ٤٣. (٤) سورة المائدة: الآية ٣٨.

النصاب، وقدر ما يجب، ثم لحقه البيان بالسنة، وكذا السرقة مجمل في حق النصاب، ولحقه البيان بالسنة، ونظيره من مسائل الفقه قوله لامرأته: أنت بائن فإنه إذا عني به الطلاق صح، لأن البينونة مشتركة تحتمل ضروب البينونات عن النكاح، وبين الخيرات وغير ذلك. وإذا عني الطلاق كان بيان تفسير، ثم يعمل بأصل الكلام بعد التفسير حتى يكون الواقع به بائناً، وكذلك في سائر الكنايات على ما عرف ولفلان علي ألف درهم، وفي البلد نقود مختلفة فإنه إذا عني به نقداً كذا كان بيان تفسير، لأن الاسم يحتمل ضروب دراهم، ولفلان علي شيء فإنه يجوز بيانه متصلاً ومنفصلاً، لأنه تكلم بكلام مجمل.

(وإنما يصحان موصولاً ومفصولاً) أما بيان التقرير، فلأنه مقرر للحكم الثابت بظاهر الكلام لا مغير له فيصح متصلاً ومنفصلاً، وأما بيان التفسير فكذلك عند الجمهور لقوله تعالى: ﴿ثم إن علينا بيانه﴾[1] وثم للتراخي، والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره.

وفيه المجمل والمشترك منصرف إلى الكل، ويجوز بيان الكل منفصلاً، ولا يقال: يحتمل أن يراد به بيان التقرير لأنه ذكر مطلقاً، فلا يقيد بلا دليل، أولأنه بيان من وجه دون وجه، لأنه إزالة الخفاء، ولا خفاء ثمة ظاهراً.

(وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك إلا موصولاً) لأنه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان والمقصود به فهمه والعمل به، فلو جاز تأخير عن البيان لأفضى إلى تكليف ما ليس في الوسع وهو مردود.

القولية والفعلية والمشترك كقوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء﴾ فإن قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عليه السلام بقوله: «طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان» فإنه يدل على أن عدة الحرة ثلاث حيض لا ثلاثة أطهار. (وإنما يصحان موصولاً ومفصولاً، وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك إلا موصولاً) لأن المقصود من الخطاب إيجاب العمل، وإذا تراخى عن

---

(١) سورة القيامة: الآية ١٩.

قلنا: إنما يكون كذلك أن لو لزمنا العمل به قبل البيان، وليس كذلك، بل يلزمنا أن نعتقد فيه أن ما أراد به فهو حق، فكان ابتلاء بمجرد الاعتقاد، وهو أعظم من الابتلاء بالفعل، ألا يرى أن الابتلاء بالمتشابه لاعتقاد الحقية، فيما هو المراد به صحيح مع اليأس عن البيان. فلأن يصح الابتلاء باعتقاد الحقية في المجمل مع انتظار البيان أولى.

(وأما بيان التغيير، فالتعليق بالشرط والاستثناء، وإنما يصح ذلك موصولاً فقط) أي هذا البيان يصح موصولاً، ولا يصح مفصولاً بالإجماع، وأما ما روي عن ابن عباس أنه يجوز الاستثناء المنفصل، فإن صحت هذه الرواية عنه فالمراد به ما إذا نوى الاستثناء عند التلفظ، ثم أظهره فإنه يصدق فيما بينه وبين الله تعالى، لأنه إذا قال: بع داري من شئت، ثم قال بعد مدة: إلا من زيد فإنه باطل، ولأنه لو جاز ذلك لما استقر شيء من الطلاق والعتاق واليمين لجواز ورود

فهم المعنى الموقوف على البيان، فلم جاز تأخير البيان؟ (قلنا) إنه يختلف الحال، ونحن نقول: يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال، مع انتظار البيان للعمل، ولا بأس فيه، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح، وأما عن الخطاب فيصح، وربما يؤيدنا قوله تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه﴾ فإن ثم للتراخي، وهو يدل على أن مطلق البيان يجوز أن يكون متراخياً، لكن خصص عنه بيان التغيير لما سيأتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله يصح موصولاً ومفصولاً، (وأما بيان التغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء) فإن الشرط المؤخر في الذكر مثل قوله: أنت طالق إن دخلت الدار يغير ما قبله من التنجيز إلى التعليق، إذ لو لم يكن قوله: إن دخلت الدار لوقع الطلاق في الحال، وبإتيان الشرط بعده صار معناه بخلاف المراد المتقدم، فإنه ليس كذلك في زمانها، وهكذا الاستثناء في مثل قوله: له علي ألف إلا مائة غير وجوب المائة عن ذمته، ولو لم يكن قوله إلا مائة لكان الواجب عليه ألف بتمامه.

(وإنما يصح ذلك موصولاً فقط) لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل

بالاستثناء بعده، وإنما سميا التعليق بالشرط والاستثناء بيان تغيير لما ظهر من أثر كل واحد منهما، أعني البيان والتغيير، وذلك لأن مقتضى قوله لعبده: أنت حر نزول العتق في المحل، واستقراره فيه، وأن يكون علة للحكم بنفسه، فإذا ذكر الشرط تغير ذلك لأنه تبين أنه ليس بعلة للحكم قبل الشرط، وأنه ليس بإيجاب للعتق، بل هو يمين، وأن محله ذمة الحالف، ولا يصل إلى العبد إلا بعد خروجه من أن يكون يميناً لوجود الشرط، فصار الشرط مغيراً له من هذا الوجه، ولكنه بيان مع ذلك، لأن البيان إظهار حكم الحادثة عند ابتداء وجوده، فأما التغيير بعد الوجود فنسخ، وليس ببيان.

ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب، وإنما ينقلب موجباً عند الشرط، والكلام يحتمله شرعاً إذ التكلم بالعلة، ولا حكم لها جائز شرعاً كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وبيع الهازل وطلاق الصبي، وإعتاقه سمي هذا بياناً، فسمي بيان تغيير لاشتماله على هذين الوصفين، وكذلك الاستثناء فإن مقتضى قوله: لفلان علي ألف درهم وجوب العدد المسمى في ذمته، ويتغير ذلك بقوله: إلا مائة لا على طريق أنه يرتفع بعض ما كان واجباً، فإنه نسخ، بل على طريق أنه منع بعض التكلم، وصار عبارة عما وراء المستثنى، فكأنه قال علي تسعمائة، فكان بياناً لأنه تبين أن المراد من صدر الكلام هذا القدر ابتداء، وإطلاق اسم الكل وإرادة البعض سائغ، فسمي بيان التغيير، لاشتماله على

لا يفيد معنى بدون ما قبله، فيجب أن يكون موصولاً به، ولأنه عليه السلام، قال: من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه، ثم ليأت بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة، ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصاً أيضاً بأن يقول الآن إن شاء الله تعالى ويبطل اليمين.

وروي عن ابن عباس أنه يصح منفصلاً تمسكاً لما روي أنه عليه السلام قال: لا غزون قريشاً ثم قال بعد سنة: إن شاء الله تعالى، وهذا النقل غير صحيح عندنا، وروي أنه قال أبو جعفر المنصور الدوانيقي الذي كان من

الوصفين، ألا ترى أن التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخياً كان ناسخاً، فدل أنهما مغيران غير أن الاستثناء يمنع انعقاد التكلم إيجاباً في بعض الجملة أصلاً، والتعليق يمنع الانعقاد لأحد الحكمين، هو الإيجاب أصلاً، ويبقى الثاني وهو الاحتمال فعلم أنهما من واد واحد، إذ كل واحد منهما يمنع الانعقاد، وكانا من باب التغيير عن الموجب، وهو الوقوع في الحال، ووجوب بعض الألف دون التبديل، وهو النسخ إذ النسخ رفع بعد الوجود، لا المنع قبل الثبوت، وهما للمنع من الانعقاد لا للرفع بعد الوجود.

(واختلف في خصوص العموم، فعندنا لا يقع الخصوص متراخياً)، بل يكون نسخاً، أما إذا اقترن الخصوص بالعموم، فيكون بياناً (وعند الشافعي يجوز ذلك) أي يجوز متراخياً، كما يجوز متصلاً وقال أصحابنا فيمن قال: أوصيت بهذا الخاتم لفلان، وفصه لآخر بكلام متصل، إن الثاني يكون خصوصاً للأول، وتكون الحلقة للأول، والفص للثاني. ويصير التخصيص بياناً كالاستثناء، ولو فصل لم يكن خصوصاً فتكون الحلقة للموصى له بالخاتم، والفص بينهما نصفان لوقوع التعارض، بينهما في الفص، فلم يصر بياناً مع الفصل كالاستثناء، فعلم أنهم لم يروا التخصيص بياناً إلا مقارناً.

(وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً)

الخلفاء العباسية لأبي حنيفة إنه خالفك جدي في عدم صحة الاستثناء متراخياً فقال أبو حنيفة رحمه الله: لو صح ذلك بارك الله في بيعتك، أي يقول الناس الآن إن شاء الله، فتنتقض بيعتك فتحير المنصور وسكت.

(واختلف في خصوص العموم، فعندنا لا يقع متراخياً، وعند الشافعي رحمه الله يجوز ذلك) هذا الاختلاف في تخصيص يكون ابتداء، وأما إذا خص العام مرة بالموصول، فإنه يجوز أن يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقاً، وهو مبني على أن تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل، وعنده بيان تقرير فيصح موصولاً ومفصولاً، وهذا معنى ما قال: (وهذا بناء على أن

كالألف فإنه اسم لذلك العدد المعين على سبيل القطع، بلا احتمال لغيره، ولو احتمل الخصوص متراخياً لما أوجب الحكم قطعاً كالعام المخصوص، وهذا لأن بالخصوص يظهر أن المخصوص لم يكن مراداً بالعام ابتداء، فيلزم أن يعتقد أنه موجب قطعاً في جميع أفراده وغير موجب في الجميع، فيكون تناقضاً.

(وبعد الخصوص لا يبقى القطع) لأن العام بعد الخصوص لا يبقى قطعياً لما مر (فكان تغييراً من القطع إلى الاحتمال، فيتقيد بشرط الوصل) كالشرط والاستثناء.

(وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير فيصح موصولاً ومفصولاً) وهذا لأن العام عنده ظاهره للتعميم مع احتمال الخصوص كالعام الذي ثبت خصوصه، فكان التخصيص بياناً لما كان يحتمله، فكان تقريراً، لأنه يبقى بعد التخصيص موجباً محتملاً، كما كان قبل التخصيص موجباً محتملاً، وهو إمارة بيان التقرير، ولا خلاف أن ما كان بياناً محضاً صح متراخياً، لأن البيان المحض إنما يكون في محل فيه إجمال، أو اشتراك، ولا يجب العمل مع الإجمال والاشتراك، فيصح البيان متراخياً لتحصيل الابتلاء، بالاعتقاد مرة، وبالفعل مع الاعتقاد أخرى،

العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً (وبعد الخصوص لا يبقى القطع، فكان تغييراً) أي كان التخصيص بيان تغيير (من القطع إلى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير، بل هو تقرير) للظنية التي كانت له قبل التخصيص (فيصح موصولاً ومفصولاً) ولما تقرر عندنا أن تخصيص العام لا يصح متراخياً، ورد علينا ثلاثة أسئلة الأول أن الله تعالى أمر أولاً بني إسرائيل ببقرة عامة حين ظلموا أن يعلموا قاتل أخيهم. فقال: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾(١) ثم لما حاولوا أن يعلموا، أنها تأتي كمية وكيفية، ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل، فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخياً فأشار إلى جوابه بقوله.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٦٧

وما لم يكن بيناً محضاً، بل فيه تغيير كان كالاستثناء والتعليق بالشرط، أو تبديل كقوله: أنت طالق إن شاء الله، لم يصح متراخياً، فعندنا لما كان خصوص دليل العموم تغييراً، لا يصح متراخياً، وعنده ليس بتغيير فيصح متراخياً.

(وبيان بقرة بني إسرائيل من قبيل تقييد المطلق، فكان نسخاً، فصح متراخياً والأهل لم يتناول الابن، لا أنه خص بقوله تعالى: ﴿إنه ليس من أهلك﴾[1].

(وبيان بقرة بني إسرائيل من قبيل تقييد المطلق) لا من قبيل تخصيص العام، لأن قوله: بقرة نكرة في موضع الإثبات وهو خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الأوصاف، (فكان نسخاً) فلذلك صح متراخياً، لأن النسخ لا يكون إلا متراخياً.

الثاني: إن قوله تعالى: خطاباً لنوح عليه السلام: ﴿فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك﴾[2] أي أدخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكراً وأنثى، وأدخل أهلك أيضاً فيها، فالأهل عام متناول لكل أولاده، ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله: إنه ليس من أهلك فقد خص العام متراخياً ههنا أيضاً فأجاب بقوله:

(والأهل لم يتناول الابن) لأن أهل النبي من كان تابعه في الدين والتقوى، لا من كان ذا نسب منه، فلم يكن الابن الكافر أهلاً له.

(لا أنه خص بقوله تعالى: ﴿إنه ليس من أهلك﴾ حتى يكون تخصيص العام متراخياً، ولكن يرد عليه أنه تعالى استثنى منه أولاً بقوله: ﴿وأهلك إلا من سبق عليه القول﴾، فلو لم يكن الأهل في النسب مراداً لما احتيج إلى الاستثناء، ولكن نوحاً عليه السلام لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سأل من الله تعالى، وقال: ﴿رب إن ابني من أهلي، وإن وعدك الحق، وأنت أحكم الحاكمين، قال: يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح﴾.

---

(١) سورة هود: الآية ٤٦.　　(٢) سورة المؤمنون: الآية ٢٧.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُم وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾[1] لم يتناول عيسى عليه السلام، لا أنه خص بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِنَّا الحُسنى﴾[2] اعلم أن الشافعي احتج لإثبات أصله بقوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾[3] فقد تأخر بيان أوصافها إلى أن سألوا، وعندنا هذا تقييد للمطلق، وزيادة على النص، فكان نسخاً والنسخ لا يكون إلا متراخياً.

وهذا لأن بقرة نكرة في موضع الإثبات فكانت خاصة، فكيف تحتمل التخصيص، ولكنها مطلقة فتحتمل التقييد، وتقييد المطلق نسخ، وعند الشافعي المطلق عام، فقد بني السؤال على أصله.

ويقوله تعالى: ﴿فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك﴾ أي ادخل في السفينة وسلك متعد كقوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر﴾[4] من كل أمة زوجين ذكر وأنثى كالجمل والناقة، والحصان، والرمكة، واثنين تأكيد وزيادة بيان

الثالث: إن قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾ كلمة ما عامة لكل معبود سواء، فقال عبد الله بن الزبعري أليس أن عيسى وعزيراً والملائكة قد عبدوا من دون الله أفتراهم يعذبون في النار، فنزل قوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾.

فخص كلمة ما بهذه الآية متراخياً فأجاب بقوله: (وقوله تعالى: إنكم وما تعبدون من دون الله، لم يتناول عيسى عليه السلام لا أنه خص بقوله تعالى، إن الذين سبقت لهم منا الحسنى) لأن كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعري إنما سأل تعنتاً وعناداً، ولهذا قال له النبي عليه السلام: أجهلك بلسان قومك، أما علمت أن ما لغير العقلاء، ومن للعقلاء، ثم لما كان بيان التغيير منقسماً إلى الشرط، والإستثناء وقد مر بيان

---

(١) سورة الأنبياء: الآية ٩٨.　　(٢) سورة الأنبياء: الآية ١٠١.
(٣) سورة البقرة: الآية ٦٧.　　(٤) سورة المدثر: الآية ٤٢.

وأهلك نساءك، وأولادك، فعموم اسم الأهل يتناول ابنه، ثم لحقه خصوص متراخ بقوله: ﴿إنه ليس من أهلك﴾ وقلنا: البيان كان متصلاً به، فإنه قال: إلا من سبق عليه القول، أي سبق القول من الله بإهلاكه، والمراد ما سبق من وعد إهلاك الكفار بقوله إنهم مغرقون، وكان ابنه منهم، ولأن الأهل لم يتناول ابنه الكافر، لأن أهل الرسل من اتبعهم في دينهم وآمن بهم، فعلى هذا يكون الأهل مشتركاً لأنه احتمل أن يكون المراد الأهل من حيث النسب، واحتمل أن يكون المراد الأهل من حيث المتابعة في الدين، فبين الله تعالى أن المراد أهله من حيث المتابعة في الدين، وأن ابنه الكافر ليس من أهله، وتأخير البيان في المشترك صحيح لما مر.

فإن قلت: لو لم يكن الأهل متناولاً للابن لما قال نوح عليه السلام: إن ابني من أهلي، قلت: إنما قال ذلك، لأنه كان دعاه إلى الإيمان بقوله: يا بني اركب معنا، ولا تكن مع الكافرين، أي أسلم واركب معنا تسلم، وكان يظن فيه أنه يؤمن حين تنزل الآية الكبرى، وهو الطوفان.

فلما أظهر الله تعالى حسن ظنه به وامتد محبوه رجاؤه، فبنى عليه سؤاله، فلما وضح له أمره بقوله تعالى: ﴿إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح﴾ أعرض عنه وسلمه للعذاب.

وقال: رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم، ومثل هذا يجوز في معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشري إلى أن ينزل الوحي.

ألا ترى أن إبراهيم استغفر لأبيه بناء على رجاء إيمانه، لأنه وعده أبوه أن يؤمن بالله. قال الله تعالى: ﴿وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه﴾[1] وبقوله: ﴿إنكم وما تعبدون من

الشرط في بحث الوجوه الفاسدة، ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال:

---

(١) سورة التوبة: الآية ١١٤.

دون الله حصب جهنم﴾ فإن المراد بها الأصنام دون عيسى والملائكة، وإنما عرف ذلك ببيان متراخ بقوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ فإنها نزلت بعدما عارض ابن الزبعرى بعيسى والملائكة، وقال: إن النصارى عبدوا المسيح، وبنو مليح عبدوا الملائكة، فضج أهل مكة، وقلنا: إن أول الآية لم يتناول عيسى والملائكة لأن ما لذوات غير العقلاء، ولا يدخل تحتها من يعقل إلا مجازاً غير أن الكفرة كانوا متعنتين يجادلون بالباطل بعدما تبين لهم الحق، ويتكلمون بمبهم، وكان رسول الله عليه السلام يسكت عن جوابهم إعراضاً عن اللغو متمسكاً بقوله تعالى: ﴿وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه﴾، ثم إن الله تعالى تولى الجواب ببيان شاف يرد إبهامهم فقال: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ فكان بياناً زائداً لإزالة اللبس على وجه التقرير، وإنه يصح متصلاً ومتراخياً. ونظيره محاجة الخليل عليه السلام مع اللعين بقوله: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾[1] وكان المراد به الإحياء الحقيقي، فقال اللعين: أنا أحيي وأميت، وأراد به إحياء مجازاً بدفع سبب الهلاك عن حي فأعرض إبراهيم عليه السلام عن جوابه وجاء بما يزيل اللبس عن العامة، فقال: إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب، فبهت الذي كفر، بقوله تعالى: ﴿إنا مهلكو أهل هذه القرية﴾[2] فعموم هذا اللفظ تناول لوطاً وأهله، والمراد به غير لوط وأهله وخص متراخياً حيث سأل إبراهيم عليه السلام فقال: ﴿إن فيها لوطاً قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله﴾ وقيل البيان كان مقروناً به، أما في هذه الآية فلقوله: ﴿إن أهلها كانوا ظالمين﴾[3] فأخبروا بالهلاك بسبب الظلم، فكان لوط عليه السلام وأهله لم يدخلوا تحت هذا النص بالتعليل، وأما في غير هذه الآية فلقوله: إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته. فإن قلت: ما معنى سؤال إبراهيم الرسل بقوله: إن فيها لوطاً إن لم يدخل تحت النص، قلت: فيه معنيان:

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٣١

(٢) سورة العنكبوت، الآية ٣١

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٨

أحدهما: أنه علم يقيناً أن لوطاً ليس من المهلكين، ولكنه خصه في سؤاله لتزداد طمأنينة القلب، وليكون فيه زيادة إكرام للوط عليه السلام بوعد النجاة خاصاً، وهو نظير قوله: ﴿رب أرني كيف تحيي الموتى﴾[1] مع أنه كان متيقناً بإحياء الموتى، ولكنه سأله ليتصل العيان إلى ما علم يقيناً، فيزداد به طمأنينة القلب، فليس الخبر كالمعاينة.

وثانيهما: أن العذاب قد ينزل خاصاً بالظالمين، كما كان بأصحاب السبت، وقد يعم عاماً فيكون عذاباً في حق الظالمين، وابتلاء في حق المطيعين، كما قال الله تعالى: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾[2] فلم يتبين للخليل عليه السلام أن عذاب أهل تلك القرية من أي النوعين، وإن يعلم أن لوطاً ينجو في ذلك أن يبتلى به، وبقوله تعالى: ﴿ولذي القربى﴾ فإنه عام خص منه بنو نوفل، وبنو عبد شمس، قرابتهما سواء، عثمان وجبير بن مطعم، وقلت: هذا من قبيل بيان المجمل لأن القربى مجمل، فإنه يحتمل أن يراد به قرب القرابة، وهذا ممنوع من يتصل بأبيه وبجده وبجد جده.

ويحتمل أن يراد به قرب النصرة، فكان قول النبي عليه السلام: إن بني هاشم وبني المطلب كشيء واحد، وإنهم لم يفارقوني في الجاهلية والإسلام يبين أن المراد به قرب النصرة، لا قرب القرابة، وقد بينته مستقصى في المستصفى.

(والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى فيجعل تكلماً بالباقي بعده).

(والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى) متعلق بالتكلم كأنه قال: والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلاً (فيجعل تكلماً بالباقي بعده) أي بعد الاستثناء، فإذا قال له علي ألف درهم

---

(1) سورة البقرة الآية ٢٦٠
(2) سورة الأنفال الآية ٢٥

وقال الشافعي رحمه الله: يمنع الحكم بطريق المعارضة لإجماع أهل اللغة أن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي . .

ولأن قوله: لا إله إلا الله للتوحيد، ومعناه النفي والإثبات، فلو كان تكلماً بالباقي، لكان نفياً لغيره لا إثباتاً له) وعلم أنهم اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء والتعليق بالشرط، فقال أصحابنا: الاستثناء يمنع التكلم بحكمه أي مع حكمه

إلا مائة، فكأنه قال له: علي تسعمائة فقدر المائة كأنه لم يتكلم به، ولم يحكم عليه، كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط (وعند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة) يعني أن المستثنى قد حكم عليه أولاً في الكلام السابق، ثم أخرج بعد ذلك بطريق المعارضة، فكان تقدير قوله: لفلان علي ألف درهم إلا مائة إلا مائة فإنها ليست علي، فإن صدر الكلام يوجبها، والإستثناء ينفيها، فتعارضا، فتساقطا.

وقيل: فائدته تظهر فيما إذا استثنى خلاف جنسه كقوله: لفلان علي ألف درهم إلا ثوباً، فعندنا لا يصح الإستثناء، لأنه لا يصح بيانه، وعنده يصح فينقص من الألف قدر قيمة الثوب، لأن عمل الإستثناء كالدليل المعارض، وهو بحسب الإمكان، والإمكان ههنا في نفي مقدار قيمته، ولا يخلو هذا عن خدشة.

(لإجماع أهل اللغة على أن الإستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي: هذا دليل للشافعي رحمه الله على أن عمل الإستثناء بطريق المعارضة لأن النفي والإثبات يتعارضان معاً.

(ولأن قوله: لا إله إلا الله للتوحيد، ومعناه النفي والإثبات، فلو كان تكلماً بالباقي لكان نفياً لغيره لا إثباتاً له) لأن المعنى حينئذ، لا إله غير الله، فيكون نفياً لغير الله، لا إثباتاً له الذي هو المقصود، وبخلاف ما لو حملنا على

بقدر المستثنى فيجعل تكلماً بالباقي بعده، فكأنه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى وقال الشافعي: الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة، فعنده يمنع الموجب لا الموجب، وعندنا يمنع الموجب والموجب. فالحاصل أن قدر المستثنى لا يثبت فيه حكم الصدر بالإجماع إلا عندنا إنما لا يثبت لعدم النص الموجب في حقه، كأنّ صدر الكلام انتهى عند الاستثناء.

وهذا كالإيصال إلى غاية يفوت حكمه إذا انتهى إلى الغاية لا ينقص الغاية، بل بعدم الدليل كالصوم إلى الليل. وعنده لا يثبت لمعارضة نص الاستثناء نص المستثنى منه فصدر الكلام يوجبه، والاستثناء ينفيه متعارضاً متساقطاً فلم يثبت الحكم، كما قالوا جميعاً في العام إذا خص منه شيء فإن حكم العام لم يثبت في قدر ما تناوله النص الخاص، لا لعدم العام فيه، ولكن لمعارضة النص الخاص في ذلك القدر، وكذلك اختلفوا في التعليق بالشرط، فعندنا عدم الحكم لعدم العلة الموجبة له في صورة التكلم بالعلة، وعنده الشرط مانع من الحكم مع وجود علته، فيكون الشرط معارضاً للعلة عنده، فتكون العلة موجودة عنده، فيصير عندنا تقدير قوله: لفلان علي ألف درهم إلا مائة لفلان علي تسعمائة لسقوط المائة تكلماً وحكماً وعنده إلا مائة فإنها ليست علي لعدم سقوطها تكلماً.

وبيانه في قوله: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة - إلى قوله - إلا الذين تابوا﴾(١) فالصدر يقتضي وجوب الحد ورد الشهادة والفسق، ثم استثنى التائبين والمستثنى يعارض المستثنى منه بحكمه، فينتفي حكم الصدر فيه كأنه قيل إلا الذين تابوا، فلا تجلدوهم واقبلوا شهاداتهم، وأولئك هم الصالحون، وهذا كان للتائب عن القذف قبول الشهادة عنده. وكان ينبغي أن لا يجب الحد عليه لكن الحد حق العبد عندي فاعتبرت التوبة إليه، فلو تاب إليه واعتذر وعفا يسقط أيضاً،

سبيل المعارضة إذ يكون النفي حينئذ لا إله إلا الله فإنه موجود إلخ قوله

---

(١) سورة النور: الآية ٤

وقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» أي إلا سواء بسواء، فإنه حلال بيع أحدهما بالآخر فهنا حكمان حرمة البيع بالصدر مطلقاً وحله إذا جاءت المساواة بالمعيار فما لم توجد المساواة في المعيار الشرعي لا يثبت الحل، فكان بيع الحفنة بالحفنتين حراماً بصدر الكلام، لأنه يتناول القليل والكثير والاستثناء عارضه في الكيل فحسب، وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام يعني أن دليل المعارض خاص وهو قوله سواء بسواء فلا يتعدى عن حالة المساواة إلى ما لا معارضة فيه من الصدر، كما أن دليل الخصوص لا يتعدى عن المخصوص إلى ما بقي من العام إلا بطريق التعليل، وهو نظير قوله تعالى: ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم﴾(١) إلا أن يعفون فيسقط الكل، أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح، أي الزوج لا يرجع بشيء من المهر في أن الثابت به حكمان حكم بنصف المفروض بالطلاق على سبيل العموم، فيمن يصح منها العفو وفيمن لا يصح كالصغيرة والمجنونة وحكم بسقوط الكل بعفوهن كما هو موجب الاستثناء فيختص بالكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو لوجود الدليل المعارض في حقها، ولا يتعدى إلى من لا يصح العفو منها كالصغيرة والمجنونة، لعدم الدليل المعارض، وقول الرجل: لفلان علي ألف درهم إلا ثوباً فإنه يلزمه الألف إلا قدر قيمة ثوب، لأن موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بدليل معارض، والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الإمكان، والإمكان هنا في أن يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب، لا نفي عين الثوب، لأنه لا يمكن استخراج عين الثوب من الألف بخلاف ما إذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه، فإنه يمكن العمل بالدليل المعارض في عين المستثنى، فيمتنع العمل بقدره، والمنع لإثبات أصله بإجماع أهل اللغة، فإنهم قالوا: الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، وهذا دليل على أن للاستثناء حكماً يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه إذ الإثبات يعارض النفي.

وكذا عكسه، ولأن قوله: لا إله إلا الله للتوحيد ومعناه نفي الألوهية عن

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٣٧

غير الله، ويثبت الألوهية لله أي: إلا الله فإنه إله كقولك: لا عالم إلا زيد، أي فإنه عالم، فلو كان الاستثناء تكلماً بالباقي بعد الثنيا، كما قالوا لكان هذا نفياً للألوهية عن غيره، لا إثباتاً للألوهية له تعالى، ولأن الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام لوجوده حساً، وإنما ينفي التكلم بحكمه نظراً إلى الدليل، وهو الصيغة الدالة على الحكم، لكن امتنع حكمه لمعارض، وهو الاستثناء فامتناع الحكم مع قيام التكلم مانع كالبيع بخيار الشرط، فأما عدم التكلم مع وجوده فمجاز، ومن قال: هو تكلم بالنفي بعد الثبت فقد أتى به ولنا قوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾(١) وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون لا في الأخبار؛ لأن ذلك يوهم الكذب باعتبار صدر الكلام، وهذا لأن صدر الكلام ينفي موجباً عدده في قدر المستثنى بعد الاستثناء، والأخبار إخبار أمر قد كان فلو انعقد في حق الحكم لكان إخباراً عن لبثه ألف سنة إذ وجود المخبر عنه شرط صحة الخبر الصدق ثم بالاستثناء يتبين أنه ليس بثابت، فأما الإيجاب فإثبات شيء في الحال، فجاز أن يعارضه شيء يمنع من ثبوته (ولأن أهل اللغة، قالوا: إن الاستثناء استخراج، وتكلم بالباقي بعد الثنيا فنقول: إنه تكلم بالباقي بوضعه ونفي وإثبات بإشارته) جمعاً بين قولي

تعالى. ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾ أي لبث نوح في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً الذي كان قبل الدعوة، أو خمسين عاماً الذي عاش فيه بعد غرقهم، فلو حمل هذا الكلام على المعارضة لكان كذباً في الخبر والعصمة (وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون لا في الأخبار) فعلمنا أن ليس عمل الاستثناء على المعارضة، كما زعم الشافعي رحمه الله

(ولأن أهل اللغة قالوا: الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء) كما قالوا: إنه من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فلما تعارض هذان القولان من أهل اللغة جمعنا بينهما (فنقول: إنه تكلم بالباقي بوضعه وإثبات ونفي بإشارته) فجعلنا ما ذهبنا إليه عبارة وما ذهب هو إليه إشارة، ولم يعكس.

---

(١) سورة العنكبوت الآية ١٤.

أهل اللغة. وهذا لأن الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه، ألا ترى أن الصدر ينتهي به، والاستثناء متى دخل على نفي ينتهي بالإثبات فقولك: لا عالم نفي لصفة العلم أصلاً، فلما قلت: إلا زيداً انتهت تلك الصفة به وإنما ينتهي نفي العلم بالعلم، كالليل ينتهي بالنهار، وإذا انتهى به حكم الصدر تعين هو للثبوت، فكان إثباتاً معنى، وإن اعتبر مع الصدر كلاماً واحداً وعلى هذا كلمة التوحيد، فإن هذا الكلام لنفي الألوهية عن غير الله على وجه ينتهي به، وإنما ينتهي به إذا لم يدخل تحت النفي فتبقى الألوهية مثبتة له ضرورة، واختير في التوحيد هذه العبارة ليكون الإثبات إشارة، والنفي قصداً لأن الأصل في التوحيد التصديق بالقلب، وأما الإقرار فشرط، أو ركن زائد على ما عرف فاختير في تحقيق الركن الزائد البيان، إشارة ليكون وفاء بحق الركن الزائد

ولا يقال: إن النفي غير مقصود أيضاً لما مر أن الأصل هو التصديق بالقلب، لأن من الناس من يثبت الألوهية لغير الله فاحتيج إلى النفي قصداً دفعاً لتوهم، فأما الألوهية لله تعالى فثابتة بلا خلاف، فاختير في بيانه الإشارة إليه، ولأن ما يعمل بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ، ولم يجز هنا لأنه لا يصح استثناء الكل حتى لو قال: عبيدي أحرار إلا عبيدي، لم يصح الاستثناء بخلاف استثناء الأكثر، فإنه يصح عند الأكثر، ولأن دليل المعارضة ما يستقل بنفسه كالناسخ والاستثناء لا يستقل بنفسه، فلم يصلح معارضاً فاعتبر مع الصدر كلاماً واحداً، وإذا اعتبرناهما كلاماً واحداً، يثبت حكم الجملة على وفق ما تقتضيه

وذلك لأن الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه، لأنه يدل على أن هذا القدر ليس بمراد من الصدر، كما أن الغاية ليست بمرادة من المغيا، فجعلناه في هذا عبارة، لأنه المقصود على أن حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده، كما أن الغاية ينتهي بها المغيا، فجعلناه في هذا إشارة، لأنه غير مقصود، وأما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله، وأما وجود الله تعالى فقد كانوا يقرون به، لأنهم كانوا مشركين يثبتون مع الله إلهاً آخر

الجملة، كما يجوز أن يمتنع الحكم مع قيام التكلم يجوز أن يوجد التكلم، ولا يكون معتبراً في حق الحكم أصلاً كطلاق الصبي والمجنون، ولكن البيان في الترجيح وذا معناه لأن الاستثناء متى جعل معارضاً للصدر في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام، ثم لا يبقى من الحكم إلا بعضه بواسطة الاستثناء، وذا لا يصلح حكماً للصدر فالألف متى بقيت ألفاً لم يصلح اسماً لما دونها لأنها اسم لعدد معين لا يحتمل أن يطلق على الزائد منه، أو على الناقص منه بخلاف ما إذا خص من العام بعضه، فإن الاسم يقع على الباقي بلا خلل، لأنه غير متعرض لعدد معين.

ولهذا صح التخصيص إلى الثلاث في اسم الجمع وإلى الواحد في اسم الجنس.

(وهو) أي الاستثناء (نوعان: متصل وهو الأصل) وهو ما كان من جنس الأول (ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر) لأن الصدر لم يتناوله لعدم المجانسة (فيجعل مبتدأ) وهذا لأنه إذا كان من جنس الأول أمكن أن يجعل استخراجاً لبعض ما تكلم به فيصير بياناً أن الثابت ما بقي بعده، وإذا لم يكن من جنس الأول لم يكن استخراجاً لأنه لم يكن داخلاً تحته فكان كلاماً مبتدأ حكمه بخلاف الأول فلا يتغير به أصل الثبوت بالأول.

قال الله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾[1] وقد أطنب في تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتأمل فيه (وهو نوعان: متصل وهو الأصل ومنفصل، وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر) بأن يكون على خلاف جنس ما سبق، وهذا يسمى منقطعاً في عرف النحاة، وإطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجوب حرف الاستثناء، ولكنه في الحقيقة كلام

(1) سورة لقمان: الآية ٢٥. (٢) سورة الزمر: الآية ٣٨.

(قال الله تعالى: ﴿فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾[1]: أي لكن رب العالمين) فإنه ليس بعدو لي وقال: لا يسمعون فيها لغواً إلا سلاماً أي لكن سلاماً، لأن السلام ليس من جنس اللغو، فهو ما خلا عن الفائدة والسلام مشتمل عليها وقوله: ﴿إلا الذين تابوا﴾ استثناء منقطع، لأن التائبين لم يدخلوا تحت صدر الكلام، لأن التائب من قام به التوبة والفاسق من لم تقم به التوبة، فكان معناه لكن الذين تابوا فالله يغفر لهم فلا يتغير به حكم الصدر، وليس من حكم التوبة قبول الشهادة لا محالة فالعبد المؤمن التقي لا شهادة له، وكذا قوله: إلا أن يعفون استثناء منقطع، بمعنى لكن لأن حكم الصدر ثبت على العموم، وهو وجوب نصف المفروض ثم السقوط بكون السبب المسقط يتحقق من بعد وهو العفو، والعفو إنما يسقط بعد تحقق الوجوب، وفي الاستثناء الحقيقي لا يتحقق الوجوب أصلاً، وأما قوله إلا سواء بسواء فاستثناء حال من الأحوال واستثناء الحال من العين محال، فيكون الصدر عاماً في الأحوال.

وهذا لأن البيع تارة يكون بطريق المجازفة، ومرة يكون بطريق المفاضلة وطوراً يكون بطريق المساواة ولن يثبت اختلاف الأحوال، إلا في الكثير، فلم يتناول الصدر القليل، فكان بيع حفنة بحفنتين جائزاً، لأن النص لم يتناوله.

وقوله لفلان علي ألف درهم، إلا ثوباً استثناء منقطع، لأنه ليس من جنس المستثنى منه، فلم يمكن إخراجه فجعل نفياً مبتدأ، كما لو قال: لكن لا

مستقل، وهذا معنى قوله: (فجعل مبتدأ) قال الله تعالى: ﴿فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾ حكاية عن قول إبراهيم عليه السلام لقومه فإنهم، أي أن هذه الأصنام التي تعبدونها عدو لي إلا رب العالمين (أي لكن رب العالمين) فإنه ليس بعدو لي، فإنه تعالى ليس داخلاً في الأصنام، فيكون كلاماً مبتدأ، ويحتمل أن يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الأصنام، والمعنى: فإن كل ما عبدتموه عدو لي

---

(١) سورة الشعراء، الآية ٧٧.

ثوب له عليّ، وعلم وجوب الثوب عليه لا ينفي وجوب الألف عليه، فيكون الثوب منفياً بنصه.

والألف ثابتاً بنصه، وفائدة الخلاف بيننا وبين الشافعي في الاستثناء إنما تظهر في هذه المسألة، لأن الاستثناء دليل معارض عنده، فيعمل به ما أمكن، وقد أمكن بما ذكرنا وعندنا ليس بدليل معارض، بل هو لاستخراج ما تكلم به، ولم يصح استخراجه هنا فيكون بياناً أنه ليس عليه شيء من الثياب، بل عليه ألف درهم فقط، وهذا هو القياس إذا استثنى مكيلاً، أو موزوناً أنه لا يصح الاستثناء، لأن صدر الكلام غير متناول له، فلا ينتقص من الألف شيء وهو قول محمد، ولكنه استحسنه أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله، وقالا: المقدرات جنس واحد معنى، وإن اختلفت الصور، لأنها تثبت في الذمة ثمناً وتثبت حالاً ومؤجلاً.

ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء استخراج، وتكلم بالباقي معنى لا صورة، فإذا صح استخراج المقدر من الألف من طريق المعنى بقي صدر الكلام في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى، وذلك هو حقيقة الاستثناء أي بقاء الصدر في القدر المستثنى صورة بلا معنى، كما في قوله لفلان: عليّ ألف درهم إلا مائة، فإن الألف باق في حق المائة تسمية لا معنى بخلاف ما ليس بمقدر من الأموال كالثوب، لأنه ليس من جنس الدراهم معنى أيضاً، لأن الثوب لا يجب في الذمة مطلقاً بكل سبب، فلم يصح استخراجه فكان استثناء منقطعاً.

(والاستثناء متى تعقب كلمات) أي جملاً (معطوفة بعضها على بعض ينصرف إلى الجميع) أي إلى جميع ما تقدم ذكره (عند الشافعي) بناء على أصله

إلا رب العالمين، فيكون متصلاً هكذا قيل: (والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض) بأن يقول: لزيد علي ألف، ولعمر وعلي ألف ولبكر عليّ ألف إلا مائة (ينصرف إلى الجميع كالشرط عند الشافعي رحمه الله) فيكون

أنه معارض مانع للحكم (كالشرط)، ثم الشرط ينصرف إلى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به، كما لو قال: عبده حر، وامرأته طالق، وعليه الحج إلى بيت الله إن دخلت هذه الدار، أو قال في آخره: إن شاء الله، فكذا الاستثناء (وعندنا ينصرف إلى ما يليه) لأن الأصل عدم اعتبار الاستثناء كما مر.

وإنما ترك العمل به في الجملة الأخيرة للضرورة، ولا ضرورة في غيرها (بخلاف الشرط لأنه مبدل) ولا يخرج به أصل الكلام من أن يكون عاملاً، وإنما يتبدل به الحكم وهذا لأن مقتضى قوله لعبده أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه، وبذكر الشرط أنه يتبدل ذلك لأنه يتبين به أنه ليس بعلة للحكم قبل الشرط، وأنه ليس بإيجاب للعتق، بل هو يمين وعمله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك، فلهذا أثبتنا حكم التبديل بالتعليق بالشرط في جميع ما سبق ذكره.

وعلى هذا الأصل الذي بينا وهو أن بيان التغيير يصح موصولاً، ولا يصح مفصولاً مسائل منها إذا قال: لفلان علي ألف درهم وديعة أنه يصدق موصولاً، لا مفصولاً لأن قوله وديعة، وبيان تغيير، فأما مقتضى قوله: علي ألف درهم إخبار بوجوب الألف في ذمته، إلا أنه يحتمل أن يكون عليه حفظها إلى أن يؤديها صاحبها، لكنه تغيير للحقيقة فيصح موصولاً، ومنها إذا قال: أسلمت إلي عشرة دراهم في كذا، أو أسلفتني، أو أقرضتني، أو أعطيتني إلا أني لم أقبضها، ففي هذا كله يصدق بشرط الوصل استحساناً، لأن هذا بيان تغيير، لأن حقيقة هذه الألفاظ تقتضي تسليمي المال إليه، ولا يكون ذلك إلا بقبضه، إلا أنه يحتمل أن

استثناء المائة من كل ألف من الألوف عند الشافعي رحمه الله، كما يكون مثل هذا في الشرط بأن يقول: هند طالق وزينب طالق، وعمرة طالق إن دخلت الدار، فيكون طلاق كل من الزوجة معلقاً بدخول الدار، وهذا لأن كلاً من الاستثناء، والشرط بيان تغيير فينبغي أن يكون حكمهما متحداً.

(وعندنا ينصرف) الاستثناء (إلى ما يليه بخلاف الشرط، لأنه مبدل) لأن الاستثناء يخرج الكلام من أن يكون عاملاً في الجميع فينبغي أن لا يصح، لكن

يراد بها العقد مجازاً، فكان قوله: لم أقبضه تغييراً للكلام عن الحقيقة إلى المجاز، فصح موصولاً لا مفصولاً، ولو قال: دفعت إليّ ألف درهم، أو نقدتني إلا أني لم أقبض، فكذلك الجواب عند محمد، لأن الدفع والنقد والإعطاء في المعنى سواء، فيجوز أن يستعار للعقد.

وقال أبو يوسف: لا يصدق موصولاً أو مفصولاً، لأن الدفع والنقد اسمان للفعل، وهو التسليم، ولا يتناولان العقد لا حقيقة ولا مجازاً، فكان قوله: إلا أني لم أقبض رجوعاً، والرجوع لا يصح موصولاً، أو مفصولاً، فأما الإعطاء فيسمى به العقد مجازاً، ألا ترى أنه لو قال: أعطيتك هذا المال كان هبة، لأن الإعطاء والإيتاء واحد، والإيتاء عبارة عن التمليك بغير عوض، فكذا الإعطاء، وإذا أقر بالدراهم قرضاً، أو عن بيع، وقال: إلا أنها زيوف يصدق موصولاً عندهما، لأن هذا بيان تغيير إذ الدراهم نوعان: جياد، وزيوف إلا أن الجياد غالبة، وبها تقع المعاملات فيما بين الناس، فصار الآخر كالمجاز فيصح التغيير إليه موصولاً، وقال أبو حنيفة: لا يصدق وإن وصل، لأن عقد المعاوضة يقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب، فكان رجوعاً، والرجوع لا يحتمل موصولاً، أو مفصولاً، وصار كدعوى الأجل في الدين، ودعوى الخيار في البيع، وإذا قال: لفلان عليّ ألف درهم من ثمن جارية باعنيها، إلا أني لم أقبضها لم يصدق عند أبي حنيفة رحمه الله، إذا كذبه المقر له في قوله لم أقبضها وصدقه في الجهة، أو كذبه في الجهة وادعى المال.

وقالا: إن صدقه في الجهة صدق، وإن فصل لأنه إذا صدقه في الجهة ثبت البيع بتصادقهما فيقبل قول المقر أنه لم يقبض، وعلى المدعي البينة إذ ليس في إقراره بالشراء ووجوب المال عليه بالعقد إقرار بالقبض، فكان المقر له مدعياً عليه ابتداء تسليم المبيع، وهو منكر، والقول قول المنكر، وإن كذبه في الجهة

لضرورة عدم استقلاله يتعلق بما قبله، وهي تندفع بصرفه إلى الأخيرة بخلاف الشرط، فإنه لا يخرج أصل الحكم من أن يكون عاملاً، وإنما يتبدل به الحكم

صدق المقر إن وصل، لأنه إذا كذبه في الجهة لم تثبت الجهة التي ادعاها وقد صح تصديقه له في وجوب المال عليه، وقوله: من ثمن جارية لم أقبضها بيان تغيير، فلا يصح مفصولاً؛ والمال لازم على المقر، وله أن هذا رجوع عما أقر به، وليس ببيان، وهذا لأنه أقر بوجوب المال عليه نظراً إلى قوله: علي، وإنكاره القبض في غير المعين ينافي الوجوب عليه، لأن كل جارية يحضرها البائع يقدر المشتري أن يقول: المبيعة غيرها، وهذا معنى قولهم الجارية التي هي غير معينة في حكم المستهلكة؛ والرجوع لا يصح موصولاً، أو مفصولاً، وقال أبو يوسف رحمه الله: فيمن أودع صبياً محجوراً عليه مالاً فاستهلكه يضمن الصبي، وهو من باب الاستثناء، لأن تسليطه على المال بإثبات يده عليه نوعان:

استحفاظ، وغير استحفاظ فإذا نص على الإيداع كان غير الإيداع مستثنى، والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه غير متناول لحق الغير؛ فلا يبطل الاستثناء بعدم الولاية، بل لا يثبت الاستحفاظ، ثم لا يتعدى الاستحفاظ لأنه لا ولاية على الصبي ليلزم عليه الحفظ، فصار كأنه لم يوجد تمكينه من المال أصلاً، فإذا استهلكه ضمن كما لو كان المال في يد صاحبه فاستهلكه الصبي، وقالا: هذا ليس من باب الاستثناء، لأن التسليط فعل يوجد من المسلط والفعل مطلق لا عام حتى يصار فيه إلى التوزيع، وقوله: احفظ كلام، وليس من جنس الفعل ليشتغل بتصحيحه بطريق الاستثناء، ولكنه معارض بمنزلة دليل الخصوص، أو بمنزلة ما قاله الشافعي رحمه الله في الاستثناء، وإنما يكون معارضاً إذا صح منه هذا القول شرعاً، كدليل الخصوص إنما يكون معارضاً إذا صح شرعاً.

وقوله احفظ: لم يصح شرعاً، فبقي التسليط مطلقاً، والاستهلاك بعد تسليط من له الحق مطلقاً لا يجب الضمان على البالغ، فكيف على الصبي؟!.

من التنجيز إلى التعليق، فيصلح أن يكون متعلقاً بجميع ما سبق لوجود شركة العطف، ولكن لا يخفى عليك أنه عدّ الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان

وقال أصحابنا: فيمن قال لآخر: بعت منك هذا العبد بألف درهم إلا نصفه أن البيع يقع على نصف العبد بجميع الألف، ولو قال: على أن لي نصفه يكون بائعاً نصف العبد بنصف الألف، لأنه إذا استثنى صار كلامه عبارة عما وراء المستثنى، وإنما أدخله في البيع دون الثمن، لأن المبيع هو المقصود في البيع وما وراء المستثنى من المبيع نصف العبد، فصار بائعاً لذلك بجميع الألف.

وأما قوله: على أن لي نصفه فهو معارض بحكمه لصدر الكلام، فصار بائعاً جميع العبد من نفسه ومن المشتري بألف وبيعه من نفسه صحيح، إذا كان مفيداً ألا ترى أن بيع المضارب من رب المال يجوز لكونه مفيداً مع أن كل واحد من البدلين مملوكه.

وهنا في الدخول فائدة حكم تقسيم الثمن فيصير داخلاً، ثم خارجاً بقسطه من الثمن كمن اشترى عبدين بألف درهم وأحدهما مملوك المشتري أنه يصير بائعاً عبد نفسه منه بحصته من الثمن إذا قسم الثمن على قيمته وقيمة العبد الذي هو ملك المشتري.

وقال أبو يوسف رحمه الله فيمن وكل رجلاً بالخصومة على أن لا يقر عليه، أو غير جائز الإقرار بطل هذا الشرط، لأن الإقرار على قوله يصير مملوكاً للوكيل لقيامه مقام الموكل، لا لأنه من الخصومة، ولهذا لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتاً بالوكالة حكماً مقصوداً، فلا يصح استثناؤه في الفصل الثاني، ولا إبطاله بالمعارضة في الفصل الأول، لأن الوكالة لما كانت باقية كان حكمها باقياً، لأن الشيء إذا بقي بقي بحكمه.

وقال محمد رحمه الله: يجوز استثناؤه وللخصم أن لا يقبل هذا التوكيل، لأن الخصومة تناولت الإقرار عملاً بمجازها لما مر، وانقلب المجاز وهو الجواب بدلالة الديانة حقيقة إذ المهجور شرعاً كالمهجور عادة، وصارت الحقيقة كالمجاز، فإذا استثنى الإقرار كان بياناً مغيراً، فصح موصولاً لا مفصولاً، ولأنه عمل بحقيقة اللغة فصح، ولم يكن استثناء حقيقة، وعلى هذا يصح مفصولاً لأنه بيان

تقرير على هذا الوجه إذ الإقرار مسالمة، وليس بخصومة، فكان هذا تقيا للمجاز مقرراً لحقيقة اللغة.

واختلف في استثناء الإنكار قال بعضهم: لا يصح عند محمد كما هو قول أبي يوسف والأصح أنه على الاختلاف على النكتة الأولى لمحمد، فعند محمد يصح لأنه صار مجازاً عن الجواب وجوابه الإنكار، أو الإقرار فصح استثناء الإنكار، كما صح استثناء الإقرار، وعند أبي يوسف لا يصح لما مر.

(وأما بيان الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) فعلى أربعة أوجه لأنه (إما أن يكون في حكم المنطوق). .

كقوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾[1] فصدر الكلام أوجب الشركة، لأن الإرث أضيف إليهما، ثم خص الأم بالثلث، فكان ذلك بيناً أن للأب ما بقي، وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الأب، بل بدلالة صدر الكلام يصير نصيب الأب كالمنطوق، كمن دفع ألف درهم إلى رجل مضاربة على أن ما رزق الله من الربح، فالنصف لك وسكت، أو فالنصف لي وسكت، فإنه يصح لأن مقتضى المضاربة الشركة بينهما في الربح،

التغيير، وههنا عد الشرط من التبديل، ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود، (أو بيان ضرورة) عطف على قوله: بيان تغيير، أي البيان الحاصل بطريق الضرورة (وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له) أي السكوت إذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت (وهو إما أن يكون في حكم المنطوق) أي البيان إما أن يكون في حكم المنطوق، أو الكلام مقدر المسكوت عنه يكون في حكم المنطوق، (كقوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾ فإن صدر الكلام أوجب الشركة مطلقة في وراثة الأبوين من غير تعيين نصيب كل منهما، ثم تخصيص الأم بالثلث صار بياناً لأن الأب يستحق الباقي، فكأنه قال: فلأمه الثلث، ولأبيه الباقي.

---

(١) سورة النساء، الآية ١١

فبيان نصيب أحدهما يصير نصيب الآخر معلوماً، ويجعل ذلك كالمنطوق، فكأنه قال: ولك ما بقي.

وكذا في المزارعة إذا بين نصيب رب البذر، ولم يبين نصيب الآخر جاز لما ذكرنا، وكذا إذا قال: أوصيت لفلان، وفلان بألف درهم لفلان منها أربعمائة، فإن ذلك بيان أن للآخر ستمائة. وكذا لو قال: أوصيت بثلث مالي لزيد، وبكر لزيد من ذلك ألف درهم، فإنه بيان أن ما بقي من الثلث لبكر.

(أو يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه عن التغيير) فإنه يكون بياناً منه لحقيته بدلالة حاله إذ البيان واجب عند الحاجة إلى البيان، فلو كان الحكم بخلافه لبين ذلك، ولو بينه لظهر

مثاله: إن فعل عند النبي عليه السلام فعل وسكت كان سكوته دليلاً على مشروعية ذلك الفعل، لأنه لا يحل له السكوت إذا شاهد محظوراً، لأنه بعث داعياً للخلق إلى الحق، فلما سكت كان سكوته دليلاً على شرعيته.

وكذا سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور دليل

(أو ثبت بدلالة حال المتكلم) أي حال الساكت المتكلم بلسان الحال لا بلسان المقال (كسكوت صاحب الشرع عند أمر يعاينه عن التغيير) يعني أن الرسول إذا رأى أمراً يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات والشركات، أو رأى شيئاً يباع في السوق، ولم ينكر عليه نعلم أنه مباح، فسكوته أقيم مقام الأمر بالإباحة، وفي حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الإنكار، وكون الفاعل مسلماً، كما روي أن أمة أبقت وتزوجت رجلاً، فولدت أولاداً، ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية إلى عمر رضي الله عنه، فقضى بها لمولاها، وقضى على الأب أن يفدي عن الأولاد ويأخذهم بالقيمة، وسكت عن ضمان منافعها ومنافع أولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة، فكان إجماعاً على أن منافع ولد المغرور لا تضمن بالإتلاف.

على نفيه بدلالة حالهم، لأن الموضع موضع الحاجة إلى البيان، فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال، فلما سكتوا عن تقويم منافع الخدمة في ولد المغرور دل أنها ليست بمضمونة، وكذا سكوتهم عن منافع الجارية المستحقة، وإكسابها دليل على أنها غير مضمونة.

وعلى هذا البكر إذا بلغها نكاح الولي فسكتت يجعل ذلك إجازة منها بدلالة حالها، فإنها تستحي عن إظهار الرغبة في الرجال ونكول المدعي عليه عن اليمين جعل بمنزلة الإقرار منه، عند أبي يوسف، ومحمد رحمهما الله لدلالة حال الناكل وهو امتناعه عن اليمين المستحقة عليه بقوله عليه السلام: «واليمين على من أنكره»، بعد تمكنه من إيفائه والظاهر من حاله أن يكون محقاً في الامتناع، وذا إنما يكون بالإقرار، وعلى هذا قلنا: إذا ولدت أمة الرجل ثلاثة أولاد في بطون مختلفة، فقال الأكبر مني، فإنه يكون ذلك بياناً منه أن الآخرين ليسا بولدين له الحال فيه، وهو لزوم الإقرار لو كانوا منه، وهذا لأن دعوة نسب ولد هو منه واجب، ونفي نسب ولد ليس منه واجب أيضاً، فالسكوت عن البيان بعد تحقق الوجوب دليل النفي منه...

(أو ثبت ضرورة دفع الغرور، كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري) فإنه يجعل إذناً له في التجارة لضرورة دفع الضرورة عمن يعامله، فإن الناس يستدلون بسكوته على إذنه فيعاملونه، فلو لم يجعل إذناً لكان غروراً، وهو إضرار بهم وهو مدفوع بالنص، وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل إسقاطاً للشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري، فإنه يحتاج

(أو ثبت ضرورة دفع الغرور) عن الناس وهو حرام (كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشتري) فإنه يصير إذناً له في التجارة عندنا، لأنه لو لم يكن مأذوناً يتضرر الناس به ودفع الغرور عنهم واجب.

وقال زفر رحمه الله: لا يكون مأذوناً لأن سكوته يحتمل أن يكون للرضا بتصرفه، وأن يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة.

إلى التصرف في الدار المبيعة، فلو لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة إسقاطاً للشفعة لنقض عليه تصرفه، فلدفع الغرور جعلنا سكوته كالتنصيص على إسقاط الشفعة، وإن كان السكوت في أصله غير موضع للبيان، (أو ثبت ضرورة كثرة الكلام، كقوله: له علي مائة ودرهم بخلاف قوله: له علي مائة وثوب).

اعلم أنه إذا قال لفلان، علي مائة ودرهم، أو مائة ودينار، أو مائة وقفيز حنطة إن العطف جعل بياناً للمائة، لأنها من جنس المعطوف عندنا، وعند الشافعي يلزمه المعطوف، والقول قوله.

في بيان المائة، لأنها مجملة والعطف لم يوضع للبيان، لأنه يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فكيف يكون بياناً؟.

ولنا أن قوله: ودرهم بيان للمائة عادة ودلالة.

أما الأول: فلأن الناس اعتادوا حذف ما هو تفسير عن المعطوف عليه في العدد إذا كان المعطوف مفسراً بنفسه، كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه اكتفاء بذكر التفسير في المعطوف فإنهم يقولون: مائة وعشرة دراهم، ويريدون بذلك أن الكل دراهم طلباً للإيجاز عند طول الكلام، فيما يكثر استعماله.

وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة أسبابه، وهذا فيما يثبت في الذمة في عامة

(أو ثبت ضرورة كثرة الكلام) أي كثرة استعماله، أو طول عبارته يدل على ما هو المراد (كقوله له: علي مائة ودرهم) فإن العطف جعل بياناً لأن المائة أيضاً دراهم، فكأنه قال له: علي مائة درهم، ودرهم، وإنما حذف لطول الكلام، أو لكثرة استعماله كما يقولون: مائة وعشرة دراهم يريدون به أن الكل دراهم، وهذا فيما يثبت في الذمة في أكثر المعاملات كالمكيل والموزون (بخلاف قوله: له علي مائة وثوب) فإن الثوب لا يثبت في الذمة إلا في السلم، فلا يكون بياناً، لأن المائة ليست أثواباً، بل يرجع إلى المقر في تفسيره.

المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب، فإنه لا يثبت في الذمة إلا سلمًا، فلا يكثر وجوبها فلا تتحقق الضرورة فبقي على الأصل.

وأما الثاني: فلأن المعطوف مع المعطوف عليه كشيء واحد بدلالة الاشتراك بينهما في الإعراب والخبر، والشرط بمنزلة المضاف مع المضاف إليه.

ولهذا لا يجوز الفصل بينهما إلا بالظرف في الشعر. ثم الإضافة للتعريف حتى يصير المضاف معرفًا بالمضاف إليه متى كان معرفًا، فكذا العطف لتعريف المعطوف عليه متى كان المعطوف صالحًا للتعريف بأن كان من المقدرات، وإذا لم يكن من المقدرات كالثياب فلا، وهذا لأن الثوب مجهول في ذاته، فكيف يعرف غيره؟.

أما الدرهم فمعروف في ذاته فيصلح للتعريف، واتفقوا في قول الرجل: لفلان عليّ أحد وعشرون درهمًا أن الكل دراهم، وكذا في قوله: أحد وعشرون شاة، أو ثوبًا، واختلفوا في قوله: عليّ مائة وثلاثة دراهم أن المائة من الدراهم.

وكذا في قوله: مائة وثلاثة أثواب وثلاث شياه، لأنه ذكر عددين مبهمين، وأعقبهما تفسيرًا، فانصرف إليهما لاستوائهما في الحاجة إلى التفسير. وقال أبو يوسف في قوله: لفلان عليّ مائة وثوب، أو مائة وشاة، أنه يجعل بيانًا بخلاف ما إذا قال: عليّ مائة وعبد، والفرق أن ما يقسم كالثوب والشاة يحتمل الاتحاد إذ قسمة القاضي جبرًا لا تتحقق إلا في متحدي الجنس. والعطف دليل الاتحاد، فكان المفسر بيانًا للمبهم بخلاف العبد، فإنه لا يحتمل القسمة، فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد، فلا يمكن أن يجعل المفسر بيانًا للمبهم. ووقوعها في قسمة الرقيق محمول على أنه يحتمل ذلك برأي القاضي، وأما بدون ذلك فلا

(و) منه (بيان التبديل وهو النسخ) وفيه مباحث أحدها في تفسيره (فهو في

وقال الشافعي رحمه الله: المرجع إليه في تفسير المائة في جميع المواضع، فيجب في المثال الأول أيضًا درهم ومن المائة ما شاء وقد ذكرنا وجهه. (أو بيان تبديل) عطف على قوله: بيان ضرورة (وهو النسخ) في اللغة قال الله تعالى:

اللغة التبديل يقال نسخت الرسوم أي بدلت ومنه مذهب التناسخ، وهو تبديل جسم بجسم آخر بروح الأول، وفي الاصطلاح قيل هو رفع حكم بدليل شرعي متأخر، وقيل: بيان منتهى ما أراد الله تعالى بالحكم الأول من الوقت، والأصح أنه بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير أوهامنا استمراره بطريق التراخي، ونعني بالحكم المحكوم إذ الحكم صفة أزلية لله تعالى، وقيد بالمطلق ليخرج المؤقت، ولا يلزم التخصيص على قول من يجوزه متراخياً. لأنه بيان أنه غير مراد من الأصل لا أنه انتهى بعد الثبوت.

والحاصل أنه في حق صاحب الشرع (بيان مدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى، إلا أنه أطلقه، فصار ظاهره البقاء في حق البشر...

فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع) وهو كالقتل بيان محض لأجله في حق علام الغيوب، لأن المقتول ميت بأجله، وفي حق القاتل تغيير وتبديل حتى يستوجب به القود، ورد قول القاضي أبي بكر والغزالي أنه الخطاب الدال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه، لأنه حد للناسخ لا للنسخ، ولأن الفعل قد يكون ناسخاً، وكذا المنسوخ فتقييده بالخطاب فاسد.

﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾، ثم قال: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها﴾[1] فعلم أنهما واحد ومعنى بيان التبديل أنه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال: (وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله إلا أنه أطلقه، فصار ظاهره البقاء في حق البشر) يعني أن الله تعالى أباح الخمر مثلاً في أول الإسلام، وكان في علمه أن يحرمها بعد مدة البتة، ولكن لم يقل لنا إني أبيح الخمر إلى مدة معينة، بل أطلق الإباحة، فكان في زعمنا أنه تبقى هذه الإباحة إلى يوم القيامة، ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجأة، (فكان تبديلاً في حقنا) لأنه بدل الإباحة بالحرمة (بياناً محضاً في حق صاحب الشرع) لميعاد الإباحة الذي كان في علمه،

---

(1) سورة البقرة، الآية ١٠٦

(و) ثانيها في جوازه فـ(هو جائز عندنا بالنص) وهو قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾[1].

ووجه الاستدلال به أن جواز التمسك بالقرآن إن توقف على صحة النسخ فيعود الأمر إلى نبوة النبي عليه السلام لا تصح إلا مع القول بالنسخ، وقد ثبتت نبوة محمد عليه السلام فيثبت صحة النسخ، وإن لم تتوقف عليه، فحينئذ يصح الاستدلال بهذه الآية على النسخ (خلافاً لليهود لعنهم الله).

ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ، ولكنه لا يتصور هذا القول عن معتقد الإسلام، فإن شريعة محمد عليه السلام ناسخة لما قبلها من الشرائع، فكيف يتصور هذا القول منه، مع اعتقاده بهذه الشريعة واليهود في ذلك فريقان: منهم من يأباه سمعاً، واحتجوا بأنهم وجدوا في التوراة تمسكوا بالسبت

فكونه بياناً في حق الله تعالى، وكونه تبديلاً في حق البشر، وهذا بمنزلة القتل إذا قتل إنسان إنساناً فإنه بيان لمدته المقدرة في علم الله تعالى، وتبديل في حق الناس، لأنهم يظنون أنه لو لم يقتل لعاش إلى مدة أخرى، فقد قطع القاتل عليه أجله، ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة.

(وهو جائز عندنا بالنص) الذي نتلو قبل ذلك (خلافاً لليهود) لعنهم الله تعالى، فإنهم يقولون: يلزم منه سفاهة الله تعالى، والجهل بعواقب الأمور، وهو لا يصلح للألوهية، وغرضهم من ذلك أن لا تنسخ شريعة موسى عليه السلام بشريعة أحد ويكون دينه مؤبداً، ونحن نقول: إن الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته، كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء وأكل غذاء اليوم، ثم غداً بخلاف ذلك، فإنه لا يحكم بسفاهته، بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد مزاجه فيه، ولم يقل للمريض إني أبدلك غداً بغذاء، أو دواء آخر، وقد صح أن في شريعة آدم عليه السلام كان نكاح الجزء أعني حواء حلالاً، وكذا نكاح الأخوات كان حلالاً، ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام وعنده حكم يحتمل الوجود والعدم

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٠٦.

ما دامت السموات والأرض، فثبت أنه دائم بالنص إلى يوم القيامة، وفي تجويز النسخ إرتفاعه، وبأنه أثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام أنه قال: لا نسخ لشريعته، كي تدّعون أنتم ذلك في شريعتكم، ومنهم من يأباه عقلاً متشبثاً بأن الأمر يدل على حسن المأمور به، والنهي يدل على قبح المنهي عنه، والفعل الواحد إما أن يكون حسناً أو قبيحاً، ولا يجوز أن يكون حسناً وقبيحاً. فإن كان حسناً كان النهي عنه نهياً عن الحسن، وإن كان قبيحاً كان الأمر به أمراً بالقبيح، فيلزم الجهل، أو السفه وتعالى رب العزة عنهما، والجواب عنه أن الفعل قد يكون مصلحة في وقت، ومفسدة في وقت كشرب الأدوية قد يكون مصلحة في وقت دون وقت، فيأمره به في الوقت الذي علم أنه مصلحة فيه، وينهى عنه في الوقت الذي علم أنه مفسدة فيه، وهو كتبديل الصحة بالمرض والمرض بالصحة، وتبديل الغنى بالفقر، والفقر بالغنى، وعن الأول بأنه ثبت بكتاب الله تعالى أنهم حرفوا ما في التوراة، وزادوا فيه ونقصوا فلم يبق نقلهم اليوم حجة، وعن الثاني بمنع التواتر، فإنه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمان بختنصر، فإنه روي أنه قتل أهل بيت المقدس، وأحرق أسفار التوراة، ودليلنا على جوازه، ووجوده من حيث السمع اتفاق الكل أن آدم عليه السلام كان يزوج الأخت من الأخ، وحرمه الله على موسى وغيره، وأن حواء خلقت من آدم، وحلت له، واليوم حرام على الذكر نكاح المتولد منه، كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم، ومن حيث العقل أن النسخ عندنا إنما يجري فيما يجوّز أن يكون مشروعاً، وأن لا يكون مشروعاً، فإذا شرع مطلقاً احتمل أن يكون مؤقتاً واحتمل أن يكون مؤبداً إذ الأمر يقتضي كونه مشروعاً حسناً لا بقاء، بل البقاء باستصحاب الحال لا بالأمر، كحياة المفقود فإنها ثابتة باستصحاب الحال لا بدليل موجب.

وهذا لأن إحياء الشريعة بالأمر كإحياء الشخص، وذا لا يوجب بقاءه،

في نفسه بأن يكون أمراً ممكناً عملياً، ولا يكون واجباً لذاته كالإيمان، ولا ممتنعاً لذاته، كالكفر فإن وجوب الإيمان، وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الأديان،

وإنما يوجب وجوده، وأما البقاء فبإبقاء الله تعالى إياه، فكما أن الإماتة بعد
الإحياء بيان لمدة الحياة التي كانت معلومة عند الخالق. وكان ذلك غيباً عنا
لابتداء وجهلاً بعواقب الأمور، فكذا النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان
معلوماً عند الله تعالى، وكان غيباً عنا لا جهل وسفه، فإن قيل: فعلى هذا لا
يكون نسخاً للأمر، قلنا: نعم ليس في النسخ تعرض للأمر، ولكن للحكم
الثابت به ظاهراً. فإن قيل: لو كان بقاء المشروع بالاستصحاب لما بقيت
الشرائع قطعاً، كحياة المفقود قلنا: بعد ما قبض النبي عليه السلام وجب الحكم
بالبقاء لتيقننا بأن لا نسخ بعد انقطاع الوحي، فأما في زمان الوحي فالبقاء غير
يقين حتى كان تركه جائزاً بخبر الواحد، كأهل قباء تركوا قبلة بيت المقدس بخبر
واحد وصوّبهم النبي عليه السلام، فإن قيل: الأمر بذبح الولد في قصة إبراهيم
عليه السلام نسخ حتى حرم عليه ذبح الولد بعد الفداء، والذبح شيء واحد لا
يبقى بعد الامتثال به، وكان حسناً لعينه بالأمر به قبيحاً بالنسخ قلنا لم يكن ذلك
نسخ للحكم بل ذلك الحكم كان ثابتاً إلا أن المحل الذي أضيف إليه الحكم لم
يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ، وقد سمى الله تعالى محققاً رؤياه
بقوله: قد صدقت الرؤيا، أي حققت ما أمرت به، وكان ذلك ابتلاء استقر
حكم الأمر عنده في آخر الحال، وإنما النسخ بعد استقرار المراد بالأمر، لا قبله،
وكيف يكون نسخاً، بل ركنه، وهو انتهاء الحكم

(و) ثالثها: في بيان (محله) فمحله (حكم يحتمل الوجود والعدم) في نفسه
(ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت، أو تأبيد نصاً، أو دلالة) بيانه أن

ولا يقبل النسخ (ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت) عطف على قوله:
يحتمل الوجود، لأنه إذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة، وبعده
لا يطلق عليه اسم النسخ، وقد قالوا في نظيره تمتعوا في داركم ثلاثة أيام خطاباً
لقوم صالح عليه السلام.

وتزرعون سبع سنين دأباً حكاية عن قول يوسف عليه السلام. وكل ذلك
غلط، لأنه من الأخبار والقصص، والأولى في نظيره قوله تعالى: ﴿فاعفوا

الصانع تعالى وتقدس بأسمائه وصفاته قديم، فلا يحتمل شيء من صفاته وأسمائه النسخ، لأنه من الواجبات فلا يحتمل العدم، وكذا إن كان ممتنعاً كالشريك والولد والصاحبة والمكان وغير ذلك، لأنها لا تحتمل الوجود، وكذا ما يكون ثابتاً إلى وقت معلوم، كما يقال: حرمت كذا سنة، أو أبحته سنة، فإن النسخ قبل مضي تلك المدة بداء، وجهل بعاقبة الأمر، فلا يجوز، وما هنا مثال في المنصوصات.

وكذا ما يكون مؤبداً نصاً كقوله تعالى: ﴿خالدين فيها أبداً﴾ وقوله: ﴿وجاعل الذين اتبعوك﴾ أي المسلمين، لأنهم متبعوه في أصل الإسلام، وإن اختلفت الشرائع دون الذين كذبوه، وكذبوا عليه من اليهود والنصارى فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة بالحجة أو بها وبالسيف في أكثر الأحوال لأن بيان التوقيت بعد التنصيص على التأبيد لا يكون إلا على وجه البداء، وظهور الغلط، والله تعالى يتعالى عن ذلك، وكذا ما ثبت تأبيده دلالة كشرائع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها، فإنها مؤبدة لا تحتمل النسخ، لأنه ثبت بالنص أنه خاتم النبيين، ولا نسخ إلا بوحي على لسان نبي.

واصفحوا حتى يأتي الله بأمره﴾[1] وقوله تعالى: ﴿فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً﴾[2] ونحوه (أو تأبيد ثبت نصاً أو دلالة) عطف على قوله توقيت، فإنه إذا لحقه تأبيد ثبت نصاً بأن يذكر فيه صريحاً لفظ الأبد، أو دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله ﷺ لا يقبل النسخ، لأن التأبيد الصريح ينافي النسخ، وكذا لا نبي بعد نبينا، فلا ينسخ ما قبض عليه هو، وقد ذكروا في نظير التأبيد الصريح قوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خالدين فيها أبداً﴾ وأورد عليه بأنه يمكن أن يراد به المكث الطويل وأجيب بأن ذلك فيما إذا اكتفى بقوله خالدين، كما في حق العصاة، وأما إذا قرن بقوله: أبداً فإنه صار محكماً في التأبيد الحقيقي، والمثال غلط، لأنه في الأخبار دون الأحكام،

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٠٩. (٢) سورة النساء: الآية ١٥

وقال الجمهور: لا نسخ في الأخبار، وقال بعضهم: يجوز في الأخبار التي تكون في المستقبل.

وقلنا: إن كان في الأحكام الشرعية كقوله تعالى: ﴿يتربصن بأنفسهن﴾ ويرضعن أولادهن، فهو كالأمر والنهي في احتمال النسخ.

وأما في غير الأحكام كالأخبار بقيام الساعة، وبدخول المؤمنين الجنة، وبدخول الكافرين النار، فلا لأنه يؤدي إلى الخلف في الخبر، فإن العالم بعواقب الأمور لا يخبر عما لا يحدث، وكذا الخبر عن وجود ما هو ماض، أو عما هو موجود في الحال لا يحتمله. وإنما لا يجوز ذلك في معاني الأخبار لا في التلاوة.

(و) رابعها في بيان شرطه، فـ(شرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة، لما أن حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلاً، ولعمل البدن تبعاً. وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) اعلم أن شرط

والأول في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً فإنه لا ينسخ.

(وشرطه: التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل) يعني لا بد بعد وصول الأمر إلى المكلف من زمان قليل يتمكن فيه من اعتقاد ذلك الأمر حتى، يقبل النسخ بعده، ولا يشترط فيه فضل زمان يتمكن فيه من فعل ذلك الأمر (خلافاً للمعتزلة) فإن عندهم لا بد من زمان التمكن من الفعل حتى يقبل النسخ، ولنا أن النبي عليه السلام أمر بخمسين صلاة في ليلة المعراج، ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة، ولم يتمكن أحد من النبي عليه السلام والأمة من فعلها، وإنما تمكن النبي عليه السلام من اعتقادها فقط، وأنه إمام الأمة فيكفي اعتقاده عن اعتقادهم، فكأنهم اعتقدوها جميعاً، ثم نسخت.

(لما أن حكمه بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلاً، ولعمل البدن تبعاً) فإذا وجد الأصل لا يحتاج إلى وجود التبع البتة.

(وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن)، فلا بد أن يتمكن من الفعل البتة، ثم شرع في بيان أن أية حجة من الحجج الأربع تصلح ناسخة أولاً فقال:

جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل، وعند المعتزلة التمكن من الفعل شرط.

والحاصل أن حكم النسخ بيان لمدة عقد القلب والعمل بالبدن جميعاً تارة، ولعقد القلب على الحكم طوراً، وهو الحكم الأصلي فيه، والعمل بالبدن من الزوائد عندنا وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن، وذا إنما يكون بعد الفعل، أو التمكن منه، لأن الترك بعد التمكن منه تفريط من العبد قالوا: لأن العمل بالبدن هو المقصود بالأمر والنهي، إذ الابتلاء في الفعل فالنسخ قبل التمكن من الفعل يكون بداء، وحجتنا الحديث المشهور، وهو أن الله تعالى فرض على عباده خمسين صلاة في ليلة المعراج، ثم نسخ ما زاد على الخمس بسؤال النبي عليه السلام، وكان ذلك نسخاً قبل التمكن من الفعل، لأن التمكن منه يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة، ولكن بعد عقد القلب عليه، وهذا لأنه عليه السلام مقتدي الأمة وأصلهم، فكان هو وحده في حكم كلهم وصار أصلاً عن جميعهم، ولهذا خص النبي عليه السلام بالنداء وعم بالخطاب في قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن﴾[1] ولا شك أنه عقد قلبه في ذلك، فكان الكل قد اعتقدوه، ولا يقال: إن الله تعالى ما فرض ذلك عزماً، وإنما فوض ذلك إلى رأي رسول الله عليه السلام ومشيئته، لأن في الحديث أنه عليه السلام سأل التخفيف عن أمته غير مرة، وما زال يسأل ذلك ويجيبه ربه حتى انتهى إلى الخمس، فعلم أنه كان نسخاً على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية، ولأن النسخ جائز بعد وجود جزء من الفعل، أو مدة يصلح للتمكن من جزء منه، وإن كان ظاهر الأمر يتناول كله، لأن الأدنى يصلح مقصوداً بالابتلاء، وهو المقصود فيما يأمر الله تعالى به عباده، فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به، وعلى حقيته يصلح أن يكون مقصوداً بالابتلاء، ألا ترى أن في المتشابه لم يكن الابتلاء إلا بعقد القلب عليه، واعتقاد الحقية فيه، ولأن الفعل لا يصير قربة إلا بعزيمة القلب، وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل قال النبي

---

(١) سورة الطلاق: الآية ١.

عليه السلام: «نية المؤمن خير من عمله»، والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فالصلاة تسقط عن الحائض فعلاً لا اعتقاداً وإذا كان كذلك جاز أن يكون عقد القلب مقصوداً، دون الفعل، ولا يقال: إن الأمر يقتضي حسن المأمور به، والمأمور به هو الفعل، هو المقصود بالأمر، فإذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء لعدم حصول المقصود بالأمر، لأن عين الحسن لا تثبت بالتمكن من الفعل، وإنما تثبت بحقيقة الفعل، فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل، وقد جاز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل الفعل بالإجماع، فعلم أن المقصود منه هو عقد القلب على حسنه.

وخامسها في بيان الناسخ، (والقياس لا يصلح ناسخاً، وكذا الإجماع عند الجمهور)

(والقياس لا يصلح ناسخاً) أي لكل من الكتاب والسنة، والإجماع والقياس، لأن الصحابة رضي الله عنهم تركوا العمل بالرأي لأجل الكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه: لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره، لكني رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخف دون باطنه، وكذا الإجماع في معنى الكتاب والسنة.

وأما عدم كون القياس ناسخاً للقياس، فلأن القياسين إذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد بأيها شاء بشهادة قلبه، وإن كانا في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس المرجوع إليه، ولكن لا يسمى ذلك نسخاً في الإصطلاح، وكان ابن سريج من أصحاب الشافعي رحمه الله يجوّز نسخ الكتاب والسنة بالرأي.

والأنماطي منهم يجوّز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه، (وكذا الإجماع عند الجمهور) لا يصلح ناسخاً لشيء من الأدلة، لأنه عبارة عن اجتماع الآراء، ولا يعرف بالرأي إنتهاء الحسن، وقال فخر الإسلام: يجوز نسخ الإجماع بالإجماع، ولعله أراد به أن الإجماع يتصوّر أن يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ للأول.

وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقاً ومختلفاً . . .

خلافاً للشافعي في المختلف) ،علم أن الحجج أربعة - الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس .

أما القياس فلا يصلح ناسخاً خلافاً لبعض أصحاب الشافعي ، لأن النسخ بيان مدة بقاء الحكم ، وكونه حسناً إلى ذلك الوقت ، ولا مجال للرأي في معرفة انتهاء وقت الحسن ، فلا يجوز النسخ به

وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالإجماع لأن المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب ، وسقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المنعقد في زمان أبي بكر رضي الله عنه ، قلنا : كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة ، وقيل : نسخ ذلك بحديث رواه عمر رضي الله عنه في خلافة أبي بكر رضي الله عنه ، وأجمعوا على صحته ، ولكن نسي الحديث من القلوب .

(وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقاً ومختلفاً) فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب ، والسنة وكذا يجوز نسخ السنة بالسنة ، والكتاب فهي أربع صور عندنا .

(خلافاً للشافعي رحمه الله في المختلف) فلا يجوز عنده .لا نسخ الكتاب بالكتاب ، والسنة بالسنة تمسكاً بأنه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعنون : إن الرسول ﷺ أول ما كذب الله ، فكيف يؤمن بتبليغه ، ولو جاز نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعنون : بأن الله تعالى كذب رسوله ، فكيف نصدق قوله ؟

قلنا : مثل هذا الطعن لا مفر عنه في المتفق أيضاً ، وهو صادر من السفهاء الجاهلين ، فلا يعبأ به وتمسك الشافعي رحمه الله أيضاً في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عليه السلام : إذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى ، فما وافقه فاقبلوه وإلا فردوه ، فكيف ينسخ بها ، وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى : ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ فلو نسخت

وأما الإجماع فقد ذكر عيسى بن أبان أنه يجوز أن يكون ناسخاً، لأنه يوجب علم اليقين كالنص، فيجوز النسخ به، كما يجوز بالنص، والصحيح أنه لا يجوز النسخ به، لأن المنسوخ بالإجماع إما أن يكون نصاً أو إجماعاً، أو قياساً لا يجوز الأول، لأنه يقتضي وقوع الإجماع على خلاف النص، وخلاف النص خطأ، والإجماع لا يكون خطأ، ولا الثاني لأن الإجماع الثاني إما أن يقتضي أن الإجماع الأول حين وقع كان خطأ، أو صواباً، والأول باطل، لأن الإجماع لا يكون خطأ، ولو جاز ذا لما كان المنسوخ أولى من الناسخ، وإن كان الثاني، فإما أن يكون مفيداً للحكم مطلقاً، ومؤقتاً، فإن كان الأول استحال أن يقيد الحكم مؤقتاً، وإن كان مؤقتاً، فذلك الإجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه، فلا يكون الإجماع الثاني ناسخاً له، ولا الثالث لعدم شرطه إذ شرط صحة القياس أن لا يكون على خلاف الإجماع، فإن قيل: القياس كان صحيحاً قبل الإجماع، لعدم المانع، ثم بحدوث الإجماع من بعد ارتفع حكمه، وليس النسخ إلا هذا، قلنا: لما ثبت أن من شرط صحة القياس عدم الإجماع، فإذا وجد الإجماع فقد زال شرط صحة القياس، وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخاً، ولأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء على شيء، وقد بينا أنه لا مجال للرأي في معرفة وقت الحسن، ولأن النسخ لا يكون إلا في حياة النبي عليه

السلام لم تصلح بياناً له. قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز أن يبين الله مدة كلام رسوله، أو رسوله مدة كلام ربه، فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال، ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام: إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها، ونسخ السنة بالكتاب أن التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة، كان ثابتاً بالسنة بالاتفاق، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد أي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي عليه السلام أخبرها بأن الله تعالى أباح له من النساء ما شاء.

السلام لاتفاقنا على أنه لا نسخ بعده، والإجماع ليس بحجة في حياته، لأن الإجماع لا ينعقد بدون رأيه إذ الرجوع إليه فرض، وإذا وجد البيان منه كانت الحجة البيان المسموع منه.

والإجماع إنما يكون حجة بعده، ولا نسخ بعده، وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة، وذلك أربعة أقسام:

نسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السنة بالسنة، ونسخ الكتاب بالسنة، ونسخ السنة بالكتاب والكل جائز عندنا، وقال الشافعي بفساد القسمين الأخيرين، واحتج بقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾.

والسنة لا تكون مثلاً للقرآن، ولا خيراً منه إذ القرآن معجز، والسنة لا، ولأن قوله تعالى: نأت بخير منها، يفيد أنه يأتي بما هو من جنسه، كما لو قال إنسان: ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه، يفيد أنه يأتيه بثوب آخر من جنسه، ولكن خير منه، وجنس القرآن قرآن، ولأنه يفيد أنه المنفرد بالإتيان بذلك الخير، وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله تعالى دون السنة التي يأتي بها الرسول، يؤيده قوله تعالى: ﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ وبقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ وصفه بأنه مبين للقرآن والنسخ رفع والرفع ضد البيان.

وبقوله تعالى: ﴿قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي﴾، وهذا يدل على أنه كان متبعاً لما أوحي إليه لا مبدلاً لشيء منه، والنسخ تبديل.

وقيل: هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة أعني قوله تعالى: ﴿إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن﴾ الآية فإنه سبق للمنة بإحلال الأزواج الكثيرة له أو قوله تعالى: ﴿ترجي من تشاء منهن وتؤوي إليك من

وبقوله عليه السلام: «إذا روي لكم عني حديث، فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالف فردوه»، والناسخ مخالف لما في كتاب الله فوجب رده بهذا الحديث، ولأن في هذا صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن، وبالاتفاق يصار في بيان أحكام الشرع إلى ما يكون أبعد عن الطعن فيه. وهذا لأنه لو نسخ القرآن بالسنة، لكان للطاعن أن يقول: هو أول مخالف لما يزعم أنه منزل عليه، فكيف يعتمد على قوله، وكذا لو نسخت السنة بالكتاب، لكان للطاعن أن يقول: قد كذبه ربه فيما قال: فكيف نصدقه؟، فيجب سد هذا الباب بما قلنا إكراماً لرسوله، وصيانة لشريعته، فلا يكون إلا مصدقاً لما سن رسوله عليه السلام، ولا ينطق الرسول إلا متبعاً لما في الكتاب مثبتاً له ليزداد علم ما في الكتاب ببيانه، ويزداد صدق الرسول بتصديق الكتاب إياه، فتكون السنة مع الكتاب مما يتأيد كل واحد منهما بالآخر، إذ كل واحد منهما حجة من حجج الله تعالى، فلا يستدل بهما إلا على سبيل التعاون والتأييد وذا فيما قلته.

وقد احتج بعض أصحابنا في ذلك بقوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾(1) ففيه تنصيص على أن الوصية للوالدين والأقربين فرض، ثم نسخت بقوله عليه السلام: «لا وصية لوارث».

ورد بأنه خبر الواحد إذ كان متواتراً لنقل كذلك، لأنه خبر في واقعة مهمة متوفر الدواعي على نقله، وليس فليس، ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز، وهذا ضعيف، لأنه ليس بخبر الواحد، وبأنها نسخت بآية المواريث، لأن يكون الميراث حقاً للوارث يمنع صرفه إلى الوصية، وهو ضعيف لأنها أوجبت حقاً آخر

شاء﴾ وهكذا كل ما أوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة، فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الأحمدي، ولما فرغ عن بيان أقسام الناسخ شرع في بيان أقسام المنسوخ من الكتاب فقال:

---

(1) سورة البقرة: الآية ١٨٠.

بطريق الإرث والإيجاب، بسبب لا ينافي إيجاباً كان بسبب آخر قبله وبدون المنافاة لا يتحقق النسخ، وبأن الله تعالى أنزل آية أخرى ناسخة إلا أنها لم تبلغنا لانتساخ تلاوتها، وبقي حكمها وهو مردود، لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى القول بالتوقف في جميع أحكام الكتاب، لاحتمال كل نص أن يكون منسوخاً بآية أخرى، لم تظهر، وبأن في آية المواريث ترتيب الإرث على وصية منكرة حيث قال: ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾ والوصية التي كانت مفروضة معرفة معهودة، فإنه قال: الوصية للوالدين، فكانت غير الوصية الواجبة للوالدين والأقربين، فلو كانت تلك الوصية باقية عند نزول آية المواريث مع الميراث، ثم نسخت بالسنة لوجب أن يكون الإرث مرتباً على تلك الوصية، ثم الوصية النافلة، لأن الفرض مقدم على النفل، فلما رتب على النافلة وهي الوصية المشروعة اليوم كان الترتيب بياناً على نسخ تلك الوصية، ودل الإطلاق عن الترتيب على الواجبة على نسخ القيد، كما يدل القيد على نسخ الإطلاق، ولأن النسخ نوعان:

أحدهما: ابتداء حكم بعد انتهاء حكم كان قبله.

والثاني: نسخ بطريق الحوالة كما نسخ فرض التوجه عند أداء الصلاة من بيت المقدس إلى الكعبة، وانتساخ الوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث من النوع الثاني، وبيانه أن الله تعالى فوّض بيان نصيب كل قريب إلى من حضره الموت على أن يراعي الحدود في ذلك، ثم تولى بيان ذلك بنفسه في آية المواريث وقصره على حدود لازمة نحو: النصف، والربع، والثمن، والثلثين، والثلث، والسدس، فبطل ما فوّض إليهم، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ أي الذي فوض إليكم تولاه بنفسه إذ عجزتم عن مقاديره، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً﴾ وهو كمن يأمر غيره بإعتاق عبده، ثم يعتقه بنفسه، فإنه يتضمن بطلان تلك الوكالة لحصول ما أمره بتحصيله بتوليه بنفسه، فهنا لما بين الله نصيب كل قريب لم يبق حكم الوصية للوالدين والأقربين لحصول المقصود بأقوى الطرق.

وإليه أشار النبي عليه السلام في قوله: «إن الله أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث» أي الحق الثابت بالوصية لهم صار معطى بالإرث، فانتسخ الحكم الأول بالإرث وانتهى، وبه تبين أن هذا الحديث ورد بعد آية المواريث حيث قال: «إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه»، فكان النسخ بآية المواريث لا به، وبعضهم بأن الله تعالى شرع حد الزنا الإمساك في البيوت بقوله تعالى: ﴿فأمسكوهن في البيوت﴾ ونسخه السنة، وهو قوله عليه السلام: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة، ورجم بالحجارة».

ورد بأن عمر رضي الله عنه أخبر أن الرجم مما كان يتلى في القرآن على ما قال: لولا أن الناس يقولون: إن عمر زاد في كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم، فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب.

ولأن الله تعالى شرع الإمساك حداً إلى غاية، وهو أن يجعل الله لهن سبيلاً، وهذه الغاية مجملة إذ السبيل غير معلوم معناه، وإنما بين النبي عليه السلام ذلك المجمل بقوله: «خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة، وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة، ورجم بالحجارة» ولا خلاف أن بيان المجمل من الكتاب يجوز بالسنة، وبعضهم بقوله تعالى: ﴿فآتوا الذين ذهبت أزواجهم مثل ما أنفقوا﴾ فإن هذا الحكم منصوص في القرآن، وقد انتسخ ولم يظهر نسخه بالكتاب، فثبت أنه منسوخ بالسنة؛ إلا أنه يقال ولم يظهر لنا سنة ناسخة أيضاً، فإن جاز لكم الحمل على سنة لم تظهر جاز لنا الحمل على كتاب لم يظهر، وبين أهل التفسير كلام فيما هو المراد بالآية، وأثبت ما قيل فيه أن من ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب، فقد كان على المسلمين أن يعينوه من الغنيمة، بأن يدفعوا لزوجها ما ساق إليها من الصداق.

وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿فعاقبتم﴾ أي عاقبتم المشركين بسبيهم، واسترقاقهم واغتنام أموالهم، وكان ذلك بطريق الندب ولم ينسخ، ومن الحجة أن التوجه إلى الكعبة حين كان بمكة أن تثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة التي

كوجوب التوجه إلى بيت المقدس حين قدم المدينة إذ التوجه إلى بيت المقدس ثابت بالسنة بخلاف إذ ليس في الكتاب ما يوهم دليلاً عليه إلا قوله تعالى: ﴿فثم وجه الله﴾ وهذا لا يدل عليه لأنه تقتضي التخيير بين الجهات. والثابت بالسنة من التوجه إلى بيت المقدس نسخ بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ والشرائع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا، وما ثبت ذلك إلا بتبليغ الرسول عليه السلام، فكان سنة.

وروي أنه عليه السلام قرأ في صلاته سورة المؤمن فنسي آية، فلما أخبر به قال: ألم يكن فيكم أبيّ فقال أبي: نعم فقال: هلا ذكرتنيها، فقال: ظننت أنها نسخت، فقال: لو نسخت لأخبرتكم، فقد اعتقد نسخ الكتاب بخبر الكتاب، ولم ينكر ذلك عليه رسول الله عليه السلام، فدل على حقية ذلك.

وقالت عائشة رضي الله عنها: ما خرج رسول الله من الدنيا حتى أباح الله تعالى له من النساء ما شاء، فكان نسخاً للكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ بالسنة وهو بيانه عليه السلام أن الله تعالى أباحه ذلك، إذ ليس في الكتاب بيان إباحته.

وصالح رسول الله عليه السلام أهل مكة عام الحديبية على ردّ نسائهم، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ وهذا نسخ السنة بالكتاب وإباحة الخمر ثابتة في الابتداء بالسنة، ثم نسخت بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾ ولأن النسخ بيان مدة الحكم كما مر. والنبي عليه السلام بعث مبيناً قال الله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ فيجوز أن يتولى النبي عليه السلام بيان مدة بقاء ما ثبت بالكتاب بلفظه وجائز أيضاً أن يتولى الله تعالى بيان مدة بقاء ما سنه رسوله بكتابه، ولأن الكتاب يزيد بنظمه على السنة، لأن نظمه معجز دون نظمها، لأنه عبارة مخلوق فيصلح ناسخاً لها، وأما السنة إذا ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه، وكل واحد من الحكمين ثبت بطريق الوحي، وشارعه علام الغيوب لا غيره.

فإذا بقي نظم الكتاب ونسخ حكمه صح القول بأن الحكم الثاني مثل الأول، أو خير منه من حيث زيادة الثواب، أو من حيث أنه أيسر على العباد، أو أجمع لمصالحهم عاجلاً وآجلاً، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ وتبين بهذا أنه لا يبدّل شيئاً من تلقاء نفسه، لأنه تعالى قال ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ وإنما يتبع ما يوحى إليه، ولكن العبارة فيه مفوّض إليه عليه السلام، والحكم ثابت من الله تعالى.

وأما الحديث فقد قيل: إنه غير صحيح، لأنه بعينه مخالف لكتاب الله تعالى، إذ في الكتاب وجوب اتباعه مطلقاً، وفي هذا الحديث وجوب اتباعه مقيداً، وهو أن لا يكون مخالفاً لما في الكتاب، ولئن صح فالمراد به إخباراً لآحاد، لا المسموع من فيه، أو المنقول عنه نقلاً متواتراً، ففي اللفظ إشارة إليه حيث قال: إذا روي لكم عني حديث، ولم يقل إذا سمعتم مني، وبه نقول: إن نسخ الكتاب لا يجوز بخبر الواحد، أو المراد بقوله: وما خالف فردوه عند التعارض إذا جهل التاريخ حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما، ونحن نقول: نعمل بما في كتاب الله تعالى حينئذ، وإنما الكلام فيما إذا عرف التاريخ بينهما، ولو رفع الطعن بمثله لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، لأن للطاعن أن يطعن فيه أيضاً لأنه يقول: إنه خالف قوله، وناقض، والمناقض لا يعبأ بقوله، بل في ذلك تعظيم رسوله وإعلاء منزلته من حيث أن الله تعالى فوض إليه بيان الحكم، وجعل لعبارته منزلة تثبت بها مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به انتساخه.

ونسخ الكتاب بالكتاب كقوله تعالى: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا﴾[1] نسخ بقوله تعالى: ﴿الآن خفف الله عنكم﴾ إلى قوله ﴿يغلبوا ألفين بإذن الله﴾[2].

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٥

(٢) سورة الأنفال: الآية ٦٦

وقوله تعالى: ﴿فاعف عنهم واصفح﴾[1] نسخ بقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾[2].

ونسخ السنة بالسنة كقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، وكنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام، فأمسكوها ما بدا لكم، وكنت نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في الظروف، فإن الظروف لا تحل شيئاً، ولا تحرمه»، ونسخ خبر الواحد بمثله جائز أيضاً، ونسخ الشيء لا إلى بدل أو إلى بدل مثله، أو أخف منه، أو أثقل جائز عندنا، فإن تقديم الصدقة على النجوى ثبت بقوله تعالى: ﴿فقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾[3] ثم نسخ من غير بدل، وفرار الواحد من العشرة في الجهاد كان حراماً، ثم نسخ ببدل هو أخف منه، وهو فرار الواحد من الاثنين، والصفح عن الكفار كان واجباً في الابتداء، ثم نسخ بقتال الذين يقاتلون بقوله تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾ ثم نسخ بقتالهم كافة بقوله تعالى: ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾[4] والناسخ هنا أشق، ونسخ التخيير الثابت من الصوم والفدية ابتداء بقوله تعالى: ﴿وأن تصوموا خير لكم﴾[5] بفرضية الصوم جزماً بقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ والناسخ أشق.

وقال بعضهم لا يصح إلا بمثله أو بأخف لقوله تعالى: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ وقلنا: المراد بالمثل والخير من حيث الثواب، وفي الأشق تفضل الثواب (و) سادسها في بيان المنسوخ.

فـ(المنسوخ أنواع: التلاوة والحكم جميعاً)

(والمنسوخ أنواع: التلاوة والحكم جميعاً) وهو ما نسخ من القرآن في حياة الرسول عليه السلام بالإنساء كما روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلاثمائة آية، والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين آية، وكما

---

(1) سورة المائدة: الآية ١٣.
(2) سورة التوبة: الآية ٥.
(3) سورة المجادلة: الآية ١٢.
(4) سورة التوبة: الآية ٣٦.
(5) سورة البقرة: الآية ١٨٤.

والحكم دون التلاوة، والتلاوة دون الحكم. . .

ونسخ وصف في الحكم، وذلك مثل الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا، وعند الشافعي تخصيص، وبيان حتى ثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد،

روي أن سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة، والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن اثنتي عشرة آية.

(والحكم دون التلاوة) مثل قوله تعالى ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ [1] ونحوه قدر سبعين آية كلها منسوخة بآية القتال، وقيل: مائة وعشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات القتال، وسوى آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على رأي صاحب الإتقان

وعندي أنها زائدة على عشرين إلى أربعين، أو أكثر، وعلم هذا كله فرض على الذي يعمل بالقرآن ليميز الناسخ من المنسوخ، ويعمل بالناسخ دون المنسوخ. وقد بينت كل ذلك بالتفصيل في التفسير الأحمدي، بما لا يعثر المزيد عليه في كتب أبي حنيفة رحمه الله، وإن بينه الشافعية بأطول منه في كتبهم.

(والتلاوة دون الحكم) مثل قوله تعالى: «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً من الله والله عزيز حكيم» ومثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ متتابعات بزيادة متتابعات.

وقوله: ﴿فاقطعوا أيمانهما﴾ مكان قوله أيديهما (ونسخ وصف في الحكم) أن ينسخ عمومه وإطلاقه ويبقى أصله (وذلك مثل الزيادة على النص) كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب، فإن الكتاب يقتضي أن يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففاً أو لا، والحديث المشهور نسخ هذا الإطلاق، وقال: إنه الغسل إذا لم يكن لابس الخفين، فالآن صار الغسل بعض الوظيفة (فإنها نسخ عندنا، وعند الشافعي رحمه الله تخصيص وبيان)، فلا يجوز عندنا إلا بالخبر المتواتر، أو المشهور كسائر النسخ، وعنده يجوز بخبر الواحد، والقياس كباقي البيان (حتى أثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد) وهو

---

(١) سورة الكافرون، الآية ٦.

وزيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين، والظهار بالقياس).

أما الأول: فنحو صحف إبراهيم عليه السلام التي أخبرنا الله تعالى بنزولها، وما بقي منها أثر لا تلاوة ولا عملاً، وذلك بأحد طريقين إما بصرف الله القلوب عن حفظها، ورفع ذكرها عن القلوب، أو بموت من يحفظها من العلماء بلا خلف، ومثل هذا النسخ كان جائزاً في القرآن في حياة النبي عليه السلام بقوله تعالى: ﴿سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله﴾

قال الحسن وقتادة: أي ما شاء الله أن ينسخه فينسيه، فأما بعد وفاته فممتنع لقوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ أي نحفظه منزلاً لا ينحفه تبديل صيانة للدين إلى آخر الدهر، وهذا لأنه لا يجوز أن يراد حفظه لديه، لأنه يتعالى عن النسيان والغفلة، فثبت أنه أراد به حفظه لدينا فإنه مما يحتمل ضياعه بتبديل منا قصداً، كما فعل أهل الكتاب، أو بنسيان وقد كان التبديل جائزاً في حياته عليه السلام بالنسخ، فعلم أن المراد به بعد وفاته عليه السلام، وأما النوع الثاني والثالث فجائزان عند الجمهور، خلافاً لبعض، قالوا إن المقصود بالنص بيان الحكم، فلا يبقى النص بدونه لخلوه عن هو المقصود، والحكم بالنص ثبت فلا يبقى بدونه، لأن الحكم كما لا يثبت بلا سبب لا يبقى بلا سبب.

ولنا أن الحبس في البيوت والإيذاء باللسان نسخ بالجلد والرجم وبقيت التلاوة، وكذا الاعتداد بالحول كان ثابتاً على المتوفى عنها زوجها بقوله تعالى: ﴿متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾، ثم نسخ مع بقاء التلاوة.

وتقديم الصدقة بين يدي النجوى نسخ مع بقاء التلاوة وغير ذلك، ولأن

قوله: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، فإنه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده، ووزيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس) على كفارة القتل المقيدة بالإيمان فإنه يجوز الزيادة به على نص الكتاب

للمنتظم حكمين جواز الصلاة والإعجاز، وكل واحد منها مقصود ألا ترى أن بالمتشابه لا يثبت إلا هذان الحكمان فجاز أن ينسخ الحكم الذي هو العمل به، ويبقى هذان الحكمان.

وأما نسخ التلاوة بقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات فمتتابعات نسخت تلاوتها، وبقي حكمها، وهذا لأن التلاوة متى نسخت بقيت وحياً غير متلو والحكم مما يجب به، ونفس التلاوة حكم مقصود يجوز ثبوته بنفسها وانتساخها كذلك، ثم عبد الله كان يقرؤها وهو عدل، فلم يبق لتصديقه وجه إلا أن يقال: إنها كانت ثابتة غير أن الله تعالى لما نسخها دون حكمها رفع ذكرها عن القلوب، إلا عن قلب عبد الله ليبقى الحكم بقراءته، ولا تثبت التلاوة بروايته لعدم النقل المتواتر الذي بمثله يثبت القرآن.

وأما الرابع: فإنما نسخ معنى عندنا، وعند الشافعي تخصيص، وبيان وليس بنسخ حتى جوز الزيادة على النص بخبر الواحد والقياس، وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار له أن الرقبة عامة تتناول المؤمنة والكافرة، فإخراج الكافرة منها يكون تخصيصاً لا نسخاً بمنزلة إخراج بعض الأعيان من الاسم العام، وهذا لأن النسخ رفع الحكم المشروع. وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع وإلحاق شيء آخر به. فلا يكون نسخاً فإن إلحاق صفة الإيمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من أن تكون مستحقة الإعتاق في الكفارة، وكذلك الواجب بالكتاب في حد الزنا جلد مائة، والكتاب لا يتعرض للنفي، فمتى ألحقنا النفي بالجلد لا يخرج الجلد من أن يكون مشروعاً، فإن قلت: زيادة النفي على الجلد ليست بتخصيص، قلنا: ليس الشرط أن تكون الزيادة تخصيصاً، بل الشرط أن لا تكون نسخاً، وتكون بياناً إذ البيان عبارة عن إثبات وصف زائد للشيء يزداد به وضوحاً، مع بقاء الأصل لا محالة، والزيادة بهذه الصفة. لأن المنصوص عليه وهو تحرير الرقبة باق، ولكنه ضم صفة الإيمان إليه والنص ساكت عن هذه الصفة، فضم صفة الإيمان إلى الرقبة لا يغير الرقبة.

ولنا أن ما ذكرتم يدل على أن الزيادة بيان صورة. ولا نزاع في ذلك لأنا ندعي أنها نسخ معنى لوجود حده وهو بيان انتهاء الحكم الأول. وهذا لأن النص يقتضي أن يكون الجلد حدا، ومتى التحق النفي به لا يبقى الجلد حدا، حتى لا يخرج الإمام عن عهدة إقامة الحدّ بالجلد وحده، لأنه صار بعض الحدّ حينئذ وبعض الحد ليس بحد، فكان نسخا لأنه قد انتهى الحكم الأول.

ولا يقال: الكلية ليست بحكم شرعي حتى تقبل النسخ لأن الكلية لم تعرف إلا بالشرع، فكانت حكماً شرعيا، وكذا النص يقتضي جواز التكفير بتحرير رقبة، أي رقبة كانت فتقييد الجواز برقبة مؤمنة يؤدي إلى إبطال حكم ثبت بالكتاب، وهذا لأن القيد والإطلاق ضدان، والنص المطلق يوجب العمل بإطلاقه فإذا صار مقيداً صار شيئا آخر، لأنه صار المطلق بعضه، وما لبعض الشيء حكم ذلك الشيء كبعض العلة، ولهذا قلنا: إذا جلد القاذف تسعة وسبعين سوطاً لا تسقط شهادته في ظاهر الرواية، لأنه بعض الحد، وليس بحد فثبت أنه نسخ، لأنه قد انتهى الحكم الأول، والزيادة ليست بتخصيص لأنه تصرف في النظم ببيان أن بعض ما تناوله العام غير مراد به، والإطلاق لا يتناول القيد لأن الإطلاق عبارة عن عدم القيد، والتقييد عبارة عن وجوده، فإذا لم تكن الرقبة متناولة للأوصاف كيف يمكن تخصيص بعضها، ولأن المخصوص إذا لم

الدال على الإطلاق. ومثل هذا كثير بينت وبينه، وإنما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب، لأنه يتعلق بنظمه التلاوة، وجواز الصلاة وبمعناه وجوب العمل والإطلاق فجاز أن ينسخ أحدهما دون الآخر، وأن ينسخا جميعا، وأن ينسخ إطلاقه دون ذاته بخلاف السنة فإنه لا يتعلق بنظمها أحكام، ولا يراد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع، فلم يجر هذا التقسيم فيها، ولما فرغ المصنف عن تقسيم السنة شرع في بيان السنة الفعلية اقتداء بفخر الإسلام، وكان ينبغي أن يذكره بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال:

يبق مراداً بالنص العام بقي الباقي ثابتاً بذلك النص العام، فلم يكن نسخاً، وإذا ثبت التقييد لم يبق الحكم ثابتاً بالمطلق، بل المقيد فثبت أنه في معنى النسخ، والنسخ في الحكم الثابت بالنص لا يجوز بخبر الواحد والقياس، ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة فرضاً لئلا يصير زيادة على النص بخبر الواحد، ولم يجعل الطهارة شرطها في طواف الزيارة لأنه زيادة على النص بخبر الواحد.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله: لا يحرم القليل من المثلث، لأنه بعض المسكر وما لبعض العلة حكم العلة، وقلنا: إذا وجد المحدث، أو الجنب الماء القليل لا يستعمل، لأنه بعض المطهر، فلا يكون مطهراً فوجوده لا يمنع التيمم، وإذا شهد أحد الشاهدين ببيع العبد بألف والآخر بألف وخمسمائة لا تقبل الشهادة، ولا يثبت البيع، لأن الذي شهد بألف وخمسمائة جعل الألف بعض الثمن، وقد صار كلاً من وجه فكانا غيرين.

فصل
في أفعال النبي عليه السلام

(أفعال النبي سوى الزلة أربعة: مباح، ومستحب، وواجب، وفرض

فصل أفعال النبي عليه السلام

سوى الزلة أربعة أقسام: مباح ومستحب وواجب وفرض، وإنما استثنى الزلة، لأن الباب لبيان اقتداء الأمة به، والزلة ليست مما يقتدى به، وهي اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح، فلم يكن قصده للحرام ابتداء، ولا يستقر عليه بعد الوقوع كمثل من أعيى في الطريق فخر منه، ثم قام عاجلاً فما كان من قصده الخرور، وما استقر عليه، كما كان من قصد موسى عليه السلام بالضرب تأديب القبطي، فقضى عليه بالقتل، فلم يكن القتل مقصوده، ولم يبق عليه، بل ندم وقال: هذا من عمل الشيطان، ولكن هذا التقسيم بالنسبة إلينا،

والصحيح عندنا أن ما علمنا من أفعاله عليه السلام واقعاً على جهة . . .
نقتدي به في إيقاعه على تلك الجهة، وما لم نعلم على أي جهة فعله النبي عليه السلام، قلنا: فعله على أدنى منازل أفعاله، وهو الإباحة) أفعال النبي عليه السلام التي تصلح للاقتداء أربعة على ما بينا. أما الزلة فلا تدخل في هذا الباب، لأنها لا تصلح للاقتداء، وكذا ما يحصل في حالة النوم فلا عبرة به.

أما الزلة فاسم لفعل غير مقصود في عينه، ولكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه إلى ما هو حرام لم يقصده أصلاً، يقال: زل الرجل في الطين، إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع، ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق، كما أن الزلة وجد قصد الفعل لا قصد العصيان، ولذا يعاتب، وإن لم يقصد المعصية لتقصير منه كما يعاتب من زل في الطين.

وإلا ففي حقه عليه السلام لم يكن شيء واجباً اصطلاحياً، لأنه ما ثبت بدليل فيه شبهة. وكانت الدلائل كلها قطعية في حقه، ثم إنهم اختلفوا في اقتداء أفعال لم تصدر عنه سهواً، ولم تكن له طبعاً، ولم تكن مخصوصة به، فقال بعضهم: يجب التوقف فيه حتى يظهر أن النبي عليه السلام على أي وجه فعله من الإباحة والندب والوجوب.

وقال بعضهم: يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخي: يعتقد فيه الإباحة لتيقنها إلا إذا دل الدليل على الوجوب والندب، والمصنف ترك هذا كله وبين ما هو المختار عنده فقال: (والصحيح عندنا أن ما علمنا من أفعاله ﷺ واقعاً على جهة) من الوجوب، أو الندب، أو الإباحة (نقتدي به في إيقاعه على تلك الجهة) حتى يقوم دليل الخصوص، فما كان واجباً عليه يكون واجباً علينا، وما كان مندوباً عليه يكون مندوباً علينا، وما كان مباحاً له يكون مباحاً لنا.

(وما لم نعلم على أية جهة فعله، قلنا: فعله على أدنى منازل أفعاله، وهو الإباحة) لأنه لم يفعل حراماً، ولا مكروهاً البتة، فلا بد أن يكون مباحاً. ولما فرغ من تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه، وفي بيان طريقته في

والمعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه، وقد تسمى الزلة معصية مجازاً، ولا تخلو الزلة عن الاقتران ببيان أنها زلة، أما من الفاعل كقول موسى عليه السلام حين قتل القبطي بوكزة هذا من عمل الشيطان وموسى عليه السلام كان مستأمناً فيهم، ولا يباح للمستأمن المسلم أن يقتل كافراً حربياً وإن كان مباح الدم أو من الله تعالى كما قال عليه السلام وعصى آدم ربه.

والمراد هنا الزلة لأنه لم يقصد العصيان، وإذا لم تخل الزلة عن البيان لم يشكل على أحد أنها لا تصلح للاقتداء، واختلف الناس في سائر أفعال النبي عليه السلام مما ليس بسهو، وكما روي أنه عليه السلام سها في صلاته ولا طبع كالنوم والأكل وغير ذلك إذ البشر لا يخلو عما جبل عليه فقال بعضهم: يتوقف فيها حتى يقوم الدليل، لأن فعله لما كان متردداً بين أن يكون مباحاً، ومستحباً، وواجباً، وفرضاً امتنع الاقتداء هو المتابعة في أصله ووصفه، فإذا خالفه في الوصف لم يكن مقتدياً فإنه إذا فعل فعلاً ونحن نفعله فرضاً، أو بالعكس يكون ذلك منازعة لا متابعة، فيجب الوقف فيه حتى يقوم الدليل، وقال بعضهم: يلزمنا اتباعه فيها ما لم يقم دليل المنع، لأنه عليه السلام قدوة لأمته في أقواله وأفعاله.

قال الله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾[1] وقال: ﴿فاتبعوني يحببكم الله﴾[2] وقال: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾[3] أي عن سمته وطريقته.

وقال الكرخي: إن علم صفة فعله أنه فعله واجباً أو ندباً، أو مباحاً فإنه يتبع فيه بتلك الصفة، وإن لم يعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة، ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً، إلا بقيام الدليل، وكان الجصاص يقول بقول الكرخي: إلا أنه يقول: إذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً، وهذا هو الصحيح، لأن الإباحة من هذه الأقسام هو الثابت بيقين،

---

(١) سورة محمد: الآية ٣٣. (٢) سورة آل عمران: الآية ٣١. (٣) سورة النور: الآية ٦٣

ويتوقف فيما وراء ذلك على قيام الدليل كمن وكل آخر في أمواله، فإنه يملك الحفظ، لأنه متيقن به لكونه مراداً للموكل بكل حال، ولا يثبت ما سوى ذلك من التصرفات حتى يقوم الدليل، ثم قال الكرخي، قد وجدنا اختصاص النبي عليه السلام بأشياء كصوم الوصال وحل تسع نسوة وغير ذلك، ووجدنا الاشتراك أيضاً، فكل فعل نقل عنه فهو يحتمل أن يكون من الضرب الأول، وأن يكون من الضرب الثاني، وإذا تعارض الجانبان وجب الوقف حتى يقوم الدليل، ولكن الصحيح ما ذهب إليه الجصاص، لأن الاقتداء برسول الله عليه السلام هو الأصل لقوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾[1] فقيه دليل على أنه يؤتسى به في أفعاله وأقواله، فيعمل بهذا النص حتى يقوم الدليل المانع، وهو ما يوجب اختصاصه بذلك، ولأن الرسل أئمة يقتدى بهم، كما قال الله تعالى في إبراهيم: ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾[2] والإمام اسم من يؤتم به أي يقتدى به، فالأصل في كل فعل صدر منهم جواز الاقتداء بهم فيه، إلا ما ثبت فيه دليل الخصوص لشرفهم وعلو حالهم...

فصل

في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام

(والوحي نوعان: ظاهر، وباطن.

فالظاهر: ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية

إظهار أحكام الشرع بالوحي فقال: (والوحي نوعان: ظاهر وباطن، فالظاهر ثلاثة أنواع الأول: ما ثبت بلسان الملك) وهو جبريل عليه السلام (فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ) أي سمع النبي عليه السلام بعد علم النبي عليه

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٢٤.

قاطعة) بأن يخلق الله فيه علماً ضرورياً (وهو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين) وهو المراد بقوله تعالى: ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق﴾[1] (أو ثبت عنده) ووضح له (عليه السلام بإشارة الملك من غير بيان بالكلام) وإليه أشار عليه السلام في قوله: «إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب» (أو تبدى لقلبه بلا شبهة بإلهام من الله تعالى، وبأن أراه بنور من عنده) وإليه أشار تعالى بقوله: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾[2] فهذا كله وحي ظاهر، وإن اختلف طريق الظهور. ونعني بالظاهر ما يظهر له أنه من الله تعالى، ثم إنه قد يكون بلسان الملك، وقد يكون بإشارته، وقد يكون بإظهار الله بلا واسطة ملك، وهذا كله مقرون بالابتلاء، والمراد به الابتلاء في درك حقيقته.

السلام بأنه جبريل عليه السلام (بآية قاطعة) تنفي الشك والاشتباه في أنه جبريل عليه نزل.

(وهو الذي أنزل عليه بلسان الروح الأمين عليه السلام) يعني القرآن الذي، قال الله تعالى في حقه: ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق﴾[2].

والثاني: ما بينه بقوله: (أو ثبت عنده بحجة بإشارة الملك من غير بيان بالكلام) كما قال عليه السلام: «إن روح القدس نفث في روعي، إن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها»، والثالث ما بينه بقوله: (أو تبدى لقلبه بلا شبهة بإلهام من الله تعالى بأن أراه بنور من عنده) وهذا هو المسمى بالإلهام، ويشترك فيه الأولياء أيضاً، وإن كان إلهامهم يحتمل الخطأ والصواب وإلهامه عليه السلام لا يحتمل إلا الصواب. ولم يذكر ما كان بالمنام، لأنه لم يكن من شأنه عليه السلام، أو لم يثبت به أحكام الشرع، وكذا لم يذكر ما كان في المنام، لأنه كان في ابتداء النبوة لم تثبت به أحكام الشرع.

---

(1) سورة النحل: الآية ١٠٢

(2) سورة النساء: الآية ١٠٥.

(والباطن: ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الأحكام المنصوصة، فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه عليه السلام) وإنما له الوحي الظاهر لا غير، وإنما الاجتهاد لأمته لقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾[1] ولأن الاجتهاد يحتمل الخطأ، فيجوز مخالفته في ذلك، ولا خلاف في أنه لا يجوز لأحد مخالفة رسول الله فيما يبين من أحكام الشرع، ولأنه عليه السلام كان بنصب أحكام الشرع ابتداء، والرأي لا يصلح لنصب الشرع ابتداء، لأن حكم الشرع حق الله تعالى، فإليه نصبه بخلاف أمر الحرب والمعاملات، فإن ذلك من حقوق العباد إذ المطلوب به دفع الضرر عنهم أو جر النفع إليهم فيما تقوم به مصالحهم، فيجوز استعمال الرأي في مثله لحاجة العباد إلى ذلك إذ ليس في وسعهم فوق ذلك، والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز، أو الحاجة، فلا يجوز استعمال الرأي في حق الله تعالى.

وقال بعضهم: كان له أن يبين أحكام الشرع بطريق الوحي تارة، وبالرأي أخرى، لأن الله تعالى قال: فاعتبروا يا أولي الأبصار، والنبي أولى الناس بهذا الوصف الذي ذكره عند الأمر بالاعتبار، فكان أدخل في هذا الخطاب.

وقال الله تعالى: ففهمناها سليمان، أي الحكومة، أو الفتوى، والمراد به

(والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الأحكام المنصوصة) بأن يستنبط علة في الحكم المنصوص، ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص، كما كان شأن سائر المجتهدين (فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه عليه السلام) لأن الله تعالى قال: ﴿وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى﴾، فكل ما تكلمه لا بد أن يكون ثابتا بالوحي والاجتهاد ليس، كذلك فلا يكون هذا شأنه، والجواب أن المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلم به، ولئن سلم أنه عام فلا نسلم أن اجتهاده ليس بوحي، بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار

---

(١) سورة النجم: الآية ٣.

أنه وقف على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي، لأن ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان فيه سواء، فلما خص سليمان بالفهم دل أنه المراد به الرأي

والدليل عليه أن داود لما حكم بالغنم، لأهل الحرث لاستواء قيمة الغنم وقدر النقصان، قال سليمان: وهو ابن إحدى عشرة سنة، غير هذا أرفق بالفريقين، فعزم عليه ليحكمن فقال: أرى أن تدفع الغنم إلى أهل الحرث ينتفعون بألبانها، وأولادها وأصوافها، والحرث إلى رب الغنم حتى يصلح الحرث ويعود كهيئته، ثم يترادان فقال: القضاء ما قضيت، وكان ذلك باجتهادهما، وهذا كان في شريعتهم.

وحكم داود عليه السلام بالرأي بين الخصمين إذ تسوروا المحراب، فإنه قال: ﴿لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه﴾[1].

وهذا بيان بالقياس وقال الله تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾[2] فتبين أنه أذن بالرأي وقال عليه السلام للخثعمية وقد سألته عن الحج عن أبيها: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك؟ فقالت: نعم، قال عليه السلام: فدين الله أحق، فهذا فتوى بمحض القياس وسأله عمر عن القبلة للصائم، فقال: أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك فقال عمر لا، فقال عليه السلام: ففيم إذاً فقاس إحدى مقدمتي الشهوة بالأخرى، مع أن في المقيس عليه تسكين تلك الشهوة، ولا كذلك في المقيس.

وقال: إن الرجل ليؤجر في كل شيء حتى في مباضعة أهله، فقيل له يقضي أحد شهوته، ثم يؤجر على ذلك، فقال: أرأيتم لو وضع ذلك فيما لا يحل، هل كان يأثم قالوا نعم، قال: فكذلك يؤجر إذا وضعه فيما يحل، وهذا بيان بطريق الرأي والاجتهاد من حيث أن الإثم في الوضع في الحرام باعتبار قضاء الشهوة، وارتكاب النهي، والامتناع عنه واجب، وبالإقدام على الحلال يحصل الامتناع عنه فيثاب عليه ضرورة.

---

(1) سورة ص: الآية 24

(2) سورة التوبة: الآية 43

وقال في حرمة الصدقة عن بني هاشم: أرأيت لو تمضمضت بماء، ثم مججته أكنت شاربه. وهذا بيان بطريق القياس في حرمة الأوساخ بحكم الاستعمال.

وقد صح أنه عليه السلام كان يشاورهم في أمر الحرب، وغير ذلك حتى روي أنه شاور أبا بكر وعمر في مفاداة الأسارى يوم بدر فأشار أبو بكر بالفداء، ومال رأيه إلى ذلك حتى منّ عليهم، ثم نزل العتاب بقوله: لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم.

ومفاداة الأسير بعد جوازه وفساده من أحكام الشرع، ومما هو حق الله تعالى، وقد شاور فيه غيره وعمل فيه بالرأي، ونزل الوحي بخلاف ما رأى فعرفنا أنه كان يعمل بالرأي في الأحكام، كما في الحروب، ولو لم يكن له فصل الأمر بالرأي لما أمر بالمشورة بقوله: وشاورهم في الأمر، لأنه لا يشاور إلا في الرأي، وظاهر الأمر لا يخص بابا، ولا يقال: إنه أمر تطييب لقلوبهم، لأنهم يخالفونه في بعض الأمور، ألا ترى أنه شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في بذل شطر ثمار المدينة للمشركين يوم الأحزاب لينصرفوا فقالا: إن كان هذا عن وحي فسمعاً وطاعة، وإن كان عن رأي فلا نعطيهم إلا السيف، فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين، وكانوا لا يطمعون من ثمار المدينة إلا بشرى، أو قرى فإذا أعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم إلا السيف، وكذلك أخذ برأي غيره في النزول على الماء يوم بدر، وكان يعظم الأمر ويرجع فيما أوحي إليه في الحرب، كما في سائر الحوادث.

وكان يقول لأبي بكر وعمر قولا. فإني فيما لم يوح إليّ مثلكما، وإذا جاز له العمل برأي غيره فيما لم يوح إليه، فبرأيه أولى، ولأن الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص، وهو عليه السلام أسبق الناس في ذلك حتى وضح له من المتشابه الذي لا يقف عليه أحد من الأمة.

وإذا وضح له معاني النص لزمه العمل به، ولو منع عنه لكان ضرب حجر، وإنما يليق بعلو درجته الإطلاق دون الحجر

(وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي، فيما لم يوح إليه، ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار، إلا أنه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطأ) فإذا أقره الله على ذلك دل على أنه مصيب بيقين، وكان ذلك حجة قاطعة بمنزلة الثابت بالوحي، وحينئذ لا يجوز مخالفته في ذلك (بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي) لأنه غير معصوم عن القرار على الخطأ .

عليه (وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي، فيما لم يوح إليه) أي إذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه أن ينتظر الوحي أولاً لجوابها إلى ثلاثة أيام، أو إلى أن يخاف فوت الغرض، (ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار) فإن كان أصاب في الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة، وإن كان أخطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه على الخطأ، وما تقرر على الخطأ قط بخلاف سائر المجتهدين فإنهم إن أخطؤوا يبقى خطؤهم إلى يوم القيامة، وهذا معنى قوله: (إلا أنه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطأ بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي) من مجتهدي الأمة، فإنهم يقررون على الخطأ، ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة في كتب الأصول، منها أنه لما أسر أساري بدر وهم سبعون نفراً من الكفار، شاور النبي عليه السلام أصحابه في حقهم، فتكلم كل منهم برأيه، فقال أبو بكر رضي الله عنه: هم قومك وأهلك خذ منهم فداء ينفعنا ونخليهم أحراراً لعلهم يوفقون للإسلام بعد ذلك، وقال عمر رضي الله عنه: مكن نفسك من قتل عباس، ومكن علياً من قتل عقيل، ومكني من قتل فلان، ليقتل كل واحد منا قريبه، فقال عليه السلام: «إن الله ليلين قلوب رجال كالماء، ويشدد قلوب رجال كالحجارة، مثلك يا أبا بكر كمثل ابراهيم حيث قال: ﴿فمن تبعني فإنه مني، ومن عصاني فإنك غفور رحيم﴾[1] ومثلك يا عمر كمثل نوح عليه السلام حيث قال: ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً﴾[2]». ثم استقر رأيه عليه السلام على رأي أبي بكر رضي الله عنه، فأمر بأخذ الفداء، وقال: تستشهدون في أحد بعددهم، فقالوا: قبلنا، فلما أخذوا الفداء نزل عليه

---

(١) سورة ابراهيم: الآية ٣٦. (٢) سورة نوح: الآية ٢٦.

(وهذا كالإلهام، فإنه حجة قاطعة في حقه، وإن لم يكن في حق غيره بهذه الصفة) وإنما اخترنا تقديم انتظار الوحي، لأنه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الرأي، وكان غالب أحواله أن لا يخلو عن الوحي والمصير إلى الرأي باعتبار الضرورة، فوجب تقديم انتظار الوحي.

ألا ترى أن التيمم لا يجوز في موضع وجود الماء غالباً إلا بعد طلب الماء، وكان انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفي في حق غيره من المجتهدين، ومدة الانتظار على ما يرجو نزوله، إلا أن يخاف الفوت في الحادثة.

وأما قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ فنازل في شأن القرآن، أي وما آتاكم به من القرآن ليس بكلام يصدر عن هواه إنما هو وحي من عند الله يوحى إليه.

وقيل: المراد بالهوى هوى النفس الأمارة بالسوء وأحد لا يجوّز على رسول

قوله تعالى: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا، والله يريد الآخرة، والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسّكم فيما أخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً، واتقوا الله إن الله غفور رحيم﴾[1] فبكى رسول الله ﷺ وبكى الصحابة كلهم، وقالوا: لو نزل العذاب ما نجا أحد منا إلا عمر رضي الله عنه، ومعاذ بن سعد، فظهر أن الحق هو رأي عمر رضي الله عنه، وأن النبي عليه السلام أخطأ حين عمل برأي أبي بكر رضي الله عنه، لكنه لم يقرر على الخطأ، بل نبه عليه بإنزال الآيات، وأمضى الحكم على الفداء وأمر بأكله ولم يؤمر برد الفداء وحرمته، وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي، وبين ظهوره بخلافه فإن في الأول لا ينقض الرأي بالنص، وفي الثاني ينقض به.

(وهذا كالإلهام) لفرق بين اجتهاد النبي عليه السلام وغيره من المجتهدين، كالفرق بين إلهام النبي عليه السلام وغيره من الأولياء.

(فإنه حجة قاطعة في حقه وإن لم يكن في حق غيره بهذه الصفة) فإلهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية إلى عامة الخلق وإلهام الأولياء حجة في حق

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٧.

الله اتباع هوى النفس، وإنما الاجتهاد عمل يقتضيه العقل لا بهوى النفس، وهو وحي باطن في حقه عليه السلام، والجهاد محض حق الله تعالى لأنه لإعلاء كلمته ما بينه وبين غيره فرق، وقد انعقد الإجماع على عمله بالرأي في باب الحروب، فكذلك في سائر الأبواب لأنه كان يوحى إليه في الأبواب كلها، وعلم به أن الوحي لا يسدّ باب الرأي، بل يقويه.

فصل
في شرائع من قبلنا

(وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله تعالى، أو رسوله عليه السلام من

أنفسهم إن وافق الشريعة، ولم يتعد إلى غيرهم إلا إذا أخذنا بقولهم: بطريق الآداب، ثم شرع في بحث شرائع من قبلنا من جهة أنها ملحقة بالسنة، واختلف فيها، فقال بعضهم: تلزم علينا مطلقاً، وقال بعضهم: لا تلزمنا قط، والمختار هو ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله:

(وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله، أو رسوله من غير إنكار) فإنه إذا لم يقص الله علينا، بل وجدت في التوراة والإنجيل فقط لا تلزمنا، لأنهم حرفوا التوراة والإنجيل كثيراً، وأدرجوا فيهما أحكاماً بهوى أنفسهم، فلم يتيقن أنها من عند الله تعالى، وكذا إذا قص الله علينا، ثم أنكر علينا بعد نقل القصة صريحاً بأن لا تفعلوا مثل ذلك، أو دلالة بأن ذلك كان جزاء ظلمهم، فحينئذ يحرم علينا العمل به، وهذا أصل كبير لأبي حنيفة رحمه الله يتفرع عليه أكثر الأحكام الفقهية، فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة.

قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها﴾ أي على اليهود في التوراة أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجروح قصاص، فهذا كله باق علينا، وهكذا قوله تعالى: ﴿ونبئهم أن الماء قسمة بينهم﴾[1] أي بين ناقة صالح عليه السلام. وقومه يستدل به على أن

---

(١) سورة القمر: الآية ٢٨

غير إنكار على أنه شريعة لرسولنا) وقال بعضهم: لا يلزمنا حتى يقوم الدليل لقوله تعالى: ﴿ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾[1] ورأى رسول الله عليه السلام في يد عمر صحيفة فقال: ما هي؟ فقال: التوراة، فغضب، وقال: أمتهوّكون أنتم، كما تهوّكت اليهود والنصارى، والله لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي، فثبت أنه كان متبوعاً لا تابعاً، وعلى ما قلتم يصير تابعاً.

وقال بعضهم: يلزمنا شرائع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ لقوله تعالى: ﴿أولئك الذين هدى الله، فبهداهم اقتده﴾ أمره بأن يقتدي بهداهم، والهدى اسم يقع على الإيمان والشرائع، إذ الاهتداء إنما يقع به كلها.

وقال بعضهم: يلزمنا على أنه شريعتنا، ولا يفصلون بين ما يصير معلوماً من شرائع من قبله بنقل أهل الكتاب، أو برواية المسلمين عما في أيديهم من الكتاب، وبين ما ثبت تلك بالقرآن، أو السنة لقوله تعالى: ﴿فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفاً﴾ وكان عليه السلام على أحكام شريعة إبراهيم قبل مبعثه في أمور

القسمة بطريق المهايأة جائزة، وهكذا قوله تعالى: ﴿أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء﴾[3] في حق قوم لوط عليه السلام يدل على حرمة اللواطة علينا، ومثال ما أنكره علينا بعد القصة قوله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما﴾[4] ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم، فعلم أنه لم يكن حراماً علينا، ثم هذه الشرائع التي تلزمنا إنما تلزمنا.

(على أنها شريعة لرسولنا عليه السلام) لا على أنها شرائع للأنبياء السابقة، لأنها إذا قصت في كتابنا بلا إنكار صارت تلك جزءاً من ديننا، وقد قال الله تعالى لنبينا عليه السلام: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رضي الله عنهم إلحاقاً بأبحاث السنة فقال: (وتقليد الصحابي

---

(1) سورة المائدة، الآية ٤٨.
(2) سورة الأعراف، الآية ٨١.
(3) سورة النساء، الآية ١٦٠.
(4) سورة الأنعام، الآية ١٤٦.

المناسك وغيرها حتى كان يرى الختان ويأكل الذبيحة دون الميتة ، وكان يفعل جميع ما ثبت له بقول الثقات من شريعته ، ومثل ابن عباس عن سجدة ص[1] فقال: سجدها داود وهو ممن أمر نبيكم بأن يقتدي به ، وقد احتج محمد على جواز القسمة بطريق المهايأة في كتاب الشرب بقوله تعالى: ﴿لها شرب ، ولكم شرب يوم معلوم﴾ وبقوله تعالى: ﴿ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر﴾ وإنما أخبر الله ذلك عن صالح ، وقد احتج أبو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والأنثى بقوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾[2] وبه استدل الكرخي على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي ، فثبت به أن المذهب هذا إلا أنه يلزمنا على أنه شريعتنا لا شريعة من قبلنا ، لأن الرسالة سفارة العبد بين الله ، وبين ذوي الألباب من عباده ليبين لهم ما قصرت عنه عقولهم في مصالح دارهم ، فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه وبين أمته ، لا رسول الله ، وهذا فاسد ، إلا أنا شرطنا في هذا أن يقص الله تعالى ، أو رسوله من غير إنكار ، إذ لا عبرة بما ثبت بقول أهل الكتاب ، لأنهم متهمون في ذلك لظهور الحسد والعداوة منهم ، ولا بما ثبت بكتابهم ، لأنهم حرفوا الكتب ، فيجوز أن يكون ذلك من جملة ما غيروا ، أو بدلوا ، ولا ما ثبت بقول من أسلم منهم ، لأنه تلقى ذلك من كتابهم ، أو سمع من جماعتهم وبين المتكلمين اختلاف أن النبي عليه السلام هل كان متعبدا بشريعة من قبله قبل نزول الوحي عليه ، فنفاه قوم إذ لم يشتهر رجوعه إلى علماء شريعة ، ولا افتخار أهل شريعة به وأثبته قوم ، لأن دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها وتوقف فيه قوم للتعارض ، وعامة أهل الأصول على أنه كان على شريعة ابراهيم عليه السلام لما مر.

فصل

في تقليد الصحابي والتابعي

اعلم أن التقليد عبارة عن اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه على تقدير أنه

---

(١) سورة ص: الآية ١ .   (٢) سورة المائدة: الآية ٤٥ .

غير، بلا نظر وتأمل في الدليل، كأنه جعل قوله قلادة في عنقه، وهو أربعة أنواع:

تقليد الأمة صاحب الوحي.

وتقليد العالم صاحب الرأي.

والنظر في الفقه لسبقه على أقرانه من الفقهاء.

وتقليد العوام علماء عصرهم.

وتقليد الأبناء الآباء، والأصاغر الأكابر.

والوجوه الثلاثة الأولى صحيحة لأنها تقع عن ضرب استدلال فإنا عرفنا صاحب الوحي صديقاً معصوماً عن الكذب بالنظر والاستدلال، لأنا إذا عرفنا المعجزة بالنظر والاستدلال، ثم عرفنا بالنظر أن صاحب المعجزة لا يكون إلا صديقاً، فإن الله تعالى لا يأتي الكاذب، ولا يؤيد بالمعجزة من يضل الناس، ثم عرفنا بخبره أن رأي الصحابيِّ مقدم على رأي غيره، وكذا تقليد العالم عالماً هو فوقه لأن زيادة المزية لا تعرف إلا بضرب استدلال، وكذا تقليد العامي العالم، لأنه ما ميز بين العالم وغيره إلا بضرب استدلال. والباطل هو الوجه الرابع، لأنهم اتبعوه بهوى نفوسهم، بلا نظر عقل واستدلال، وهو الذي ذم الله تعالى الكفرة عليه بقوله تعالى: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة، وإنا على آثارهم مهتدون﴾[1] وإنما قلدنا الأنبياء عليهم السلام لأنا عرفنا عصمتهم عن الكذب والخطأ بدلالة المعجزة، فاتبعناهم لقيام دلالة العصمة، وقد فقدت هذه الدلالة في غيرهم، فلا يجب اتباعهم، كما لا يتبع النبي قبل إقامة المعجزة. ولهذا قال الشافعي: لا تقلد الصحابي، لأن قول الصحابي ليس بحجة إذ لو كان قوله حجة لدعا الناس إلى قوله: كالنبي عليه السلام.

وروي عن عمر كتب إلى شريح أن اقض بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله، ثم برأيك ولم يقل بقولي، فقال الكرخي: لا يجوز تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس، لأنه إذا كان ما يدرك بالقياس، فهو يتكلم بالقياس.

---

(1) سورة الزخرف، الآية ٢٣.

والصحابي وغيره في القياس سواء، وكما أن اجتهاد غيره يحتمل الخطأ، فكذا اجتهاده، ولما احتمل الخطأ لا يجب تقليده، إلا فيما لا يعرف بالقياس فإنه لا يظن به القول جزافاً.

وقد يبطل الرأي فلم يبق إلا السماع من صاحب الوحي ومن أهل الحديث من قلد الخلفاء الراشدين لقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي».

(و) الأصح قول أبي سعيد البردعي أن (تقليد الصحابي واجب يترك به القياس لاحتمال السماع) قال: وعلى هذا أدركنا مشايخنا.

(وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس، كما في أقل

واجب يترك به القياس) أي قياس التابعين ومن بعدهم. لأن قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع من الرسول ﷺ، بل هو الظاهر في حقه، وإن لم يسند إليه ولئن سلم أنه ليس مسموعاً منه، بل هو رأيه فرأي الصحابة أقوى من رأي غيرهم، لأنهم شاهدوا أحوال التنزيل، وأسرار الشريعة، فلهم مزية على غيرهم.

(وقال الكرخي: لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس) لأنه حينئذ يتعين جهة السماع منه بخلاف ما إذا كان مدركاً بالقياس، لأنه يحتمل أن يكون هو رأيه وأخطأ فيه، فلا يكون حجة على غيره.

(وقال الشافعي رحمه الله: لا يقلد أحد منهم) سواء كان مدركاً بالقياس أو لا لأن الصحابة كان يخالف بعضهم بعضاً وليس أحدهم أولى من الآخر فتعين البطلان.

(وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس) يعني أن أبا

الحيض) أخذاً بقول أنس وشراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن عملاً بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم وتقدير المهر بعشرة دراهم تمسكاً بقول علي رضي الله عنه، وتقدير أكثر مدة الحمل بسنتين تثبتاً بقول عائشة رضي الله عنها، الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين.

(واختلف عملهم في غيره كما في اعلام قدر رأس المال) فقد روي عن ابن عمر أنه شرطه كما هو مذهب أبي حنيفة، وخالفه أبو يوسف، ومحمد بالرأي (والأجير المشترك) فقد روي عن علي رضي الله عنه أنه ضمن لما ضاع عنده،

حنيفة رحمه الله وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي (كما في أقل الحيض) فإن العقل قاصر بدركه فعملنا جميعاً بما قالت عائشة رضي الله عنها: أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها، وأكثره عشرة.

(وشراء ما باع بأقل مما باع) قبل نقد الثمن الأول، فإن القياس يقتضي جوازه، ولكنا قلنا: بحرمته جميعاً عملاً بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المرأة، وقد باعت بستمائة بعدما شرت بثمانمائة من زيد بن أرقم: بئسما شريت واشتريت، ابلغي زيد بن أرقم بأن الله تعالى أبطل حجه وجهاده مع رسول الله ﷺ، إن لم يتب.

(واختلف عملهم في غيره) أي عمل أصحابنا في غير ما لا يدرك بالقياس، وهو ما يدرك بالقياس، فإنه حينئذ بعضهم يعملون بالقياس، وبعضهم يعملون بقول الصحابي.

(كما في أعلام قدر رأس المال) فإن أبا حنيفة رحمه الله يشترط إعلام قدر رأس المال في السلم، وإن كان مشاراً إليه عملاً بقول ابن عمر رضي الله عنه، وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله لم يشترطا عملاً بالرأي، لأن الإشارة أبلغ في التعريف من التسمية، وهي كفاية، فلا يحتاج إلى التسمية (والأجير المشترك) كالقصار إذا ضاع الثوب في يده، فإنهما يضمنانه إن ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليداً لعلي رضي الله عنه، حيث ضمن الخياط

كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد رحمهما الله، وخالفه أبو حنيفة رحمه الله بالرأي.

وقال محمد: الحامل لا تطلق ثلاثاً للسنة، وروي ذلك عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما، وخالفهما أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله بالرأي وما لقولهما قول في الصحابة.

وجه قول أبي سعيد قوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» فصار قول الصحابي حجة، كرامة له لصحبته رسول الله عليه السلام، وإن احتمل الغلط كما صار إجماع هذه الأمة حجة كرامة لهم بالنص، وإن احتمل الغلط، ولأن النص بقولهم: أولى لاحتمال السماع، وذلك أصل فيهم مقدم على الرأي فقد ظهر من عاداتهم أن من كان عنده نص، فربما روى، وربما أفتى على موافقة النص من غير الرواية، ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي يقدم على محض الرأي، ولئن كان قوله صادراً عن الرأي، فرأيهم أقوى وأقرب إلى الصواب من رأي غيرهم، لأنهم شاهدوا طريق الرسول عليه السلام في بيان أحكام الحوادث، وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص، والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام، فكانوا من خير القرون فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم، وتبين أن احتمال الخطأ في اجتهادهم أقل، والاحتمال على مراتب بعضها فوق بعض، فيجب العمل بما هو أقل احتمالاً، ولهذا قدم خبر الواحد على القياس، ألا ترى أنه يجب الأخذ بأحد الرأيين إذا ظهر له نوع ترجيح، فكذا إذا وقع التعارض بين رأي الواحد منا، ورأي الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا الزيادة قوة في رأيه..

صيانة لأموال الناس، وقال أبو حنيفة رحمه الله: إنه أمين فلا يضمن كالأجير الخاص لما ضاع في يده، فهو أخذ بالرأي، وأما فيما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب، فلا يضمن بالاتفاق.

(وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم، ومن غير أن يثبت أن ذلك القول بلغ غير قائله فسكت مسلماً له) فأما إذا نقل عن الصحابي قول، ولم يظهر عن غيره خلاف ذلك، فإن درجته درجة الإجماع إذا كانت الحادثة، مما لا يحتمل الخفاء عليهم، وتشتهر عادة، وكذا إذا اختلفوا في شيء فإن الحق في أقوالهم لا يعدوهم على ما يجيء في باب الإجماع إن شاء الله تعالى، ولا يسقط البعض بالبعض للتعارض، لأنهم لما اختلفوا ولم يحاج بعضهم بعضاً بالحديث المرفوع سقط احتمال السماع وتعين وجه الرأي والاجتهاد، فصار تعارض أقوالهم كتعارض وجوه القياس، وذلك يوجب الترجيح، فإن تعذر الترجيح يعمل المجتهد بأيها شاء، ثم لا يجوز العمل بالباقي من بعد لما عرف.

(وأما التابعي فإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض).

(وهذا الاختلاف) المذكور بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه (في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم، ومن غير أن يثبت أن ذلك بلغ غير غير قائله فسكت مسلماً له) يعني في كل ما قال صحابي قولاً، ولم يبلغ غيره من الصحابة، فحينئذ اختلف العلماء في تقليده، بعضهم يقلدونه، وبعضهم لا، وأما إذا بلغ صحابياً آخر، فإنه لا يخلو إما أن يسكت هذا الآخر مسلماً له، أو خالفه، فإن سكت كان إجماعاً، فيجب تقليد الإجماع باتفاق العلماء، وإن خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين، فللمقلد أن يعمل بأيهما شاء، ولا يتعدى إلى الشق الثالث، لأنه صار باطلاً بالإجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

(وأما التابعي، فإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض) وهو الأصح فيجب تقليده كما روي أن علياً رضي الله عنه تحاكم إلى

اعلم أن التابعي إن كان لم يبلغ درجة الفتوى في عصر الصحابة، ولم يزاحمهم في الرأي لا يجوز تقليده، وإن ظهرت فتواه في عصر الصحابة كان مثلهم في هذا الباب عند بعض مشايخنا، وعند بعضهم لا يصح تقليده لعدم احتمال السماع في حقه، ولعدم مشاهدة أحوال التنزيل.

وجه القول الأول أنه لما أدرك عصرهم وزاحمهم في الفتوى، وحكم بخلاف رأيهم صار كواحد منهم في حكم يبتني على الرأي، فإنه روي أن أنس ابن مالك كان يقول: إذا سئل عن مسألة سلوا مولانا الحسن، لأنه كان ولد جارية أم سلمة زوج النبي عليه السلام، وقد صح أن علياً رضي الله عنه تحاكم إلى شريح في درعه.

شريح القاضي في أيام خلافته في درعه، وقال: درعي عرفتها مع هذا اليهودي، فقال شريح لليهودي: ما تقول؟ قال: درعي، وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضي الله عنه فأتى علي رضي الله عنه بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح، فقال شريح: أما شهادة مولاك فقد أجزتها لك، لأنه صار معتقاً، وأما شهادة ابنك لك فلا أجيزها لك، وكان من مذهب علي رضي الله عنه أنه يجوز شهادة الابن للأب، وخالفه شريح في ذلك فلم ينكره علي رضي الله عنه فسلم الدرع لليهودي، فقال اليهودي: أمير المؤمنين مشى معي إلى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت، والله إنها لدرعك، وأسلم اليهودي فسلم الدرع علي رضي الله عنه لليهودي ووهبه فرساً، وكان معه حتى استشهد في حرب صفين، وهكذا مسروق كان تابعياً خالف ابن عباس في مسألة النذر بذبح الولد فإن ابن عباس يقول من نذر بذبح الولد يلزمه مائة إبل قياساً على دية النفس فقال مسروق لا بل يلزمه ذبح شاة استدلالاً بفداء اسماعيل عليه السلام فلم ينكره أحد فصار إجماعاً، وروي عن أبي حنيفة رحمه الله إني لا أقلد التابعي لأنهم رجال ونحن

وقال: درعي عرفتها مع هذا اليهودي، فقال شريح لليهودي: ما تقول؟ قال: درعي، وفي يدي، فطلب شاهدين من علي فدعا قنبراً فشهد له، ودعا الحسن بن علي فشهد له، فقال شريح: أما شهادة مولاك فقد أجزتها لك، وأما شهادة ابنك فلا أجيزها لك، فسلم الدرع إلى اليهودي، فقال اليهودي: أمير المؤمنين مشى معي إلى قاضيه، فقضى عليه فرضي به صدقت والله إنها لدرعك، ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فقال علي: هذا الدرع لك، وهذا الفرس لك، فكان معه حتى قتل يوم صفين. وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد، ثم رجع ابن عباس إلى فتواه،

وقصته ما روي أن ابن عباس سئل عن هذه المسألة فأوجب ذبح مائة بدنة، فقال مسروق: يجب عليه شاة فأخبر ابن عباس بفتواه، فقال: وأنا أرى مثل ذلك، وشريح ومسروق كانا من التابعين.

باب الإجماع

الكلام فيه في مواضع في تفسيره، وركنه وأهلية من ينعقد به، وشرطه وحكمه، وسببه.

أما تفسيره لغة فهو العزم.

رجال لأن قول الصحابي إنما يقبل لاحتمال السماع وإصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وهو مفقود في التابعي، وهو مختار شمس الأئمة، وهذا كله إن ظهرت فتواه في زمن الصحابة رضي الله عنهم، وإن لم تظهر فتواه، ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر أئمة الفتوى لا يصح تقليده، ولما فرغ من أقسام السنة شرع في بيان الإجماع فقال:

باب الإجماع

وهو في اللغة الاتفاق، وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد

يقال: اجمع على المسير اي عزم عليه، وحقيقته: جمع رأيه عليه، والاتفاق أيضاً يقال: أجمعوا على الأمر أي اتفقوا عليه، واصطلاحاً فهو اتفاق علماء كل عصر من أهل العدالة، والاجتهاد على حكم وأما (ركنه، فنوعان عزيمة: وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق) منهم (أو شروعهم في الفعل إذ كان من بابه) لأن ركن كل شيء ما يقوم به ذلك الشيء، والإجماع يقوم بهما (ورخصة وهو أن يتكلم، أو يفعل البعض دون البعض) بعد البلوغ ومضي مدة التأمل والنظر في الحادثة (وفيه خلاف الشافعي) فإنه قال: الإجماع لا ينعقد إلا بتنصيص الكل، لأن السكوت محتمل في نفسه، والمحتمل لا يكون حجة، وهذا لأنه يحتمل أن يكون عن خوف أو تفكر.

الا ترى أن ابن عباس خالف عمر في مسألة العول، فقيل له: هلا أظهرت حجتك على عمر، فقال مهابة منه، وقد شاور عمر الصحابة في مال فضل عنده للمسلمين، فأشاروا إليه بالإمساك إلى وقت الحاجة، وعلي كان ساكتاً، فقال له: ما تقول يا أبا الحسن؟ فأمر بالقسمة. وروى فيها حديثاً عن النبي عليه السلام فلم يجعل عمر سكوته تسليماً، وعلي أجاز السكوت، مع أن الحكم عنده بخلاف ما أفتوا.

عليه السلام في عصر واحد على أمر قولي، أو فعلي (ركن الإجماع نوعان: عزيمة: وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق) أي اتفاق الكل على الحكم بأن يقولوا: أجمعنا على هذا إن كان ذلك الشيء من باب القول (أو شروعهم في الفعل إن كان من بابه) أي كان ذلك الشيء من باب الفعل، كما إذا شرع أهل الاجتهاد جميعاً في المضاربة، أو المزارعة، أو الشركة كان ذلك إجماعاً منهم على شرعيتها (ورخصة وهو أن يتكلم، أو يفعل البعض دون البعض) أي يتفق بعضهم على قول، أو فعل، وسكت الباقون منهم، ولا يردون عليهم بعد مضي مدة التأمل، وهي ثلاثة أيام أو مجلس العلم، ويسمى هذا إجماعاً سكوتياً، وهو

وروي أن عمر قد أشخص امرأة فأملصت، أي أسقطت من هيبته، فشاور الصحابة فأشاروا بأن لا غرم عليه.

وقالوا إنما أنت مؤدب، وما أردت إلا الخير، وعليّ ساكت، فلما سأله قال: أرى عليك الغرّة فقد أجاز السكوت مع إضمار الخلاف، ولم يجعل عمر سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه.

ولنا أنه لو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص من كل واحد منهم لأدى إلى أن لا ينعقد الإجماع أبداً لتعذر اجتماع أهل العصر على قول يسمع منهم، والمتعذر معفوّ بالنص، بل المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى، ويسلم سائرهم ولأنا أجمعنا أن مثل هذا إجماع في المسائل الاعتقادية، فكذا في المسائل الاجتهادية، لأن الحق في الموضعين واحد، وكما لا يحل له السكوت، ثم بعد العرض ووجوب الفتوى، إذا كان الحكم عنده بخلافه لا يحل له السكوت وترك الرد هنا إذا كان الحكم عنده بخلافه، لأن الساكت عن الحق شيطان أخرس، وهذا لأن الحكم لو كان عنده بخلافه لكان سكوته ترك الأمر بالمعروف، وقد شهد الله تعالى لهذه الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو تصوّر منهم ترك الأمر بالمعروف لأدى إلى الخلف في كلامه تعالى، وهو محال فوجب أن يحمل سكوتهم عن الرد في مدة تقتضي الحاجة فيها إلى التفكر على ما يحل، وعلى ما يدل عليه عدالتهم.

وما يحل هو السكوت عن الوفاق لا عن الخلاف، فإن قلت: ربما سكت للخفاء، أو اعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى السكوت حراماً، قلت: الفتوى إذا ظهرت عن واحد واشتهر بين العوام لا يجوز أن يخفى على أقرانه، ونحن نبين في باب القياس أن المجتهد يخطئ ويصيب وأن الحق في موضع الخلاف واحد، وأما حديث ابن عباس فلا يكاد يصح، لأن عمر رضي الله عنه كان يقدمه على كثير من الصحابة، ويسأله ويمدحه ويأذن له مع أهل بدر حتى

قال عبد الرحمن: أتأذن لهذا الفتى معنا، وفي أبنائنا من هو مثله، فقال: إنه ممن قد علمتم فأذن لهم ذات يوم وأذن لابن عباس معهم فسألهم عن قول الله تعالى: ﴿إذا جاء نصر الله﴾ فقال بعضهم أمر الله نبيه إذا فتح عليه أن يستغفره ويتوب إليه، فقال ابن عباس: ليس كذلك، ولكن نعيت إليه نفسه، فقال عمر: ما أعلم منها إلا مثل ما تعلم، ثم قال: كيف تلومونني عليه بعد ما ترون، وكان عمر ألين لاستماع الحق من غيره، وكان يقول: رحم الله امرأ أهدى إليّ عيوبي، ولئن ثبت فيجوز أنه لم يظهر لأنه علم أن عمر أفقه منه، فلا يظهر رأيه في مقابلة رأيه، وأما حديث القسمة فإنما سكت علي، لأن الذين أفتوا بإمساك المال إلى وقت نائبة كان حسناً، فإن للإمام أن يؤخر القسمة فيما فضل عنده من المال، ليكون معدًا لنائبة تنوب المسلمين، ولكن القسمة كانت أحسن عند علي رضي الله عنه، لأنها أقرب إلى أداء الأمانة، وفي مثل هذا الموضع لا يجب إظهار الخلاف، ولكن إذا سأل يجب بيان الأحسن، فلهذا سكت علي في الابتداء وحين سأل بين الأحسن عنده وقولهم في الإجهاض: إنه لا غرم عليه، كان صوابا وحسناً، لأنه لم يوجد من عمر مباشرة صنع بها، ولا تسبب هو جناية، ولكن التزام الغرة من عمر كان أحسن صيانة عن القيل والقال، ورعاية لحسن الثناء، وإظهاراً للعدل، فلهذا سكت أولاً، ولما استطلع بين أولى

مقبول عندنا (وفيه خلاف للشافعي رحمه الله) لأن السكوت كما يكون للموافقة، يكون للمهابة، ولا يدل على الرضا، كما روي عن ابن عباس أنه خالف عمر رضي الله عنه في مسألة العول، فقيل له: هلا أظهرت حجتك على عمر رضي الله عنه؟ فقال: كان رجلاً مهيبا فهبته، ومنعني درّته.

والجواب أن هذا صحيح لأن عمر رضي الله عنه كان أشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول: لا خير فيكم ما لم تقولوا، ولا خير في ما لم أسمع، وكيف يظن في حق الصحابة التقصير في أمور الدين، والسكوت عن الحق في موضع الحاجة.

الوجهين عنده على أن السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز، تعظيماً للجواب الذي يريد إظهاره باجتهاده، وذلك إلى آخر المجلس، والظاهر أنه لو لم يستنطقه عمر لبين هو ما استقر عليه رأيه من الجواب قبل انقضاء مجلس المشورة.

(وأهل الإجماع من كان مجتهداً، إلا فيما يستغني عن الرأي، وليس فيه هوى ولا فسق) أما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة، وأمر الدين فوق أمر الدنيا، وكل تهمة أوجبت رد شهادتهم في باب الدنيا أوجبت رده في باب الدين، وأما صاحب الهوى فإن غلا في هواه حتى كفر، فلا يعتبر خلافه، لأن المعتبر إجماع المسلمين، واسم الأمة لا يتناوله مطلقاً، وكذا إذا دعا الناس إلى ما يعتقده سقطت عدالته بالتعصب الباطل بلا دليل، وإظهار الخلاف مجانة وسفهاً، فيكون متهماً في أمر الدين، فلا يعتبر قوله في إجماع الأمة، ولهذا لم يعتبر خلاف الروافض إيانا في إمامة أبي بكر، ولا خلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه وأما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال، أما في أصول الدين كنقل القرآن وأعداد الركعات ومقادير الزكوات، فالعوام كالمجتهدين في ذلك الإجماع.

وأما فيما يختص بالرأي فلا عبرة بمخالفة العوام ولا بمن ليس من أهل الاجتهاد من العلماء، لأنه لا بصر لهم في هذا الباب فصاروا كالمجانين في حق هذا الحكم.

وقد قال عليه السلام: «الساكت عن الحق شيطان أخرس» (وأهل الإجماع من كان مجتهداً صالحاً، إلا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد، وليس فيه هوى ولا فسق) صفة لقوله: مجتهداً كأنه قال: أهل الإجماع من كان مجتهداً صالحاً، إلا فيما يستغني عن الرأي فإنه لا يشترط فيه أهل الاجتهاد، بل لا بد فيه من اتفاق

(وكونه من الصحابة، أو من أهل العترة لا يشترط، وكذا أهل المدينة، أو انقراض العصر) وقيل: لا إجماع إلا للصحابة، لأن النبي عليه السلام مدحهم وأثنى عليهم في آثار معروفة، منها قوله عليه السلام: «وأصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون».

وقوله عليه السلام: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه»، وقوله عليه السلام: «الله الله في أصحابي الله الله في أصحابي لا تتخذوهم عرضاً من بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني. ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه».

وقوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، وقيل: لا

الكل من الخواص، والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن إجماعاً كنقل القرآن، وأعداد الركعات ومقادير الزكاة، واستقراض الخبز والاستحمام.

وقال أبو بكر الباقلاني: إن الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية أيضاً، ويكفي قول العوام في انعقاد الإجماع، والجواب أنهم كالأنعام وعليهم أن يقلدوا المجتهدين، ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد.

(وكونه من الصحابة، أو من العترة لا يشترط) يعني قال بعضهم: لا إجماع إلا للصحابة، لأن النبي عليه السلام مدحهم وأثنى عليهم بالخير، فهم الأصول في علم الشريعة، وانعقاد الأحكام وقال بعضهم: لا إجماع إلا لعترته عليه السلام، أي نسله وأهل قرابته، لأنه عليه السلام قال: إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي».

وعند ناشيء من ذلك ليس بشرط، بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه، وما ذكرتم إنما يدل على فضلهم، لا على أن إجماعهم حجة دون غيرهم (وكذا أهل المدينة، أو انقراض العصر) أي كذلك لا يشترط كون أهل الإجماع أهل المدينة، أو انقراض عصرهم قال مالك رحمه الله: يشترط فيه كونهم من أهل

إجماع، لا لعترة الرسول لقوله عليه السلام إني تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي.

وقيل: لا إجماع إلا لأهل المدينة لقوله عليه السلام: «إن الإسلام ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها».

وقال: من أراد أهلها بسوء أذابه الله، كما يذوب الملح في الماء، وقال: إن الدجال لا يدخلها: وقال: آية الإيمان حب الأنصار، وآية النفاق بغض الأنصار.

وقلنا: الدلائل التي جعلت الإجماع حجة، كقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة﴾ الآية وكذلك جعلناكم أمة وسطاً، وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وغير ذلك لا يخص قوماً بنسب، أو مكان، أو قرن على ما تبين إن شاء الله تعالى

وقيل: انقراض العصر شرط لثبوت حكم الإجماع لاحتمال رجوع بعضهم قبل انقراض العصر، ولا يقع الأمن عنه إلا بانقراض العصر على ذلك الإجماع، ويحكى هذا عن الشافعي رحمه الله، وتفسيره موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت وقوع الحادثة والإجماع عليه، وقلنا: ما ثبت به الإجماع لا فصل فيه، فلا يزاد عليه، لأن الزيادة نسخ، ولا يصح رجوعه من بعد عندنا، وعند الشافعي يصح هو يقول ما ظهر له في الانتهاء كالموجود في الابتداء، ولو

المدينة، لأنه عليه السلام قال: إن المدينة تنفي خبثها، كما ينفي الكير خبث الحديد، والخطأ أيضاً خبث، فيكون منفياً عنها.

والجواب: أن ذلك لفضلهم، ولا يكون دليلاً على أن إجماعهم حجة لا غيره وقال الشافعي رحمه الله، يشترط فيه إنقراض العصر، وموت جميع المجتهدين، فلا يكون إجماعهم حجة ما لم يموتوا لأن الرجوع قبله محتمل، ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا: النصوص الدالة على حجية الإجماع لا تفصل بين أن يموتوا، أو لم يموتوا.

كان موجوداً لا ينعقد إجماعهم بدون قوله: فكذا إذا اعترض له ذلك، وقلنا: لما انعقد الإجماع بشرائطه صار كالثابت بالنص، وكما لا يجوز لأحد أن يخالف النص برأيه، فلا يجوز ان يخالف الاجماع برأيه، وأما في الابتداء فرأيه يعتبر خلافه في منع انعقاد الإجماع، وما يصلح مانعاً لا يصلح رافعاً، لأن المنع أسهل (وقيل: يشترط للإجماع اللاحق: عدم الاختلاف السابق عند أبي حنيفة رحمه الله) لأن القاضي إذا قضى ببيع أم الولد ينفذ قضاؤه عنده، وقد كان هذا مختلفاً فيه بين الصحابة.

ثم اتفق من بعدهم على عدم جواز بيعها، فدل أنه جعل الاختلاف الأول مانعاً من الإجماع المتأخر، وليس كذلك في الصحيح، بل هذا إجماع عند أصحابنا، لأن الدليل الذي جعل الإجماع حجة لا يفصل بين ما سبق فيه الخلاف عن السلف، وبين ما لم يسبق فيه الخلاف، وإنما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها عنده خلافاً لمحمد، لأن هذا إجماع مجتهد فيه، وفيه شبهة، فلهذا نفذه أبو حنيفة رحمه الله.

وجه قول من اثبت الخلاف أن الحجة إجماع الأمة، وهي تعم الحي والميت، فكان المخالف من الأمة، وبموته لا يبطل قوله: فلا يثبت الإجماع بدون قوله، وهذا لأن ذلك المخالف لو كان حياً، لم ينعقد الإجماع بدونه لحجته، لا لحياته وحجته باقية بعد الوفاة، ولأنه لو ثبت الإجماع بعده لوجب تضليله، لأنه يصير قوله مخالفاً للإجماع، فيكون خطأ بيقين، و عتقاد الخطأ حقاً ضلال، لجواز تضليل ابن عباس في مسألة العول.

وقال محمد فيمن قال لامرأته: أنت خلية، ونوى ثلاثاً، ثم جامعها في

(وقيل يشترط للإجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند أبي حنيفة رحمه الله) يعني إذا اختلف أهل عصر في مسألة وماتوا عليه، ثم يريد من بعدهم أن يجمعوا على قول واحد منها قيل: لا يجوز ذلك الإجماع عند أبي حنيفة رحمه الله.

الصدق، وقال: علمت أنها عليّ حرام، لم يحد، لأن عمر كان يراها تطليقة رجعية، وقد أجمعنا بخلافه فثبت الثلاث صحيحة، بلا خلاف بين الأمة اليوم، ولو سقط قول السابق لانقطعت الشبهة كالآية المنسوخة لا يبقى شبهة من استباحة المنسوخ.

ولنا أن إجماع هذه الأمة إنما صار حجة بجعلهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وهذه الصفة لا يتصور إثباتها إلا مع الحياة إذ الميت لا يتصور منه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا كان كذلك تبين بإجماع الخلف أن ما سواه خطأ، ولا يصير المخالف ضالاً، لأن الإجماع هو الحجة التي يضل المرء بمخالفتها، وما وجد الإجماع حالة الخلاف منه، فكيف ينسب إلى الضلال.

وهذا كخلاف وجد بين الصحابة فعرض على النبي عليه السلام فرد قول البعض، فإنه لا يصير ضالاً كما قاله قبل بلوغه نص رسول الله عليه السلام: ألا ترى أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس، وقد نزلت آية التوجه إلى الكعبة فأتاهم آت وهم في الصلاة فأخبرهم بذلك فاستداروا إلى الكعبة في صلاتهم فبلغ ذلك إلى رسول الله عليه السلام فجوّز صلاتهم، ولم ينكر عليهم، لأن ذلك قبل العلم بالنص الناسخ.

وقوله: إن حجته باقية بعده، قلنا: نسخت لانعقاد الإجماع على خلافه كنص يتزل بخلاف القياس ينسخ ذلك القياس، وإنما أسقط محمد الحد في تلك المسألة للشبهة المتمكنة في هذا الإجماع بسبب اختلاف الناس في هذا الإجماع أهو حجة أم لا.

(وليس كذلك في الصحيح) بل الصحيح أنه ينعقد عنده إجماع متأخر، ويرتفع الخلاف السابق من البين، ونظيره مسألة بيع أم الولد، فإنه عند عمر رضي الله عنه لا يجوز، وعند علي رضي الله عنه يجوز، ثم بعد ذلك أجمعوا على عدم جواز بيعها، فإن قضى القاضي بجواز بيعها، لا ينفذ عندنا محمد رحمه الله، لأنه مخالف للإجماع اللاحق، ويجوز عند أبي حنيفة رحمه الله في رواية الكرخي

والحدود تندريء بالشبهة.

(والشرط إجماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر) وقال بعضهم: لا عبرة لمخالفة الأقل، لأن الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الأعظم يعني ما عليه عامة المؤمنين وفيه إشارة إلى أن قول الواحد لا يعارض قول الجماعة، وقوله عليه السلام: يد الله مع الجماعة، فمن شذ شذ في النار، ففي هذا دليل على انعقاد الإجماع باجتماع الأكثر، إذ لو لم ينعقد الإجماع باجتماع الأكثر لما استحق المخالف الوعيد بمخالفته إياهم.

ولنا أن اجتماع الكل شرط، لأن المعتبر إجماع الأمة في بقي أحد منهم يصلح للاجتهاد مخالفاً لم يكن إجماعاً لاحتمال أن يكون الحق مع ذلك الواحد المخالف، لأن اجتهاد كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ، فيحتمل أن يكون الصواب معه والخطأ مع غيره.

والمروي محمول على ما إذا خالف بعد انعقاد الإجماع بقول الكل، ومعنى قوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم» كل الأمة عن هو أمة مطلقة، وهو من لا يتمسك بالهوى والبدعة، وعن أبي حازم القاضي أن إجماع الخلفاء

عنه لأجل الاختلاف السابق.

وأبو يوسف رحمه الله في رواية معه، وفي رواية مع محمد رحمه الله.

(والشرط إجتماع الكل، وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر) يعني في حين انعقاد الإجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبراً، ولا ينعقد الإجماع، لأن لفظ الأمة في قوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» يتناول الكل، فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف، وقال بعض المعتزلة: ينعقد الإجماع باتفاق الأكثر، لأن الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام: «يد الله على الجماعة، فمن شذ شذ في النار».

والجواب أن معناه بعد تحقق الإجماع من شذ وخرج منه دخل في النار.

الراشدين وحدهم حجة لقوله عليه السلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ». وجوابه ما بينا.

(وحكمه في الأصل أن يثبت المراد به شرعاً على سبيل اليقين) كرامة لهذه الأمة، لا قياساً، فإن اليهود والنصارى والمجوس أجمعوا على أشياء كانت باطلة.

وقال النظام والقاشاني من المعتزلة: الإجماع ليس بحجة موجبة للعلم، بل هو حجة في حق العمل، لأن كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم، وإذ كان قول كل واحد منهم على الانفراد غير موجب للعلم لكونه غير معصوم عن الخطأ، فكذا عند الاجتماع، لأن ما لا يوجب العلم إذا انضم بما لا يوجب العلم لا يوجب العلم، كما في الجوز واللوز.

ولنا قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى، ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾[1] الآية، الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول في استيجاب النار، ثم قول الرسول موجب للعلم قطعاً، فكذا ما اجتمع عليه المؤمنون، ولا يقال: المراد به بيان اجتماع الخصلتين، لأن الأولى منهما تكفي لاستيجاب النار، فكذا الثانية، وإلا لا يفيد الجمع بينهما

(وحكمه في الأصل: أن يثبت المراد به شرعاً على سبيل اليقين) يعني أن الإجماع في الأمور الشرعية في الأصل يفيد اليقين والقطعية فيكفر جاحده، وإن كان في بعض المواضع بسبب العوارض لا يفيد القطع كالإجماع السكوتي، لقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ وصفهم بالوسطية وهي العدالة، فيكون إجماعهم حجة، وكذا قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ والخيرية إنما تكون باعتبار كمالهم في الدين فيكون إجماعهم حجة، وكذا قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾ ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى، فجعلت مخالفة المؤمنين مثل

---

(١) سورة النساء: الآية ١١٥.

وقوله : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾[1] والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا، لأن كلمة خير بمعنى أفعل ، فدل أنهم إذا أجمعوا على شيء ، أصابوا الحق الذي هو حق عند الله ، وقوله : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ والوسط العدل المرضي ، قال الله تعالى : ﴿ قال أوسطهم﴾ أي أعدلهم وأرضاهم قولاً ، ومطلق الارتضاء في إصابة الحق عند الله ، لأن الخطأ ليس بمرضي عند الله ، وإن كان المجتهد يعذر في حق العمل ، ويؤجر على قدر ما طلب الحق بالدليل .

وقال : لتكونوا شهداء على الناس ، والشهادة على الناس تقتضي الإصابة والحقية إذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة ، وهذا لأن الكلام محمول على الحقية والشاهد مطلقاً من ينطق عن علم ، ويكون قوله حجة ، لأنه ذات قام به الشهادة ، وهي الأخبار عن مشاهدة وعيان ، لا عن تخمين وحسبان ، فإن قلت : الآية وردت في أحكام الآخرة ، أو في نقل القرآن ، والأخبار ، قلت : لا تفصيل في الآية ، ولأنه لا ذكر للمشهود به بتعيين المشهود به زيادة ، وأنها كالنسخ وقوله عليه السلام : «لا تجتمع أمتي على الضلالة» ، فإن قلت : هو محمول على الكفر ، قلت : عموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة أي في الإيمان ، والشرائع جميعاً ، فكما لا يجوز اجتماعهم على الضلال في الأول ، فكذا في الثاني ، وأمر النبي عليه السلام أبا بكر ليصلي بالناس فقالت عائشة : إنه رجل رقيق فمر عمر ليصلي بالناس ، فقال النبي عليه السلام : «أبى الله ذلك والمسلمون جعل إباءهم كإباء الله» .

مخالفة الرسول ، فيكون إجماعهم ، كخبر الرسول حجة قطعية وأمثاله ، وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا : إن الإجماع ليس بحجة ، لأن كل واحد منهم يحتمل أن يكون غلطاً ، فكذا الجميع ولا يدرون قوة الحبل المؤلف من الشعرات

---

(1) سورة آل عمران ، الآية ١١٠ .

ولما سأل عن الخميرة يتعاطاها الجيران قال: ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح.

فإن قلت: كيف يستقيم التمسك بكون الإجماع حجة قاطعة الأخبار الآحاد، قلت: الأخبار في هذا الباب كثيرة تبلغ حدّ التواتر، وموجب الكل واحد، فثبت العلم بكون الإجماع حجة قاطعة، كما في شجاعة عليّ رضي الله عنه وجود حاتم وغير ذلك، ولأن الله تعالى جعل رسولنا خاتم النبيين، وحكم ببقاء شريعته إلى قيام القيامة، وإلى ذلك أشار بقوله: «لا يزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين - أي غالبين - حتى تقوم الساعة» ولو جاز الخطأ على إجماعهم، وقد انقطع الوحي بوفاته عليه السلام لبطل، وعد الثبات على الحق فوجب عصمة الأمة من الإجتماع على الضلالة، فكان إجماعهم صواباً بيقين. وإن قلت: الخلاف في إجماع تعقد عن رأي، أو خبر الواحد، وهما لا يوجبان العلم، فكيف أوجب العلم إجماع تفرع عنهما، قلت: اتصالهما بالإجماع، وقد ثبت بالأدلة أن الكل عصموا عن الباطل كان بمنزلة الإتصال برسول الله عليه السلام، وتقريره على ذلك، وغير مستنكر أن لا يصيب الواحد الحق عند الله برأيه، ويصيبه إذا انضم إليه الآراء.

الا ترى أنه لا يقدر على حمل شيء ثقيل بنفسه، ويقدر عليه مع غيره فجائز في المحسوس والمشروع أن يحدث عند الإجتماع ما لم يكن بالأفراد ألا ترى أن القاضي إذا قضى في المجتهد برأيه يلزم ذلك، حتى لا يحتمل النقض صيانة للقضاء الذي هو من أسباب الدين فلأن يثبت هنا ما ادعينا صيانة لأصل الدين كان أولى.

وأمثاله، ثم إنهم اختلفوا في أن الإجماع هل يشترط في انعقاده أن يكون له داع مقدم عليه من دليل ظني، أو ينعقد فجاءة بلا دليل باعث عليه بإلهام وتوفيق من الله بأن يخلق الله فيهم علماً ضرورياً، ويوفقهم لاختيار الصواب.

وسبب الإجماع نوعان: الداعي إلى انعقاد الإجماع، والناقل إلينا.

(والداعي - قد يكون من أخبار الآحاد، أو القياس) وقد يكون من الكتاب، الا ترى أنا أجمعنا على حرمة الأمهات والبنات، وسببه قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾[1] وعلى عدم جواز بيع الطعام المشترى قبل القبض وسببه السنة المروية في الباب، وعلى جريان الربا في الارز، وسببه القياس، وقال ابن حزم والقاشاني من المعتزلة: لا ينعقد إلا بدليل قطعي، ولا ينعقد بخبر الواحد والقياس، لأنهما لا يوجبان العلم، فما يصدر عنهما كيف يوجب العلم، وقال أصحاب الظواهر: ينعقد عن خبر الواحد، ولا ينعقد عن القياس لاختلاف الناس في القياس أنه حجة أم لا، فكيف يصدر الإجماع عن نفس الخلاف؟.

وقال بعض مشايخنا: لا ينعقد إلا عن خبر الواحد، أو القياس إذ عند وجود المتواتر، والكتاب لا يحتاج إلى الإجماع لثبوت الحكم بهما.

وقال بعضهم: ينعقد عن الهام وتوفيق بأن يخلق فيهم علماً ضرورياً، ويوفقهم لاختيار الصواب.

(و) أما السبب الناقل إلينا فمثل نقل السنة، فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع، لا شبهة فيه، كالمتواتر، وقد ثبت بدليل فيه شبهة كخبر المشهور،

فقيل: لا يشترط له الداعي والأصح المختار أنه لا بد له من داع عن ما قال المصنف (والداعي قد يكون من أخبار الاحاد أو القياس) أما أخبار الاحاد فكإجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض، والداعي إليه قوله: عليه السلام لا تبيعوا الطعام قبل القبض.

وأما القياس فكإجماعهم على حرمة الربا في الأرز والداعي إليه القياس على الأشياء الستة، وفي قوله قد يكون إشارة إلى أن الداعي قد يكون من

---

(١) سورة النساء، الآية ٢٣

والآحاد، فكذا هنا (وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر، وإذا انتقل إلينا بالأفراد كان كنقل السنة بالآحاد) فكان يقيناً بأصله مقدماً على القياس موجباً للعمل دون اليقين مثل قول عبيدة السلماني، ما اجتمع أصحاب رسول الله على شيء كاجتماعهم على محافظة الأربع قبل الظهر، وعلى الإسفار بالفجر، وعلى تحريم نكاح الأخت في عدة الأخت، وقول ابن مسعود في تكبيرات الجنازة كل ذلك قد كان إلا أني رأيت أصحاب رسول الله يكبرون أربعاً.

ومن الفقهاء من أبى النقل بالآحاد في هذا الباب، وهذا خطأ بين، فإن قول النبي عليه السلام يجوز أن يثبت بالنقل بطريق الآحاد، فكذلك الإجماع يجوز أن يثبت بالنقل بطريق الآحاد.

الكتاب أيضاً كإجماعهم على حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾ وقيل: لا يجوز ذلك إذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج إلى الإجماع، ثم بين المصنف رحمه الله أنه لا بد لنقل الإجماع أيضاً من الإجماع فقال: (وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر) فيكون موجباً للعلم، والعمل قطعاً كإجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلاة وغيرها.

(وإذا انتقل إلينا بالأفراد كان كنقل السنة بالآحاد) فإنه يوجب العمل دون العلم مثل خبر الآحاد كقول عبيدة السلماني: اجتمع الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهر، وتحريم نكاح الأخت في عدة الأخت، وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة، ولم يتعرض لتمثيله بالحديث المشهور إذ لا فرق بينه وبين المتواتر إلا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة، وهذا لم يستقم ههنا لأن الإجماع لم يكن في زمن الرسول عليه السلام، وإنما يكون في زمن الصحابة فبعده ليس إلا آحاد،

(ثم هو على مراتب فالأقوى إجماع الصحابة نصاً، فإنه مثل الآية وخبر المتواتر) فيكفر جاحده، كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب، أو المتواتر، لأنه لا خلاف فيه، فيهم عترة الرسول، وأهل المدينة.

(ثم الذي نص البعض وسكت الباقون) لأن السكوت في الدلالة دون النص.

(ثم إجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) فهو بمنزلة المشهور من الحديث.

(ثم إجماعهم على قول من سبقهم فيه مخالف) فإنه بمنزلة خبر الواحد في كونه موجباً للعمل، غير موجب للعلم (والأمة إذا اختلفوا على أقوال كان إجماعاً منهم على أن ما عداها باطل) خلافاً لبعض الناس، فإن عندهم يجوز اختراع

أو متواتر (ثم هو على مراتب) أي الإجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة والضعف واليقين والظن.

(فالأقوى إجماع الصحابة نصاً) مثل أن يقولوا: جميعاً أجمعنا على كذا (فإنه مثل الآية والخبر المتواتر) حتى يكفر جاحده، ومنه الإجماع على خلافة أبي بكر رضي الله عنه.

(ثم الذي نص البعض وسكت الباقون) من الصحابة، وهو المسمى بالإجماع السكوتي، ولا يكفر جاحده، وإن كان من الأدلة القطعية. (ثم إجماع من بعدهم) أي بعد الصحابة من أهل كل عصر (على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمأنينة دون اليقين، (ثم إجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) يعني اختلفوا أولاً على قولين، ثم أجمع من بعدهم على قول واحد، فهذا دون الكل، فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم، ويكون مقدماً على القياس، كخبر الواحد

(والأمة إذا اختلفوا في مسألة) في أي عصر كان (على أقوال كان إجماعاً منهم على أن ما عداها باطل) ولا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر كما في

قول آخر، لأن السكوت عن قول آخر لا يدل على نفي قول آخر، ولكنا نقول: إنهم إذا اختلفوا على أقوال، فالحق لا يعدو أقاويلهم، لأنهم أجمعوا على حصر الأقوال في الحادثة، إذ لا يجوز أن ينطق بهم الجهل، (وقيل: هذا في الصحابة خاصة) لما لهم من الفضل والسابقة، ولكن من ذكرنا من المعنى لا يفصل بينهم وبين غيرهم.

قال الشيخ الإمام فخر الإسلام في هذا الباب: والنسخ في ذلك جائز بمثله حتى إذا ثبت حكم بإجماع عصر يجوز أن يجتمع أولئك على خلافه فينسخ به الأول، ويجوز ذلك، وإن لم يتصل به التمكن من العمل ويستوي في ذلك أن يكون في عصرين، أو عصر واحد، أعني به في جواز النسخ.

وقال في باب النسخ: وأما الإجماع فقد ذكر بعض المتأخرين أنه يجوز النسخ به، والصحيح أن النسخ به لا يكون، لأن النسخ لا يكون إلا في حياة النبي عليه السلام، والإجماع ليس بحجة في حياته، لأنه لا إجماع دون رأيه، والرجوع إليه فرض، وإذا وجد منه البيان، فالموجب للعلم هو البيان المسموع منه، وإذا صار الإجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعاً، والتوفيق بين كلاميه صعب.

ويحتمل أن يكون مراده أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالإجماع، أما نسخ الإجماع بالإجماع، فيجوز أو ما قاله هنا وقع على قول ذلك البعض.

الحامل المتوفى عنها زوجها قيل: تعتد بعدة الحامل.

وقيل بأبعد الأجلين ولا يجوز أن تعتد بعدة الوفاة إذا لم تكن أبعد الأجلين.

(وقيل هذا في الصحابة خاصة) أي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فإنهم إن اختلفوا على قولين كان إجماعاً على بطلان القول الثالث دون سائر الأمة، ولكن الحق أن بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر، وهذا يسمى إجماعاً مركباً، لأنه نشأ من اختلاف قولين، وهو أقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل، وقد بينها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد

فصل

(القياس في اللغة التقدير) يقال: قس النعل بالنعل، أي قدّره به، ويقال: قاس الجراحة بالميل، إذا قدر عمقها به.

ولهذا سمي الميل مقياساً.

(وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة) واعترضوا عليه بأن القياس يجري بين المعلومين، وذكر الأصل والفرع في المعدوم فاسد إذ الأصل اسم لشيء يبتني عليه غيره، والفرع اسم لشيء يبتني على غيره.

والمعدوم ليس بشيء، والجواب إنا نمنع تفسير الأصل والفرع بهذا.

وقيل: هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد، وهو فاسد، لأن حكم الأصل لا يتصور أن يحصل في الفرع، لأنه

عليه، وعندي أن هذا الأصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الأربعة، وبطلان الخامس المستحدث، ولكن يرد عليه أنه إن أريد بالاختلاف، الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي أن يكون مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل رحمهما الله باطلاً حين اختلف أبو حنيفة رحمه الله مع مالك في زمان واحد، وإن أريد بالاختلاف أعم من أن يكون في زمان واحد، أم لا؟، فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي، وأحمد بن حنبل رحمهما الله.

والجواب عنه صعب، وقد بالغت في تحقيقه في التفسير الأحمدي وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني إلى مثله أحد فطالعه إن شئت، ولما فرغ المصنف عن بحث الإجماع شرع في بحث القياس فقال:

باب القياس

(القياس: في اللغة التقدير، وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة).

مختص بالأصل، ولأن لفظ التحصيل يشعر بأن الحكم في الفرع يحصل بتحصيل المجتهد، وليس كذلك إذ لا ولاية له في الإثبات، والتحصيل، وهذا لأن القياس فعل القائس، وهو إعلام وإبانة منه بأن حكم الله تعالى في الأصل، كذا وعلته كذا والعلة موجودة في الفرع فيكون الحكم فيه ثابتاً أيضاً.

وقيل: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما. وذكر لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم، واعترضوا عليه بأنه إن أراد بالحمل إثبات الحكم، فقوله في إثبات حكم تكرار، وإن أراد غيره فهو ضائع لأنه يتم بإثبات حكم مجموع لمعلوم بأمر جامع، ولأن قوله في إثبات حكم ما يشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل، ولأن إيراد كلمة أو في التعريفات باطل، لما عرف أنها تقتضي الإبهام، وماهية كل شيء معينة

والإبهام ينافي التعيين، وقيل: هو تعدية الحكم المتحد من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة فيهما، وفيه من الفساد ما فيه.

وهذا لأن حكم الأصل من الحل، والحرمة والجواز والفساد وصف الأصل، وتعدية الأوصاف محال، ولأنه لو تعدى من الأصل إلى الفرع لا يبقى في الأصل بعد التعدية، فكان القياس مبطلاً لحكم الأصل، والبطلان في نفقة

وإنما فسر بهذا التفسير لأنه أقرب إلى اللغة بقلة التغيير، وما يتوهم أنه لا يشمل القياس بين المعدومين، كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر، لأنه لا يطلق عليه الفرع، والأصل فباطل، لأنا لا نسلم أنه لا يطلق الأصل والفرع على المعدوم، وقيل: هو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهو باطل، لأن حكم الأصل قائم به لا يتعدى منه، وإنما يتعدى مثله.

ولذا قيل: هو إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر واختير لفظ الإبانة، لأن القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل، لأن المعدّى هو مثل الحكم، لا عين الحكم.

الاتحاد واضح، ولئن قال: إني عنيت به الاتحاد في الماهية، فنقول: إذا لا يخلو عن الإبهام، ونحترز عن مثله في الحدود، والصحيح أن يقال: القياس إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر، واختير لفظ الإبانة دون الإثبات والتحصيل، لأن الإثبات من الله، لا من القياس الظاهر، ولفظ مثل الحكم ومثل العلة، لأن عين الحكم من الحل والحرمة والوجوب، والجواز وصف الأصل، فلا يتصور في غيره، ولفظ المذكورين ليتناول الموجود والمعدوم.

(وإنه حجة نقلاً وعقلاً): أما النقل فقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[1] والاعتبار رد الشيء إلى نظيره، كذا حكي عن ثعلب.

(وإنه حجة نقلاً وعقلاً) وإنما قال هذا، لأن بعض الناس ينكر كون القياس حجة، لأن الله تعالى قال: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾[2] فلا يحتاج إلى القياس، ولأن النبي عليه السلام، قال: لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى كثرت فيهم أولاد السبايا، فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا، وأضلوا، ولأن القياس في أصله شبهة، إذ لا يعلم أن هذا هو علة للحكم.

والجواب عن الأول أن القياس كاشف عما في الكتاب، ولا يكون مثبتاً له، وعن الثاني أن قياس بني إسرائيل لم يكن إلا للتعنت والعناد، وقياسنا لإظهار الحكم، وعن الثالث أن شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل، وإنما تنافي العلم، وذلك جائز.

(أما النقل فقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ لأن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره، فكأنه قال: قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات، أو قياس الفروع الشرعية على الأصول فيكون ثبت

---

(1) سورة الحشر، الآية ٢.　　(2) سورة النحل، الآية ٨٩.

والأصل الذي ترد إليه النظائر يسمى عبرة، والقياس مثله فإنه حد الشيء بنظيره، وقيل: العبرة البيان، قال الله تعالى: ﴿إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾[1] أي تبينون والقياس مثله، فالتبيين المضاف إلينا هو إعمال الرأي في معنى المنصوص عليه ليتبين به الحكم في نظيره، فإن قلت الاعتبار هو التأمل فيما أخبر الله تعالى، بما صنعه بالأمم السالفة.

قلت: هذا مثله لأنه أمر به ليعتبروا حالهم بحالهم، فينزجروا عما ارتكبوا، لئلا يعاقبوا بما عوقبوا فالمقصود بالاعتبار أن يتعظ بالغير إذ السعيد من وعظ بغيره.

فإن قال الكفر في كونه علة لما استوجبوه منصوص عليه، فكذلك عندي متى إذا ذكرت العلة نصاً مثل قوله عليه السلام في الهرة: «إنها ليست بنجسة، لأنها من الطوافين والطوافات عليكم» فإن الحكم يثبت في الفأرة اعتباراً بالهرة، وإنما أنكرنا إثبات العلة بالرأي، كما قلتم إن الفضل من الحنطة بالحنطة رباً بعلة الكيل والجنس.

فالجواب عنه يجيء بعد هذا إن شاء الله تعالى وقوله: ولقد علمتم النشأة الأولى، فلولا تذكرون فقد جهلهم في ترك قياس النشأة الأخرى على الأولى، إذ من قدر على شيء مرة لم يعجز عنه مرة ثانية، فكان دليلاً على صحة القياس.

وقوله: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾[2] وهو إفناء وإماتة حساً، لكنه حياة بطريق الاعتبار، فإن من تأمل في شرع القصاص منعه ذلك عن مباشرة سببه، فسلم صاحبه من القتل، وهو من القود فكان في شرع القصاص حياة نفسين، وكذلك في استيفائه حياة أيضاً، فإن من قتل رجلاً صار القاتل حرباً على أولياء القتيل، لخوفه على نفسه منهم، فالظاهر أنه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بأمثاله من السفهاء ليدفع الخوف عن نفسه، فإذا استوفى

---

(1) سورة يوسف - الآية ٤٣.
(2) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

القود اندفع شره عنهم، فيكون حياة لهم من هذا الوجه، لأن إحياء الحي في دفع سبب الهلاك عنه.

قال الله تعالى: ﴿ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾[1] وهذه معان لا تعقل إلا باستعمال الرأي.

(وحديث معاذ معروف) فإنه عليه السلام قال له حين وجهه إلى اليمن: «بم تقضي؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله، قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد قال: اجتهد برأيي فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله».

وقال لأبي موسى حين وجهه إلى اليمن إقض بكتاب الله، فإن لم تجد فبسنة رسول الله، فإن لم تجد فاجتهد برأيك، وقال عليه السلام لابن مسعود: «اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فإن لم تجد الحكم فيهما، فاجتهد برأيك فإن قيل: لا نسلم صحة الحديث، وهذا لأن قوله: فإن لم تجد في كتاب الله ينافي قوله تعالى: ولا رطب، ولا يابس إلا في كتاب مبين. ما فرطنا في الكتاب من شيء»، ومن شرط صحة خبر الواحد أن لا يخالف الكتاب.

قلنا: إنما يكون كذلك أن لو قال: فإن لم يكن فأما إذا قال: فإن لم تجد فلا، ولأنه لما دل الكتاب على وجوب قبول قول الرسول عليه السلام، وقول

حجية القياس به ثابتاً بالنص، (وحديث معاذ معروف) وهو ما روي أن النبي عليه السلام حين بعث معاذاً إلى اليمن، قال له: بم تقضي يا معاذ؟ فقال بكتاب الله قال: فإن لم تجد، قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد، قال أجتهد برأيي، فقال عليه السلام: «الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله»، فلو لم يكن القياس حجة لأنكره، ولما حمد الله عليه.

ولا يقال إنه يناقض قول الله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[2]

---

(١) سورة المائدة: الآية ٣٢. (٢) سورة الأنعام: ٣٨.

الرسول دال على أن القياس حجة، والقياس دال على الحكم كان كتاب الله تعالى دالاً على ذلك الحكم بواسطته، وقال عليه السلام لعمر لما سأله عن قبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء، ثم مججته أكان يضرك؟ فقال: لا، فقال: ففيم إذاً؟»، والاستدلال به أنه عليه السلام استعمل القياس إذ المفهوم منه أنه عليه السلام حكم بأن القبلة بدون الإنزال، لا تفسد الصوم، كما أن المضمضة بدون الابتلاع لا تفسد الصوم بجامع عدم حصول المطلوب من مقدمتين، ولو استعمل القياس وجب التأسي به لما مر، ولأن قوله أرأيت خرج مخرج التقدير، فلولا أنه عليه السلام قد مهد عند عمر التعبد بالقياس لما قرر دليله عليه إذ لا يقال لمن لا يعتقد كون الكتاب حجة إذا سأل عن حكم أليس قد قال الله كذا وكذا، وقال عليه السلام: «للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته؟ أكان يجزئ، فقالت: نعم، فقال: فدين الله أحق، فهذا بيان بطريق الرأي، وتعليم للمقايسة.

ووجهه أن الحقين استويا في قبول النيابة، وقبول الحق من النائب من باب اليسر والسهولة، وحقوق الله أقبل لليسر والسهولة من حقوق العباد، لأنه أكرم، ولأن الصحابة عملوا بالقياس، فإنه روي عن عمر أنه كتب إلى أبي موسى «اعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور برأيك».

وقال ابن عباس: ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً، ولم يرد به التسمية لعلمه أنه لا يسمى أباً حقيقة، بل جعله كالأب في حجبة الأخوة، كما أن ابن الابن كالابن في حجبهم، وشبه علي وزيد الأخ، والجد بغصني شجرة، وجدولي نهر، وشرك بينهما في الميراث باعتبار قربهما من الميت. واختلفوا في العول والتشريك، وقال كل واحد منهم بالرأي.

وقال ابن مسعود في قصة بروع، أقول: فيها بالرأي.

فكل شيء في القرآن. فكيف يقال؟ فإن لم نجد في كتاب الله، لأنا نقول: إن عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب

والرأي: هو القياس، فإن طعن طاعن فيهم فقد ضل سواء السبيل، لأن الله تعالى أثنى عليهم في غير موضع من كتابه بتأييد الإسلام، ومن ادّعى خصوصيتهم، فقد ادّعى أمراً لا دليل عليه لاستواء الناس في الأمر بالاعتبار، كما في سائر الأوامر والنواهي.

(وأما المعقول، فهو أن الاعتبار واجب) بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ والاعتبار رد الشيء إلى نظيره كما بينا، ثم نقول: إن أريد به الاعتبار عاماً في المثلات، وغيرها، فيكون دليلاً على أن القياس حجة بعبارته، وإن أريد به الاعتبار في المثلات فحسب، فهو أيضاً دليل، على أن القياس حجة بدلالته.

وبيانه في قوله: (وهو التأمل فيما أصاب من قبلنا من المثلات بأسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازاً عن مثله من الجزاء) إذ الاشتراك في العلة يوجب

(وأما المعقول فهو أن الاعتبار واجب) لقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وهو وارد في قضية عقوبات الكفار، كما سيأتي فمعناه (وهو التأمل فيما أصاب من قبلنا من المثلات) أي العقوبات بالقتل والجلاء (بأسباب نقلت عنهم) من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازاً عن مثلها من الجزاء) فيصير حاصل المعنى تيسروا يا أولي الأبصار أحوالكم بأحوال هذه الكفار، وتأملوا بأنكم إن تتصدوا لعداوة الرسول وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل، كما ابتلى أولئك الكفار به، وهذا هو الثابت بعبارة النص، والقياس الشرعي نظير هذا التأمل، فكما أن العداوة علة والعقوبة حكم، فيتعدى من الكفار المعهودين إلى حال، كل أولي الأبصار، فكذلك العلة الشرعية علة، والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه إلى المقيس، فتكون حجية القياس حينئذ بالدليل المعقول.

والحاصل أن قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ لو أجري على عمومه من كل ردّ الشيء إلى نظيره، وإن كان واقعاً في حق العقوبات خاصة كان إثبات حجية القياس به نقلاً، أي ثابتاً بإشارة النص لا بعبارته، وإن اختص بالتأمل في

الاشتراك في المعنى، ونحن فتأملوا فيما نزل بهؤلاء، والسبب الذي استحقوا به ذلك فاحذروا أن تفعلوا مثل فعلهم، فتعاقبوا مثل عقوبتهم

(وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها سائغ والقياس نظيره) وهذا لأن الشرع شرع أحكاماً بمعاني أشار إليها في النص، كما أنزل المثلات بأسباب نصبها، ثم دعانا إلى التأمل والاعتبار.

(وبيانه في قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة» أي بيعوا الحنطة بالحنطة) لأن الباء حرف إلصاق، فكان دليلاً على إضمار فعل، كما في قوله: باسم الله، أي اقرأ أو افتتح والدليل على تعين هذا الفعل قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» أي بيعوا سواء بسواء؛ إذ النهي عن الشيء أمر بضده، ويروى بالرفع أي بيع الحنطة بالحنطة، والإخبار من الشارع يجري مجرى

العقوبات لوروده فيها كان إثبات حجية القياس به عقلاً، أي ثابتاً بدلالة النص، لا بالقياس، وإلا يلزم الدور، (وكذلك التأمل في حقائق اللغة، لاستعارة غيرها لها شائع) بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر، وهو أن يتأمل مثلاً في حقيقة الأسد، وهو الهيكل المعلوم في غاية الجراءة، ونهاية الشجاعة، ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة.

(والقياس: نظيره) أي القياس الشرعي نظير كل واحد من التأمل في العقوبات للاحتراز عن أسبابه، والتأمل في حقائق اللغة، لاستعارة غيرها لها، فيكون إثبات حجية القياس عقلاً بدلالة الإجماع، لا بالقياس ليلزم الدور.

(وبيانه) أي بيان القياس في كونه رد الشيء إلى نظيره ثابت (في قوله عليه السلام: الحنطة بالحنطة) والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلاً بمثل يداً بيد، والفضل ربا، ويروى كيلاً بكيل ووزناً بوزن، مكان قوله مثلاً بمثل، وقوله: الحنطة يروى بالرفع أي بيع الحنطة بالحنطة، مثل بمثل ويروى بالنصب

الأمر (والحنطة مكيل قوبل بجنسه) أي الحنطة اسم لمكيل أي لشيء يصح أن يكال، وقد قوبل بجنسه، حيث قال: الحنطة بالحنطة.

(وقوله: مثلاً بمثل حال لما سبق..

والأحوال شروط، فإن الطلاق يتعلق بالركوب. كما يتعلق بالدخول في قوله: إن دخلت الدار راكبة، فأنت طالق) أي بيعوا بهذا الوصف، وهو التماثل (والأمر للإيجاب) كما سبق في أول الكتاب.

(والبيع مباح) بالإجماع (فينصرف الأمر إلى الحال التي هي شرط) أي إذا أردتم بيع الحنطة بالحنطة، فبيعوا بهذا الشرط، ولا غرو أن يكون الشيء مباحاً، ويجب رعاية شرطه عند الإقدام عليه، والنكاح مباح، والإشهاد عليه شرط عند الإقدام عليه.

(وأراد بالمثل القدر بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلاً بالكيل) وهذا لأن المماثلة على الإطلاق غير مرعية إجماعاً، إذ لا يشترط التساوي في جميع الصفات، والجبات، فعلم أن المراد به المثل المقيد، وهو المماثلة في الكيل.

(وأراد بالفضل الفضل على القدر) لأن الفضل لا يتصور قبل المماثلة، والمراد بالمماثلة: المماثلة في القدر، فكذا الفضل يكون على القدر ضرورة، والفضل اسم لكل زيادة، والربا اسم لزيادة هي حرام، وهو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال.

(أي بيعوا الحنطة بالحنطة، والحنطة مكيل قوبل بجنسه، وقوله: مثلاً بمثل حال لما سبق). كأنه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين.

(والأحوال شروط، والأمر للإيجاب والبيع مباح فينصرف الأمر إلى الحال التي هي شرط) فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع.

(وأراد بالمثل القدر) يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات (بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلاً بكيل، وأراد بالفضل) في قوله: والفضل ربا (الفضل على القدر) دون نفس الفضل، حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين، وهكذا إلى أن يبلغ

(فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر، ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر) لفوات المساواة.

(هذا حكم النص) عرفناه بالتأمل في صيغة النص (والداعي إليه القدر والجنس) أي إذا عرفنا حكم النص، فلا بد لهذا الحكم من سبب داع إليه كما هو ثابت بهذا النص، وإذا تأملنا وجدنا الداعي إليه القدر والجنس.

(لأن إيجاب التسوية بين هذه الأموال يقتضي أن تكون أمثالاً متساوية) كي لا يفضي إلى تكليف ما ليس في الوسع.

(ولن تكون كذلك إلا بالقدر والجنس، لأن المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) إذ كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه، فكان قيام المماثلة بهما، ثم القدر عبارة عن التساوي في المعيار، فيحصل به المماثلة صورة، وإليه أشار

بقوله: مثلاً بمثل، والجنس عبارة عن التشاكل في المعاني، فيثبت به المماثلة معنى.

نصف صاع، (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر، ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر) يعني حينما فاتت التسوية ثبتت الحرمة (هذا حكم النص والداعي إليه) أي العلة الباعثة على وجوب التسوية (القدر والجنس، لأن إيجاب التسوية في القدر بين هذه الأموال يقتضي أن تكون أمثالاً متساوية، ولن تكون كذلك إلا بالقدر والجنس، لأن المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) وذلك بالقدر والجنس، فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية.

والجنس مدلول قوله: الحنطة بالحنطة، والقدر مدلول قوله مثلاً بمثل فإن لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير، أو لم يوجد القدر، كما في العدديات لم تشترط المساواة، ولا يظهر الربا ويرد عليه: أنا لا نسلم أن المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط، بل لا بد أن تكون في الوصف أيضاً، وهو الجودة والرداءة، فأجاب بقوله:

وإليه أشير بقوله: الحنطة بالحنطة، (وسقطت قيمة الجودة بالنص) وهو قوله جيدها ورديئها سواء، وبالإجماع فإنه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر رديء ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة، لا يجوز ولو كانت الجودة متقومة لجاز الاعتياض، وكما في غير مال الربا، فإنها لما كانت متقومة ثمة جاز الاعتياض عنها، حتى لو باع ثوباً جديداً بثوب رديء ودرهم في مقابلة الجودة جاز، وبالمعقول وهو أن ما لا ينتفع به إلا بهلاكه، فمنفعته في ذاته، والحنطة والشعير والتمر والملح والذهب، والفضة لا ينتفع بها إلا بهلاكها، فكانت منفعتها في ذواتها لا في صفاتها، فلم تكن أوصافها متقومة، لأن التقوم بالانتفاع يكون فما لا يكون منتفعاً لا يكون متقوماً، بخلاف ما ينتفع به بدون هلاكه، لأنه ينتفع بوصفه، فكان الوصف معتبراً شرطاً لا علة، أي شرطاً لتحقق المماثلة لا علة لها، لأن العدم لا يصلح علة لأنه عبارة عن معنى يحل بالمحل، لا عن اختيار، فيتغير به حال المحل والسقوط أمر عدمي، فلا يصلح علة لأمر وجودي، وهو وجوب المماثلة، بل المماثلة تثبت بهذين الوصفين وهما القدر والجنس، وصار سائر الأعيان فضلاً على المتماثلين بالكيل والجنس، فصار شرط شيء من الأعيان بمنزلة شرط الخمر، فيفسد به البيع.

(وهذا حكم النص) عرفنا بالتأمل فيه، وليس ثابت بالرأي (ووجدنا الأرز وغيره) كالدخن والجص وسائر المكيلات (أمثالاً متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص، بلا

(وسقطت قيمة الجودة بالنص) وهو قوله عليه السلام جيدها ورديئها سواء (هذا حكم النص) أي كون الداعي إلى وجوب التسوية، هو القدر والجنس ثابت بإشارة النص، لا بمجرد الرأي، فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما أريد بالحكم الأول، لأن الحكم الأول هو الحكم الشرعي أعني وجوب التسوية، وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعاً.

(ووجدنا الأرز وغيره أمثالاً متساوية، فكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص، بلا تفاوت، فلزمنا إثباته) أي

تفاوت، فلزمنا إثباته على طريق الاعتبار، وهو نظير المثلات) أي العقوبات فالمثلة العقوبة لما بين العقاب، والمعاقب عليه من المماثلة، وجزاء سيئة سيئة مثلها.

(فإن الله تعالى قال: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر﴾..

إثبات حكم النص، وهو وجوب المساواة وحرمة الربا في هذا الأشياء الستة من الأرز، وغيره من المكيلات، والموزونات سواء كان مطعوماً أو غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس، (على طريق الاعتبار) المأمور به في قوله تعالى: فاعتبروا (وهو نظير المثلات) أي هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار، (فإن الله تعالى قال: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا، وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[1].

والمراد بأهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا رسول الله ﷺ أن لا يكونوا مخاصمين عليه، حتى قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة أحد، فأمرهم عليه السلام بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام، وطلبوا الصلح فأبى ﷺ عليهم إلا الجلاء فأخرجهم الله من المدينة لأول الحشر، والإخراج حال كونكم ﴿يا أيها المسلمون ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا﴾ أي اليهود أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله، أي عذابه.

وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك وقذف أي ألقى الله في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين لحاجتهم إلى الخشب والحجارة، فحملوا أنقاضهم هذه على أجمال كثيرة وخرجوا منها واستوطنوا بخيبر، ثم أخرجهم عمر رضي الله عنه من خيبر إلى الشام هذا تفسير الآية.

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

والإخراج من الديار عقوبة كالقتل) قال الله تعالى: ﴿ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو أخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل﴾[1] منهم فالتخيير بينهما دليل على أنه بمنزلة القتل.

(والكفر يصلح داعياً إليه) لأنه صلح سبباً للقتل، فيصلح أن يكون سبباً للإخراج لأنه بمنزلته.

(وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة) لأن الأول يدل على ثان بعده فهم أول من أخرج من أهل الكتاب من جزيرة العرب إلى الشام.

قال قتادة: إذا كان آخر الزمان، جاءت نار من قبل المشرق، فحشرت الناس إلى أرض الشام، وبها تقوم عليهم القيامة، وقوله: ﴿ما ظننتم أن يخرجوا﴾ يدل على أن إصابة النصرة من جزاء التوكل، وقطع الحيل، لأنهم رأوا أنفسهم عاجزين عن ذلك، وقوله تعالى: ﴿وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله﴾ أي من بأس الله فأتاهم الله أي بأسه من حيث لم يحتسبوا من حيث لم يظنوا، ولم يخطر ببالهم يدل على أن الغلبة والخذلان جزاء الاعتماد على القوة، والاغترار بالشوكة.

(ثم دعانا إلى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به فيما لا نص فيه، فكذلك هنا) أي في الشرعيات، هذا مذهب الصحابة والتابعين، وعلماء الدين

(والإخراج من الديار عقوبة كالقتل) حيث سوّى بينهما في قوله: ﴿ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم﴾ (والكفر يصلح داعياً إليه) فكلما وجد الكفر يترتب عليه الإخراج (وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة) وهو إجلاء عمر رضي الله عنه إياهم من خيبر إلى الشام، وقيل: هو حشرهم يوم القيامة (ثم دعانا إلى الاعتبار) في قوله: فاعتبروا بالتأمل في معنى النص؛ (للعمل به فيما لا نص فيه) فنعتبر أحوالنا بأحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقياً عن مثل ما نزل بهم (فكذلك ههنا) أي في القياس

---

(١) سورة النساء: الآية ٦٦.

فإنهم اتفقوا على أن القياس بالرأي على الأصول الشرعية لتعدية أحكامها إلى ما لا نص فيه حجة من حجج الشرع، لا لنصب الحكم ابتداء، وقال داود ومن تابعه من أصحاب الظواهر: إنه ليس بحجة والعمل به باطل في أحكام الشرع، وهو مذهب الشيعة والنظام.

ثم اختلفوا فقال بعضهم: لا دليل من قبل العقل أصلاً، والقياس قسم منه، وقال بعضهم: لا عمل للدليل العقلي إلا في العقليات، فأما في الأحكام الشرعية فلا.

وقال بعضهم هو دليل ضروري بدليل أنه لا يصار إليه عندكم، إلا عند عدم الأصل، ولا ضرورة بنا إليه في أحكام الشرع: لا مكان العمل بالأصل، وهو استصحاب الحال، وهذا أقرب أقاويلهم إلى الصواب، واحتجوا لإبطال القياس بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ فأخبر أن كل شيء مبين في الكتاب عبارة، أو إشارة، أو دلالة، أو اقتضاء ومن شرط صحة القياس عندكم خلو الفرع عن حكم ثابت بالكتاب وقوله تعالى: ﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم﴾[2] وفي المصير إلى القياس، قول بأن الكتاب غير كاف والسنة، وهو ما روى أبو هريرة أن النبي عليه السلام، قال: لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم أولاد السبايا، فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا، وكان أولاد السبايا غير رشدة، فالنبي عليه السلام ذمهم على قياس ما لم يكن في التوراة، بما قد كان فعلم أنه غير حجة

والمعقول وهو نوعان: أحدهما: المعنى في الدليل، أي القياس، وهو أن في القياس شبهة في أصله، لأن الوصف الذي هو مناط الحكم لا يدل عليه النص عبارة، أو إشارة، أو دلالة، أو اقتضاء فتعينه من بين سائر الأوصاف بالرأي لا

---

(1) سورة الأنعام: الآية ٥٩ (٢) سورة العنكبوت: الآية ٥١

ينفك عن شبهة، والحكم الثابت به من إيجاب، أو إسقاط، أو تحليل، أو تحريم حق الله تعالى، فلا يصح إثبات حق الله بما فيه شبهة في الأصل مع أن من له الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن أن ينسب إليه العجز، أو الحاجة إلى إثبات حقه بما فيه شبهة كيف وقد قال الله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، ولا تقولوا على الله إلا الحق﴾ وهذا بخلاف خبر الواحد، فإن أصله كلام النبي عليه السلام، وأنه يوجب العلم يقيناً، وإنما دخلت الشبهة في طريق الانتقال إلينا، وقد كان قوله عليه السلام حجة قبل الانتقال إلينا، فلا يخرج عن أن يكون حجة موجبة بهذا الاحتمال، وهو كالنص المؤول، فإن الشبهة تمكنت في تأويلنا، فلا يخرج به النص من أن يكون حجة موجبة.

وثانيهما: المعنى في المدلول، وهو ما يثبت بالقياس.

وبيانه أن المدلول طاعة الله، ولا مدخل للرأي في معرفة ما هو طاعة الله، ولهذا لا يجوز إثبات أصل العبادة بالرأي، ألا ترى أن من المشروعات ما لا يدرك بالمعقول كمقادير العبادات والعقوبات، كما في الصلوات والزكوات والصيامات وحد الزنا والشرب والقذف، ومنها ما هو بخلاف ما يقتضيه رأياً كجعل التراب طهوراً مع أنه يزيد في تشويه الخلقة، وإيجاب تطهير غير موضع إصابة النجاسة، وإيجاب الغسل من المني والوضوء من الرجيع، والأول مما اختلف العلماء في نجاسته وطهارته.

والثاني: لا وإبقاء الصوم عند الأكل ناسياً مع أنه لا بقاء للشيء مع وجود ما يضاده، وإيجاب قضاء الصوم دون الصلاة على الحائض مع استوائهما في سقوط الأداء، وكإباحة النظر إلى شعر الأمة الحسناء، وحرمته إلى شعر الحرة الشوهاء، وقطع يد من سرق عشرة دراهم والعفو عمن غصب عشرة آلاف دينار، وقبول شهادة الشاهدين في القتل وعدمه في الزنا، وهو دونه، والافتراق بين عدة الطلاق والممات مع أن حال الرحم لا يختلف فيهما، ولا يلزم على ما ذكرنا إعمال الرأي في أمر الحرب، ودرك الكعبة، وتقويم المتلفات.

أما على الوجه الأول فلأنها من حقوق العباد فبني على وسعهم فيثبت

بدليل فيه شبهة ليتيسر عليهم الوصول إلى مقاصدهم، أما غير القبلة فظاهر، وأما أمر القبلة فماسه معرفة أقاليم الأرض ومواقع النجوم وهي من حقوق العباد، لأنهم ينتفعون بمعرفة الأقاليم، ومعرفة النجوم في التجارة والزراعة، فبني على وسعهم ليتوصلوا إلى مقصودهم، والحكم الشرعي وجوب التوجه إلى الكعبة بعد تبين الجهة.

أما معرفة الجهة فليست من أحكام الشرع وأما على الثاني فلأن هذه الأمور إنما تعقل بوجوه محسوسة.

وبالحواس يثبت علم اليقين كما يثبت بالكتاب والسنة ألا ترى أن الكعبة جهتها محسوسة يعرف بالنظر في النجوم وكذا أمر الحرب يعرف نجاسة البصر في الجيش وآلات الحرب، والأسلحة المعدة لها، والمعركة الصالحة والرجال المقاتلة، وكذا قيم المتلفات تعرف بالأسباب الحسية، فإن قيمة الشيء تعرف بنظائره، وكذلك يعرف نجاسة البصر، وكذا مهر المثل إنما يعرف بالنظر إلى نساء عشيرتها، فإن وجدناها مثل نساء عشيرتها في السن والجمال والمال والحسب والنسب عرفنا أن مهرها مثل: مهرهن وطريق العلم بها الحس، فكان يقيناً بأصله على مثال الكتاب والسنة وحصل بما قلنا وهو المحجر عن القياس المحافظة على النصوص والتأمل في معانيها، وفي المحافظة على النصوص إظهار قالب الشريعة كما شرعت.

وفي التأمل في معانيها ومعانيها جمة لا ينفصل الرأي عنها، وإن ثبت الأعصار فيها إحياء القالب، إذ لا يحيا القالب إلا باستعمال الرأي في معاني النصوص، فكان في إظهار القالب موت البدع، وفي حياة القالب سقوط الهوى فيتم أمر الدين بموت البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى، فكان في ذلك قيام الدين ونجاة المؤمنين، ولأن العمل بالأصل وهو استصحاب الحال في مواضع القياس ممكن، وذلك دليل صحيح قال الله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه﴾[1] الآية.

---

(1) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

فالله تعالى أمره بالاحتجاج بأصل الإباحة فيما لم يجد فيه دليل التحريم فيما أوحى إليه، لأنها أصل بقوته تعالى. ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ فالإضافة بلام التمليك أدل على إثبات صفة الحل من التنصيص على الإباحة، وليس كذلك ما ذكرنا من أمور الحرب، وأمر الكعبة وتقويم المتلفات، لأن التمسك بالأصل غير ممكن ثمة، لأن مقتضى الاستصحاب ترك الخروج إلى الغزو عملاً بالأصل، وإن خرج في مفازة فمقتضاه المكث ثمة.

وكذا في أمر الكعبة الأصل عدم الاستقبال إليها وكذا في تقويم المتلفات الأصل عدم الضمان، وفيه فتح باب العدوان، ولا يلزم على ما ذكرنا أن القياس ليس بحجة الاعتبار عن مضى من القرون فيما لحقهم من المثلات، والكرامات ليمتنعوا عما كان مهلكاً من كان قبلهم حتى لا يهلكوا مثلهم، أو يقدموا على ما كان سبباً لاستجلاب الكرامة لمن كان قبلهم، فينالوا مثل ذلك، لأن ذلك فيما يعلم بحاسة البصر لمن عاين ذلك، أو بحاسة السمع بأن سمع أنهم فعلوا كذا فأصابهم، كذا فلا يكون من قبيل ما نحن بصدده، وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الأمر بالاعتبار، وهو قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ وعلى أمر الحرب يحمل مشورة النبي عليه السلام أصحابه، فإن الله تعالى أمره بها في تدبير الحرب بقوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾[1] أي في أمر الحرب والمروي عنه الشورى في باب الحرب، لا في شيء من الأحكام فيظهر به انسداد باب الشورى في معرفة الأحكام.

والجواب أن الكتاب تبيان لكل شيء، لأن ما ثبت بالقياس مضاف إلى الكتاب.

وبهذا يجاب عن الآيات الأخر إذ القياس منزل في كتاب الله نصاً أو دلالة لما بينا أنه نظير الاعتبار المأمور به على أن المراد بالكتاب في الآيتين المتوسطتين اللوح المحفوظ، كذا في التفسير.

وبه يجاب عن السنة لأن العمل بالقياس هو العمل بالكتاب في الحقيقة على أن المنهي عنه هو قياس ما لم يكن في التوراة بما كان فيها، ونحن نقيس ما

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

كان بما كان لأنا نبين أن حكم النص بمعنى هو ثابت في الفرع ، أو يكون الذم باعتبار إلحاق الفرع بالأصل باعتبار الصورة دون المعنى ، كما يكون من أصحاب الطرد اليوم وفرقهم بين ما هو حق الله ، وبين حق العباد ضائع ، لأن المطلوب هنا جهة القبلة لأداء ما هو محض حق الله .

والله تعالى موصوف بكمال القدرة ، ومع ذلك أطلق لنا العمل بالرأي فيه ، إما لتحقيق معنى الابتلاء ، أو لأنه ليس في وسعنا ما هو أقوى من ذلك ، وهذا المعنى بعينه موجود في الأحكام وفرقهم بين الخبر والعلة لا يقوى ، فالوصف الذي هو علة عند الله موجب للعلم ، كما أن الخبر أصله موجب للعلم ، وهذا لأن الوصف كالخبر والتعليل من المجتهد كالرواية من الراوي ، وكما احتملت الرواية الغلط احتمل تعليل المجتهد الغلط ، فلا فرق بينهما وحصل بما قلنا : وهو أن القياس حجة إثبات الأحكام بظواهر النصوص تصديقاً لها ، وإثبات معانيها طمأنينة للقلوب ، وشرحاً للصدور وثبت به تعميم أحكام النصوص حيث أثبتنا الأحكام بظواهرها ومعانيها ، وفي تعميمها تعظيم حدود النص ومحافظة النصوص بظواهرها ومعانيها ، ومحافظة الأحكام التي تضمنتها المعاني ، وفيه جمع بين الأصول والفروع وهو الحق ، وماذا بعد الحق إلا الضلال ، أي لا واسطة بين الحق والضلال فمن تخطى الحق وقع في الضلال وما للخصم إلا التمسك بالجهل وهو استصحاب الحال ، لأنه إنما صار حجة عندهم للجهل بالدليل المزيل دون العلم بالدليل المبقي ، والشبهة في تعليق الحكم بمعنى من المعاني ، إذ في التعيين احتمال لجواز أن لا يكون هذا المعين علة ، ومثله جائز بالإجماع .

ألا ترى أن الأحكام تتعلق بالآية المؤوّلة والعام المخصوص ، وخبر الواحد مع تحقق الشبهة فيها على ما سبق ، وما يثبت من العلم بالقياس بالوصف المؤثر فوق ما يثبت باستصحاب الحال ، لأن الثابت بالقياس يستند إلى دليل قائم ، والثابت بالاستصحاب يستند إلى عدم الدليل المزيل ، لأنه إنما يكون دليلاً عندهم لعدم الدليل المغير ، وذا مما لا يعلم يقيناً ، لجواز أن يكون الدليل المغير

ثابتاً، وإن لم يبلغه. وإنما يجوز العمل به عند تعذر العمل بالقياس لما مر أن القياس أقوى منه، ولا يصار إلى الأدنى إلا عند تعذر المصير إلى الأقوى، وثبت بما ذكرنا أن طاعة الله لا تتوقف على علم اليقين وقولهم: إن من المشروعات ما لا يعقل.

قلنا: إنما يجوز القياس فيما يكون معقول المعنى. فأما فيما لا يعقل المعنى فلا. وأما قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾، فالمذكور علم منكر في موضع النفي، فيعم فقد نهى عن قفو ما ليس له به علم بوجه، والقياس يوجب ضرب علم كما يوجبه خبر الواحد وبالاتفاق وجوب العمل لا يتوقف على علم اليقين، فالعمل بخبر الواحد، والآية المؤولة والعام المخصوص والشهادات في مجالس الحكام واجب مع فقدان علم اليقين، على أنهم قد جوزوا العمل باستصحاب الحال، مع أنه لا يوجب العلم.

وأما قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا على الله إلا الحق﴾ فنقول الحكم المثبت بالقياس حق من الوجه الذي بينا.

فصل
في بيان ما لا بد للقائس من معرفته

قال مشايخنا رحمهم الله: للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته ومعنى هو المراد بدلالة صيغته بمنزلة الضرب فهو اسم لفعل يعرف بظاهره وهو إيقاع آلة التأديب في محل صالح له، ولمعنى يعقل بدلالته، وهو الإيلام حتى لو حلف أن لا يضرب امرأته فخنقها، أو عضها يحنث، وإن لم يوجد صورة الضرب لوجود معناه.

فأما الثابت بظاهر صيغته، فالتقدير وقد بيناه، وذلك أن يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله، ونظيره وقد يسمى ما يجري بين المتناظرين قياساً، ومقايسة لأن كل واحد منهما يسعى ليجعل جوابه في الحادثة مثلاً لما اتفقا على كونه أصلاً، وهو من قاس يقيس، وقد يكون مصدراً من قايس يقايس مقايسة، وقياساً، وقد

يسمى هذا القياس نظرا مجازا، لأنه بنظر القلب يصاب، وقد يسمى اجتهاداً لأن ببذل المجهود يحصل هذا المقصود، والكل من إطلاق اسم السبب على المسبب.

وأما الثابت بدلالة صيغته فهو مدرك أحكام الشرع، أي سبب الدرك كقوله عليه السلام: «الولد مبخلة مجبنة، ومقصل من مفاصله».

وبيان ذلك أن الله تعالى كلفنا العمل بالقياس على مثال العمل بالبينات، فجعل الأصول أي الكتاب والسنة والإجماع شهوداً، فهي شهود الله على أحكامه بمنزلة الشهود في الدعاوى، ومعنى النصوص هو شهادتها بمنزلة شهادة الشاهد وهو العلة الجامعة بين الفرع، والأصل، ولا بد من صلاحية الأصول وهو كونها صالحة للتعليل بأن لا يكون مخصوصاً، كشهادة خزيمة وأن يكون معقول المعنى، كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ، ولا بد من صلاح الشهادة، وذلك بأن يكون ملائماً للحكم ومؤثراً فيه على حسب ما اختلف فيه، كصلاح شهادة الشاهد بلفظه أشهد لا بأعلم أو أتيقن.

ومعنى قول فخر الإسلام: وعدالته واستقامته للحكم المطلوب أن يكون على موافقة الدعوى، حتى إذا ادعى المدعي أن له على فلان ألف درهم، وشهد الشاهدان بأن له على فلان ألف دينار لا تصح لعدم المطابقة، فكذا هنا ينبغي أن يكون الجامع مطابقاً للحكم المدعي، ثم يجوز أن يكون قوله: وعدالته واستقامته من قبيل الترادف، إذ العدالة هي الاستقامة يقال: طريق عدل، أي مستقيم، ويجوز أن ترجع العدالة إلى الشاهد والاستقامة إلى الشهادة، والأول أظهر لما فيه من تفريق الضمير، ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي، وهو القائس، ولا بد من مطلوب القائس، وهو الحكم الشرعي، ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل أصلاً، إذ القياس لا يوجب العلم قطعاً ليحصل العقد أصلاً، بل هو دليل موجب للعمل، فكان العمل بالبدن أصلاً، وعقد القلب ضرورة، هذا إذا حاج نفسه، فأما إذا حاج غيره فهو الخصم، فمثال المناظرين مثال المتخاصمين في حقوق الناس، ولا بد

من حكم هو بمعنى القاضي، وهو العبد فهو حاكم قصداً، ومحكوم عليه ضرورة، ومثله جائز كما في الشهادة بهلال رمضان فإنه إذا قضى القاضي به يلزم الصوم جميع الناس قصداً، ويلزم القاضي ضمناً، وإذا ثبت ذلك بقي للمشهود عليه ولاية الدفع، كما في الدعاوى، فإن المشهود عليه يتمكن من الدفع بعد ظهور الحجة، لأن تمام الإلزام إنما يظهر بالعجز عن الدفع.

وهذه جملة لا تعقل إلا بالبسط والتقرير فنقول: الخارج النجس من غير السبيلين ناقض للوضوء.

والشاهد عليه قوله تعالى: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾[1] والشهادة خروج النجاسة، وهذا النص صالح للتعليل بدليل وجوب الانتقاض إذا خرج من ثقبة تحت السرة عند انسداد السبيلين فلا يعدى بلا تعليل، والوصف صالح أيضاً لأن الخارج بدون النجاسة لا يؤثر كالبزاق والمخاط، وكذا النجاسة بدون الخارج، وإلا كان منتقض الطهارة في جميع الأحوال، وقد ظهرت عدالة الوصف، لأن النبي عليه السلام علل بها حيث قال: إنها دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة، فإنه يشعر بالنجاسة والانفجار بالخروج، وطالب الحكم أبو حنيفة، والمطلوب انتقاض الطهارة، والمقضي عليه المخالف له في المسألة، أو القلب والقاضي اللبّ.

واعلم أنا إذا قسنا الذرة على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلاً فالأصل القياس عند الفقهاء محل الحكم المنصوص، وهو البر وعند المتكلمين هو النص الدال على ذلك الحكم، والفرع عند الفقهاء عبارة عن محل الخلاف، وعند المتكلمين عبارة عن الحكم المطلوب إثباته...

---

(١) سورة النساء: ٤٣. سورة المائدة: الآية ٦.

فصل: والأصول

أي النصوص (في الأصل معلولة، إلا أنه لا بد في ذلك دلالة التمييز، ولا بد قبل ذلك) أي قبل دلالة التمييز (من قيام الدليل على أنه للحال شاهد) أي معلول. وهذا يظهر في مسألة الذهب والفضة فإنا نعلل النص الوارد فيهما بالوزن مع الجنس، فإن استدل مستدل من أصحابنا بأن هذا النص معلول، لأن الأصل في النصوص التعليل، فإنه لا يصح حتى يبين بالدليل أن النص الوارد فيهما معلول في الحال

الشرعي. فتأمل في علة النص، ونعديها إلى الفرع، لنثبت حكم النص فيه (والأصول في الأصل معلولة) دفع لما توهم أنه لا يلزم أن يكون النص معلولاً، حتى يتعدى إلى الفرع بالقياس يعني أن الأصل في كل أصل من الكتاب والسنة والإجماع أن يكون معلولاً بعلة توجد في الفرع، وإن كان يحتمل أن لا يكون معقولاً، أو يكون معلولاً بعلة قاصرة لا توجد في الفرع.

(إلا أنه) لا ينبغي أن يكتفي بهذا القدر بل (لا بد في ذلك من دلالة التمييز) أي دليل يدل على أن هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عليه السلام: «الحنطة بالحنطة» من المقابلة.

ومن قوله: مثلاً بمثل كون القدر والجنس علة (ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على أنه للحال شاهد) أي على أن هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الأصول في الأصل معلولة.

فقوله: للحال معناه في الحال، وقوله شاهد كني به عن كونه معلولاً، لأنه إذا كان معلولاً بعلة جامعة كان شاهداً على حكم الفرع.

والحاصل أن ههنا ثلاثة أمور: الأول: أن الأصل في كل نص أن يكون معلولاً.

والثاني: أن لا بد من دليل مستقل يدل على أن هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الأصل.

وقال بعض العلماء: هي غير معلولة في الأصل إلا بدليل، لأن الحكم قبل التعليل مضاف إلى النص، وبالتعليل ينتقل إلى معناه، وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة، ولا يعدل من الحقيقة إلى المجاز إلا بدليل، ولأن الأوصاف متعارضة إذ التعليل بالقدر والجنس يقتضي حكماً خلاف ما يقتضيه التعليل بالطعم، لأن الأول يقتضي جريان الربا في الجص والنورة وعدم جريانه في القليل من المطعوم والتعليل بالطعم على العكس، وباعتبار التعارض لا يتعين وصف منها والتعليل غير ممكن بالكل جميعاً، لأن ذا لا يوجد إلا في المنصوص عليه فينسد باب القياس حينئذ. وبكل وصف يحتمل أي يحتمل أن يكون علة، ويحتمل أن لا يكون علة فلا يصير علة مع الاحتمال، فكان الوقف أصلاً. وقال بعضهم: هي معلولة بكل وصف يمكن إلا بمانع، لأن الدلائل التي جعلت القياس حجة النص معلولاً في أصله، إذ لا قياس إلا بعلة، ولما لم يتصور القياس بكل الأوصاف لما مر، والنص لم يفصل بين وصف ووصف، وفي التعيين تمييز بلا دليل جعل كل وصف علة إلا بمانع كالخبر لما كان حجة، وإنما يثبت بالرواة ولا يمكن شرط الكل للتعذر صارت رواية كل عدل حجة إلا لمانع. ولما صار القياس حجة صار التعليل في النصوص أصلاً، فلا يترك هذا الأصل باحتمال أن لا يكون معلولاً.

وقولهم إن في التعليل ترك الحقيقة، لأن الحكم به ينتقل عن النص إلى معناه، وذلك كالمجاز من الحقيقة، قلنا: التعليل لإثبات حكم الفرع، فأما الحكم في المنصوص عليه بعد التعليل فثابت بالنص، كما كان قبل التعليل إذ من شرط صحة التعليل أن يبقى حكم الأصل فيه، كما كان قبل التعليل معمولاً به بنصه لا بالعلة.

وقال بعضهم: هي معلولة لكن لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة من غيره، لأنه لما ثبت أن النصوص معلولة في الأصل، ويبطل التعليل بكل الأوصاف، لأنه ما شرع إلا للقياس مرة وللمنع من إلحاق النظير به أخرى عند

والثالث: أن لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين أن هذا هو العلة دون ما عداه، فإذا اجتمعت هذه الثلاثة فلا بد أن يكون القياس حجة

الشافعي رحمه الله، لأنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة، وهذا يسد باب القياس أصلاً، وهو مفتوح وجب التعليل بواحد من الجملة ليعين الواحد من الجملة بعد سقوطها، وهذا الواحد مجهول لا يمكن العمل به حتى يمتاز عن غيره: فلا بد من دليل يوجب تمييز الوصف الذي هو علة من غيره، وهذا أشبه بمذهب الشافعي، فإنه جعل استصحاب الحال حجة على الغير، وهذا كذلك لأنه اكتفى بأن الأصل في النصوص التعليل، ولم يحتج إلى دليل يدل عليه على أنه في الحال معلول.

وقلنا نحن: إن دليل التمييز شرط كما قال الشافعي، ولكنا نحتاج قبل هذا الدليل إلى دليل يدل على كون الأصل شاهداً للحال، لأن الأصول، وإن كانت معلولة في الأصل، إلا أنه يحتمل أن لا يكون هذا النص معلولاً، لأن من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل أن يكون هذا النص من تلك الجملة لكن هذا الأصل وهو أن الأصل في النصوص التعليل لم يسقط بالاحتمال، ولكن لا يبقى حجة على غيره، وهو الفرع مع قيام الاحتمال حتى يقوم الدليل على أنه شاهد في الحال، وهو نظير استصحاب الحال فإننا جعلنا المفقود حياً بالاستصحاب حتى لا يورث منه أحد، ولكن لا يرث من غيره باعتبار هذا الاستصحاب، لاحتمال موته فهو حجة دافعة لا ملزمة، فإن قيل: الاقتداء بالنبي عليه السلام واجب مع أنه قد ظهرت خصوصيته في بعض الأفعال، ثم لم يوجب هذ الاحتمال في كل فعل حتى يقال: لا يجوز الاقتداء به إلا بعد قيام الدليل قلنا: الدليل الذي أوجب الاقتداء به عليه السلام كونه نبياً، وأنه قائم في جميع الأحوال، ولا احتمال في كونه نبياً، فوجب الاقتداء به لوجود الدليل الموجب للاقتداء قطعاً، والخصوص ثبت بدليله في بعض أفعاله فيبقى في الباقي على عمومه، كالنص العام إذا خص منه شيء بقي العام فيما وراء المخصوص واجب العمل به.

فأما هنا فالنص المعلول شاهد، واحتمل أن لا يكون معلولاً، فكان الاحتمال واقعاً في نفس ما هو حجة، فلا يصير على الغير مع هذا الاحتمال،

وثم الاحتمال في العمل بما ثبت حجة، ولأن في تعليل النص معنى الابتلاء، ولكن الابتلاء بالنص الذي هو غير معلول أظهر لما عرف، فإذا استويا في معنى الابتلاء فلا بد من قيام الدليل على أن هذا النص معلول في الحال، ولا يجوز الاكتفاء بما ثبت بالرأي أن الأصل في النصوص التعليل، فأما الرسول عليه السلام فإنه بعث للاقتداء مطلقاً، قال الله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾(1) ولا معارض لهذا الدليل القطعي، فلم يبطل وجوب الاقتداء بالاحتمال. وبيان هذا في الذهب والفضة فإن حكم الربا ثابت فيهما بالنص، وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس، وأنكر الشافعي هذا التعليل، فلا يصح منا الاستدلال بأن الأصل في النصوص التعليل، بل لا بد من إقامة الدليل على أن هذا النص في الحال معلول.

والدليل عليه أن هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام: «يداً بيد»، والتعيين من باب الربا، أي يتحقق الربا في هذه الأموال عند فوته.

ألا ترى أن تعيين أحد البدلين شرط في كل عقد احترازاً عن الدين بالدين، فإنه حرام بنهي النبي عليه السلام عن الكالئ بالكالئ، ويجب التعيين في البدل الآخر هنا لاشتراط المساواة إذ المساواة في البدلين عند اتفاق الجنس شرط بقوله عليه السلام: «مثلاً بمثل» والنقد مزية على النسيئة عرفاً، فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربا بقوله عليه السلام: «إنما الربا في النسيئة»، ووجدنا هذا الحكم أي التعيين متعدياً عنه، فإن الشافعي يشترط التقابض في بيع الطعام بالطعام، مع اختلاف الجنس، ونحن لا نجوز بيع قفيز بر بعينه بقفيز شعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس، وإن كان موصوفاً، لأن بترك التعيين في المجلس تفوت المساواة في اليد باليد، وشرطنا قبض رأس مال السلم في المجلس لتحقيق معنى التعيين، فعرفنا أنه معلول إذ لا تعدي بلا تعليل، فقد صح التعدي فيما ذكرنا، ولم تكن التسمية مانعة، فكذا لا

(1) سورة الأحزاب، الآية ٢١.

تصير الشبهة مانعة فيما نحن فيه، وصح التعدي بعلة الوزن مع الجنس؛ بل ربما الفضل أثبت منه، لأنه حقيقة، ود شبهة

وقال الشافعي: إن تحريم الخمر معلول، وليس له دليل دال على كونه معلولاً، بل الدليل وهو قوله عليه السلام: «حرمت الخمر لعينها، والسكر من كل شرب» دال على أنه غير معلول إذ كونه معمولاً ينفي كونها محرمة لعينها، وإثبات الحرمة وصفة النجاسة في بعض الأشربة المسكرة، ليس من باب تعدية الحكم الثابت في الخمر، ألا ترى أنه لا يثبت على ذلك الوجه حتى لا يكفر مستحله، ولا يكون التقدير في النجاسة فيه كالتقدير في الخمر، لكنه ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد بنوع احتياط، فلا يظهر به كون النص معلولاً.

ومثال ما ذكرنا من كون النص معلولاً لوجود حكمه متعدياً إلى غيره وطعن الخصم بكونه معلولاً بالشبهة والشاهد إذا طعن فيه بجهل بحد حدود الشريعة، فإنه تقبل شهادته ويبطل الطعن به، لأن الجهل لا يسقط الولاية والشهادة من باب الولاية. وإذا طعن الشاهد بالرق صح الطعن؛ لأنه يخرج به من أن يكون أهلاً للولاية، فكذا هنا متى وجدنا النص شاهداً، ووجدنا حكمه متعدياً مع طعنه بالشبهة بطل طعنه، ومتى وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح، وهو الرق لم يجز الحكم بظاهر الحرية حتى تثبت حريته بالحجة، فكذا إذا طعن بأن النص غير معلول يصح، ويحتاج إلى إقامة الدليل على أنه معلول في الحال، ولا يجوز الحكم بكون الأصل معلولاً باعتبار أن الأصل في النصوص التعليل، كما لا يجوز الحكم بشهادة الشاهد بعد الطعن بالرق باعتبار أن الأصل في الآدمي الحرية؛ إلا بعد إقامة البينة بأنه حر في الحال، ثم تعليل النص قد يكون بالنص كقوله تعالى: ﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[1].

وقول النبي عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري،

وقوله: إنها من الطوافين، وقد يكون بفحوى النص كقوله عليه السلام في السمن الذي وقعت فيه فأرة وإن كان جامداً فألقوها، وما حولها، وكلوا ما

---

(1) سورة الحشر - الآية ٧

بقي، وإن كان مانعاً فأريضره فقيه إشارة إلى أنه معلول بعلة مجاورة النجاسة إياه، وخبر الربا من هذا القبيل كما بينا.

فصل

(ثم للقياس تفسير لغة وشريعة، كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع) ولا بد من معرفة هذا المجموع، لأن الكلام لا يصح إلا بمعناه لما أنه وضع للإفهام، وما لا يفيد يكون لغواً، ولا يوجد إلا عند شرطه، ولا يقوم إلا بركنه فركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء، ولم يشرع إلا لحكمه وهو الأثر الثابت به، لأن المقصود هو الحكم، فإذا لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف إلى الحر، ثم لا يبقى إلا الدفع وقدمنا الشرط، وإن كان خارجاً على الركن، وإن ذاتياً لتقدمه عليه طبعاً فيتقدم عليه وضعاً.

(فشرطه أن لا يكون الأصل) أي المقيس عليه (مخصوصاً بحكمه بنص آخر) أي لا يكون منفرداً بحكمه بنص آخر أوجب خصوصيته به، والمراد أن لا يكون حكم المقيس عليه مخصوصاً به، لأنه متى ثبت اختصاص الحكم بالنص صار التعليل مبطلاً له، لأن التعليل لتعدية الحكم، وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص الآخر، فكان هذا تعليلاً في معارضة النص لرفع حكمه والتعليل

(ثم للقياس تفسير لغة وشريعة، كما ذكرنا وشرط، وركن، وحكم، ودفع) فلا بد من بيان هذه الأربعة لأجل محافظة قياسه، ودفع قياس خصمه (فشرطه أن لا يكون الأصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر) الظاهر أن الأصل هو المقيس عليه والباء في بحكمه داخل على المقصور، والمعنى أن لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلاً مقصوراً عليه حكمه بنص آخر، إذ لو كان حكمه مقصوراً عليه بالنص، فكيف يقاس عليه غيره، ولا يجوز أن يراد بالأصل النص الدال على حكم المقيس عليه، ويكون الباء بمعنى مع إذ يكون المعنى حينئذ أن لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصاً مع حكمه بنص آخر، ولا شك أن

في معارضة النص مردود (كشهادة خزيمة) فإن الله شرط العدد في الشهادات بقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم، وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ ثم خص النبي عليه السلام خزيمة بقبول شهادته وحده، وجعل شهادته شهادة رجلين

وقال: من شهد له خزيمة فهو حسبه، وسماه ذا الشهادتين كرامة له، وقد اشتهر فيما بين الصحابة بهذه الفضيلة، فصار هو مخصوصاً بهذا النص عن النصوص العامة، فلم يجز تعليله أصلاً، حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله، أو دونه في الفضيلة لأنا متى عدينا الحكم إلى غيره أبطلنا خصوصيته الثابتة بالنص كرامة، وهذا لا يجوز. وكذا الله تعالى أباح النكاح، وقصره على أربع نسوة حيث قال: ﴿مثنى وثلاث ورباع﴾[1] والموضع موضع الحاجة إلى البيان، فلو كان الزائد على المذكور مشروعاً لبينه. وثبت اختصاص النبي عليه السلام بتسع نسوة بإعلام الملك إياه إكراماً له، لأن فيه إثبات الولاية على الحرة، وهذا كرامة وأي إكرام فلم يصح تعديته إلى غيره بالتعليل، لأن فيه إبطال خصوصيته، وكذا ثبت بالنص أن البيع يقتضي محلاً مملوكاً مقدوراً حيث قال عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك» ونهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، وإنما أراد به ما ليس بمملوك له، لأنه إذا باع شيئاً عنده، وهو لا يملكه، ثم اشتراه وسلمه لا يجوز، ثم ترك هذا الأصل في السلم، وإن لم يكن المسلم فيه في ملكه،

النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه (كشهادة خزيمة وحده) فإنه مخصوص بقوله عليه السلام: «من شهد له خزيمة فهو حسبه» ولا ينبغي أن يقاس عليه من هو أعلى حالاً منه كالخلفاء الراشدين، إذ تبطل حينئذ كرامة اختصاصه بهذا الحكم، وقصته ما روي أن النبي عليه السلام اشترى ناقة من أعرابي، وأوفاه الثمن فأنكر الأعرابي استيفاءه، وقال: هلم شهيداً فقال: من يشهد لي ولم يحضرني أحد، فقال خزيمة: أنا أشهد يا رسول الله أنك أوفيت الأعرابي حق

---

(١) سورة النساء: الآية ٢

ولا في يده بالنص، وهو قوله عليه السلام «من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم»، وما ثبت بهذا النص إلا مؤجلاً، فلا يصار إلى التعليل بأن يقال: إن السلم نوع بيع، فيجوز حالاً كالبيع، لأن فيه إبطال الخصوص الثابت بالنص بالتعليل، وكذلك شرع ابتغاء النكاح بالمال بقوله تعالى: ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾، ثم ظهرت خصوصية النبي عليه السلام بالنكاح بغير مهر بقوله تعالى: ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾ فلم يكن ذلك قابلاً للتعليل وقال الشافعي: لا يصح نكاح النبي عليه السلام بلفظة الهبة، على سبيل الخصوص بقوله تعالى: ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾[1] لم يجز التعليل لتعديه الحكم إلى نكاح غيره، وقلنا: تفسيره هبة خالصة لك بلا مهر لأن فعل الهبة يقتضي مصدراً.

فقوله: خالصة نعت ذلك المصدر المحذوف، والدليل عليه قوله في آخر الآية لكيلا يكون عليك حرج أي ضيق، وهو متصل بقوله خالصة لك من دون المؤمنين، والحرج إنما يكون في لزوم المهر، لا في انعقاد النكاح بلفظ دون لفظ.

وقال في حق أمته. قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم، أي ما أوجبنا من المهور على أمتك في زوجاتهم.

وهذه الجملة اعتراضية، أو نقول: خالصة حال من الضمير في وهبت، يعني أن نفسها خالصة لك لا تحل لغيرك بعدك، فلا تتأذى بكون الغير شريكاً

بالناقة، فقال عليه السلام من شهد له خزيمة، فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين

تصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء، أفلا نصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن

الناقة، فقال عليه السلام من شهد له خزيمة، فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين

كرامة، وتفضيلاً على غيره، مع أن النصوص أوجبت إشتراط العدد في حق

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ٥٠

لك في الفراش من حيث الزمان، دليله قوله تعالى: ﴿وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله، ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً﴾[1]، وهذا لأن الخصوصية لرسول الله عليه السلام إنما تصح لما فيه ضرب كرامة، ولا كرامة في الاختصاص بالتكلم بلفظ دون لفظ، وإنما الكرامة في أن لا يجب المهر، ولا تحل لأحد بعده، وقد أبطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة وهو فيما قلنا لا فيما قاله، وكذلك ثبوت المالية والتقوم للمنافع في عقد الإجارة حكم خاص ثبت بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿فآتوهن أجورهن﴾[2] وقوله: ﴿على أن تأجرني ثماني حجج﴾[3] فلم يقبل التعليل، لأن مالية الأشياء لا تسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الإحراز ولا يتصور إحراز المنافع، لأنها أعراض لا تبقى، فمهما وجدت تلاشت واضمحلت، ولأن التقوم عبارة عن اعتدال المعاني، إذ لا اعتبار للصور في باب التقوم، فإن خمسة دنانير تعادل الثوب الذي قيمته خمسة دنانير، وإن اختلفا صورة.

ولا معادلة بين الأعيان والمنافع، فالمنافع أعراض لا تبقى زمانين، ولا تقوم بنفسها، والأعيان جواهر تبقى أزمنة، وتقوم بنفسها، وبين ما يبقى ويقوم بنفسه، وما لا يبقى ولا يقوم بنفسه تفاوت عظيم، فلم يصح إبطال حكم الخصوص بالتعليل.

وقول فخر الإسلام: وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم والمالية في باب عقود الإجارة بالنص مخالفا للقياس إلى أن قال: فلا يصح إبطال حكم الخصوص بالتعليل مثله، فإن أول كلامه يدل على أنه من قبيل الثاني من الشروط وآخره يدل على أنه من قبيل ما نحن بصدده، وكأنه لما علم أن هذه المسألة لم يصلح إيراده في القسمين، أومأ إليه بما ذكر، والله أعلم.

---

(1) سورة الأحزاب: الآية ٥٣. (2) سورة النساء: الآية ٢٤.

(3) سورة القصص: الآية ٢٧.

(وأن لا يكون معدولاً به عن القياس) لأن حاجتنا إلى إثبات الحكم بالقياس، فمتى ثبت حكم النص على وجه يرده القياس الشرعي لم يجز إثباته في الفرع بالقياس، كالنص النافي لحكم لم يجز إثباته به (كبقاء الصوم مع الأكل ناسياً) فإنه معدول به عن القياس بالنص، لأن ركن الصوم فات بالأكل ناسياً لأن ركنه هو الكف عن اقتضاء شهوتي البطن والفرج، وأداء العبادة بعد فوت ركنها لا يتحقق، وإنما بقينا الصوم في حق الناسي بالنص، وهو قوله عليه السلام: «تمّ على صومك، فإنما أطعمك الله وسقاك» معدولاً به عن القياس لا مخصوصاً من النص، وهو قوله عليه السلام: «الفطر مما دخل»، كما زعم البعض، فإن عنده هذا من جنس تخصيص العلة، لأن الفطر جعل كلاً فطر حكماً، ولو كان مخصوصاً من النص، لكان الفطر ثابتاً، وتخلف الحكم فيه بالمخصوص، فلم يصح التعليل ليتعدى الحكم فيه إلى المخطىء والمكره، وهو معدول به عن القياس، فيصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له إذ القياس يقتضي ثبوت الفطر، فالتعليل لبقاء الصوم يكون لضد ما وضع له التعليل، إذ بقاء الصوم مع فواته ضدان، وهذا لا يجوز كما لا يصلح أن يكون النص النافي مثبتاً، وإنما ثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي بدلالة النص، لا بالتعليل، لأن الأكل والجماع سواء في قيام الصوم بالكف عنهما لدخولهما تحت أمر واحد وهو قوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ أي الكف عن هذه الأشياء الثلاثة إذ المذكور قبله هذه الأشياء الثلاثة. فكان ورود النص في أحدهما، وروداً في الآخر دلالة لما عرف أن أحد المتساويين إذا ثبت له حكم يثبت للآخر ضرورة، وإلا لم يكونا متساويين كالتوأمين، فإنه يلزم من ثبوت نسب أحدهما ثبوت نسب الآخر

العامة، فلا يقاس عليه غيره (وأن لا يكون معدولاً به عن القياس) أي لا يكون الأصل مخالفاً للقياس، إذ لو كان هو بنفسه مخالفاً للقياس، فكيف يقاس عليه غيره، (كبقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً) فإنه مخالف للقياس، إذ القياس يقتضي فساد الصوم به، وإنما أبقيناه لقوله عليه السلام للذي أكل ناسياً: «تمّ على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك»، فلا يقاس عليه الخاطىء والمكره، كما قاسهما

للاستواء بينهما، والدليل على أن الحكم في الوقاع ثابت بدلالة النص أن كل من سمع قوله عليه السلام: «فإنما أطعمك الله وسقاك» يفهم منه أن الناسي غير جان على الصوم حيث أضيف الفعل إلى ذاته، فلم يكن الصائم هاتكاً حرمة الصوم حتى يصير جانياً، ولا على الطعام، لأنه ليس بمحل للجناية.

والجماع مثله لأن المجامع غير جان على الصوم، لأنه غير قاصد، ولا على المرأة فيثبت الحكم الوارد ثمة في الجماع بدلالة النص، لا بالتعليل، وأما الخطأ والكره فلا يساوي النسيان، لأن النسيان مما لا يمكن الاحتراز عنه، وهو من قبل من له الحق بلا اختيار من العبد، فصار عفواً.

والخطأ مما يمكن الاحتراز عنه، وإنما يقع المرء فيه لضرب تقصير منه وهو ذاكر للصوم والكره جاء لا من قبل من له الحق، والمكره في الإقدام على ما أكره عليه مختار وهو ذاكر للصوم أيضاً، فلهذا كانت العزيمة في حقه أن لا يفطر، ولو صبر على ذلك حتى قتل يثاب عليه، وهذا آية كونه مختاراً فلم يكن ورود النص في النسيان وروداً فيهما دلالة، وكذا حل الذبيحة عند ترك التسمية ناسياً حكم معدول به عن القياس، لأنه يقتضي حرمته، لأنه ترك الشرط، ولأن قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾(١) مطلق بالحديث.

وهو قوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل امرىء مسلم على أنا جعلناه مسمياً حكماً لكونه معذوراً غير معرض عن ذكر اسم الله، فلم يجز تعليله لتعدية الحكم إلى العامد وهو جان معرض عن ذكر اسم الله على الذبيحة، وكذا حديث الأعرابي الذي واقع امرأته في نهار رمضان فأعطاه رسول الله عليه السلام ما يكفر به، فذكر حاجته وفقره، فقال رسول الله عليه السلام: «كل أنت وأطعم عيالك».

ثبت معدولاً به عن القياس، لأن التكفير إنما يكون بما يقع عليه من بدني، أو مالي، لا بما يقع له لأن شرعيته للزجر، وهو بالأول لا بالثاني، فإن

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١٢١.

قلت: قول فخر الإسلام: كان الأعرابي به مخصوصاً بالنص، فلم يحتمل التعليل مشعر بأن هذا من القسم الأول، فلم أورده في القسم الثاني؟

قلت: يجوز إيراده في القسمين، لأنه من حيث إن الأعرابي كان مخصوصاً به حيث قال: يجزيك ولا يجزي أحداً بعدك من القسم الأول، ومن حيث أنه ثبت معدولاً به عن القياس، كما بينا من القسم الثاني، فالشيخ بإيراده في هذا القسم وبقوله: كان الأعرابي به مخصوصاً بالنص، أشار إلى هذا المعنى فتأمل تفهم.

ولا نحمل كلام السلف إلا على الصحة والسداد، وإن كان الله أعلم بما أراد، ومن الناس من ظن أن المستحسنات من هذا القبيل، أي كلها معدول به عن القياس، وليس كذلك، فمن المستحسنات ما ثبت بقياس خفي، فكيف يكون معدولاً به عن القياس؟، وسيرد عليك بيانه على الاستقصاء، ومن الناس من زعم أن الأصل إذا عارضه أصول بخلافه كان معدولاً به عن القياس، وليس كذلك لأن تفسير المعدول به عن القياس أن لا يكون معقول المعنى أصلاً، فإذا وافق أصلاً من الأصول كان معقول المعنى، إذ التعليل لا يقتضي عدداً من الأصول، بل يقتضي أصلاً واحداً، وقد وجد فيصح التعليل بهذا الأصل، وإن خالفه أصول، وهذا لأن الأصل بمنزلة راوي الحديث والوصف الذي يجعل علة بمنزلة الحديث، ورواية الحديث تصح من راوٍ واحد، إلا أن الأصول إذا كثرت أوجبت ترجيحاً عند المقابلة كالخبر يترجح بكثرة الرواة، فإن المشهور يترجح على خبر الواحد، لأن اتصاله برسول الله عليه السلام أثبت، والخبر إنما صار حجة بالاتصال، فكذا الوصف إنما صار علة لرجوعه إلى الأصل، فمهما كان أصوله أكثر كان أقوى (وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره، ولا نص فيه) لأن القياس محاذاة بين شيئين أعني الفرع والأصل، فلا يتصور ثبوته في شيء واحد، ولا إذا لم يكونا نظيرين،

الشافعي رحمه الله، (وأن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره، ولا نص فيه) هذا الشرط، وإن كان واحداً تسمية، لكنه يتضمن شروطاً

إذ محل الانفعال شرط كل فعل كالصدمة إنما تكون ضرباً إذا صادفت حياً، وأما كون الحكم شرعياً، فلأن الكلام في القياس على الأصول الثابتة شرعاً، ويحتمل هذا القياس لا يعرف إلا حكم الشرع؛ إذ الطب، أو اللغة لا تعرف بمثل هذا القياس، وهذا الشرط واحد اسماً، ولكنه جملة تفصيلاً، فإنه مشتمل على خمسة مباحث وسيجيء بيانها، والخلاف فيها إن شاء الله تعالى إحداها أن يكون الحكم المعلول شرعياً لا لغوياً

(فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الزنا للواطة) بأن يقول: الزنا اسم لجماع يقصد به سفح الماء دون الولد واللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا (لأنه ليس بحكم شرعي) وعن ابن سريج وجماعة من أصحاب الشافعي أنه يجوز إثبات الأسامي بالقياس الشرعي، ثم ترتيب الأحكام عليها، قالوا قد عرفنا أن من الأحكام ما يثبت بطريق الاجتهاد، فلا يمتنع مثله في الأسماء، وهذا في

أربعة. أحدها: كون الحكم شرعيا لا لغويا

والثاني: تعديته بعينه بلا تغير.

والثالث: كون الفرع نظيراً للأصل لا أدون منه.

والرابع: عدم وجود النص في الفرع، وقد فرع المصنف على كل من هذه الأربعة تفريعاً على ما سيأتي، وهذا هو رأي جمهور الأصوليين اقتداء بفخر الإسلام، وقد ابتدع بعض الشارحين فقال: إنه يتضمن ستة شروط الأربعة منها هي المذكورة، والإثبات التعدية، وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعاً لشيء آخر، وهذا وإن كان له وجه، لكن ليست له ثمرة صحيحة.

(فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الزنا للواطة لأنه ليس بحكم شرعي) تفريع على أول الشروط، وهو كون الحكم شرعياً، فإن الشافعي رحمه الله يقول: الزنا سفح ماء محرم في محل مشتهى محرم، وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء، فيجرى عليها اسم الزنا وحكمه، وإليه ذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله، وهذا يسمى قياساً في اللغة، ولكنه

كالأسماء المشتقة واضح، وذلك لأنا متى عرفنا الاسم مشتقاً من معنى، ثم وجدنا ذلك المعنى في محل آخر ينبغي أن يسوغ إطلاق ذلك الاسم عليه، كما قلتم في الشرعيات، فإنا لما عرفنا تحريم التفاضل في البر، وعرفنا أن ذلك ما كان لكونه براً، بل لكونه مكيل جنس، ثم وجدنا تلك العلة في غيره أثبتنا ذلك الحكم في غيره بالقياس، فكذا هنا لما عرفنا أن أهل اللغة أطلقوا اسم الزنا لمعنى ووجدنا ذلك المعنى في غيره، جاز إطلاق ذلك الاسم عليه قياساً. قلنا: الأسماء كلها توقيفية.

قال الله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾[١] وإذا كانت توقيفية لا يمكن إثباتها قياساً، لأن النص موجود في جميعها، وقياس المنصوص على المنصوص باطل، لأن فيه إبطال النص إن خالفه، ولا يفيد إن وافقه، وهذا بخلاف الأحكام، لأنه لا نص في الفروع منها، ولا بد من معرفة حكم الفرع، فلهذا صير إلى القياس فيها، ولأن الأسماء وضعت دلالات على المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى لا تحقيق وصف فيه.

وحكي عن البعض أنه كان يقول: إني أبين المعنى في كل اسم لغة، أنه لماذا وضع ذلك الاسم لما سمي به، فقيل له: لماذا سمي الجرجير جرجيراً؟ فقال: لأنه يتجرجر إذا ظهر على وجه الأرض أي يتحرك، فقيل له: فلحيتك تتحرك أيضاً، ولا تسمى جرجيراً، ثم قيل له: لماذا سميت القارورة قارورة،

فرق بين أن يعطي للواطة اسم الزنا، وبين أن يجري عليها حكمه فقط، لأجل اشتراك العلة فإن الأول قياس في اللغة، دون الثاني، والمجوّزون له هم أكثر أصحاب الشافعي رحمه الله، فإنهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل.

وقد قال لهم واحد من الحنفية، لم تسمي القارورة قارورة، فقالوا: لأنه يتقرر فيها الماء، فقال: إن بطنك أيضاً يتقرر فيه الماء، فينبغي أن يسمى قارورة، ثم قال: لهم لم يسمى الجرجير جرجيراً فقالوا: إنه يتجرجر أي يتحرك

---

(١) سورة البقرة، ٣١.

فقال لأنه يستقر فيه الماء. فقيل له: فيوصف بستقر الماء فيه أيضاً، ولا يسمى قارورة، وكذا النهر، والحوض، والكوز

ولا لإثبات اسم الخمر لسائر الأشربة باعتبار أن الخمر إنما سميت خمراً لمخامرتها العقل، ولهذا لا يسمى العصير به قبل التخمر، ولا بعد التخلل وهذه الأشربة تساوي الخمر في هذا المعنى، لما بينا. ولأن المخامرة حاصلة في الأفيون، ولا يسمى خمراً.

ولا لإثبات اسم السرق للنباش، باعتبار أن كل واحد منهما أخذ مال الغير على سبيل الخفية، لما أن القطع لا يجب بالإجماع بدون اسم السرقة، وقد عدم الاسم فيه عيانا، لأن السرقة اسم للأخذ على وجه يسارق عين صاحبه، وذا لا يتصور في الكفن، لأن صاحبه ميت، فكيف يسارق عينه؟ وامتنع القياس الشرعي لإثبات الاسم لما بينا، فامتنع القطع ضرورة.

وهذا لأن الأسماء ضربان: حقيقة ومجاز، وسبب الحقيقة وضع الواضع، وأنه لا يعرف إلا بالسماع من أهل اللغة، وسبب المجاز استعارة العرب الاسم لاسم، وقد علمنا أن طريق الاستعارة فيما بين أهل اللغة غير طريق التعدية في أحكام الشرع، فلا يمكن معرفة هذا النوع بالتعليل الذي يشترك به حكم الشرع، وعلى هذا قلنا الاشتغال بالقياس لتصحيح استعارة ألفاظ الطلاق للعتاق باطل.

وإنما يشتغل فيه بالتأمل فيما هو طريق الاستعارة عند أهل اللغة، إذ الاستعارة باب من اللغة، فلا يثبت إلا بالتأمل في المعاني اللغوية، فبطل قولهم: إن كل واحد منهما مما يصح تعليقه بالأخطار، فجاز إقامة أحدهما مقام الآخر، لأن الطلاق وضع لمعنى خاص لغة. وكذا العتاق فلم يجز إقامة أحدهما مقام الآخر بمعان شرعية، وإنما يجوز بمعان لغوية. وكذلك الاشتغال بالقياس لإثبات الاستعارة في ألفاظ التمليك كالبيع والهبة للنكاح باطل، لأن النكاح وضع لمعنى خاص لغة وكذا الهبة، فلا يجوز تعليل لفظ النكاح وإلحاق الهبة، أو البيع به بمعان شرعية، بل يتحقق به بمعان لغوية وكذلك في إثبات استعارة لفظ النسب

بأن يقول: هذا نص لا يشتغل فيه بالقياس الشرعي، وكذا التعليل بشرط التمليك في الإطعام في الكفارات قياساً على الكسوة باطل، لأن الكلام في معنى الإطعام المنصوص عليه. ولا مدخل للقياس الشرعي في معرفة معنى الاسم لغة. وإنما الطريق فيه التأمل في معنى اللفظ لغة، وهو أن الإطعام جعل الغير طاعماً، لأنه فعل متعد لازمه طعم، وذلك يحصل بالتمكين، وإنما يجوز التمليك فيه بدلالة النص، كما قررناه في مباحث الكتاب.

وأما الكسوة فاسم للثوب دون فعل اللبس، ودون منفعة الثوب. وباسم الثوب لا يحصل التكفير، وإنما يحصل التكفير بفعل يوجد فيه وهو التمليك، فأما الإباحة ففعل يوجد في منفعته لا في عينه.

وثانيها: التعدية فإن التعليل بما لا يتعدى لا يجوز عندنا، وعند الشافعي هذا التعليل جائز، ولكنه لا يكون مقيساً، وبهذا يجوز التعليل بالثمنية والكلام فيه مذكور في الإستحسان في فصل الحكم.

وثالثها: أن يكون المعدى حكم النص بعينه من غير تغيير، لما أن فائدة التعليل التعدية لا غير. فإن كان التعليل مغيراً كان باطلاً لأنه إذا غير حكم النص أوجب بكون التعليل معارضاً للنص، وإن لم يغير لا يكون تعدية، بل يكون إثبات الحكم ابتداء، ولأنه لا يجوز بالتعليل فلا يستقيم التعليل لاشتراط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بأن يقال: هذا تحرير في تكفير، فكان الإيمان من شرط التحرير ككفارة القتل، لأنه تغيير بقيد الإطلاق، فكان باطلاً، لأن النص الوارد في كفارة اليمين والظهار مطلق، وفي اشتراط الإيمان فيهما تقييده، فكان باطلاً كإطلاق المقيد، فإنه تغيير بالإجماع، لأن فيه إبطال صفة التقييد وذلك كحرمة الربائب فإنها لما قيدت بالدخول كان تعليل أمهات النساء لإثبات صفة الإطلاق في حرمة الربائب تغييراً لما فيه من إبطال صفة التقييد، وهذا باطل، فكذا عكسه يكون باطلاً لأن فيه إبطال صفة الإطلاق.

(ولا لصحة ظهار الذمي لكونه تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية) توضيحه أن حكم الظهار في الأصل أي المسلم ثبوت حرمة متناهية بالكفارة فلو عللنا هذا الأصل بما يوجب تعدية الحكم إلى الذمي يكون باطلاً، لأنه لا يثبت به حكم الأصل بعينه، وهي الحرمة التي تنتهي بالكفارة، بل يثبت حرمة مطلقة في الفرع، أي حرمة لا تنتهي بالكفارة، لأن الذمي ليس من أهل الكفارة، لأن فيها معنى العبادة، فهي من الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة، وهو ليس من أهلها، فيكون تغييراً للحرمة المتناهية بها، ولهذا قلنا: إن السلم الحال باطل، لأن من شرط جواز البيع أن يكون المبيع موجوداً مملوكاً، مما بيناً مقدور التسليم، لأنه عليه السلام نهى عن بيع الآبق، والشرع رخص في السلم بصفة الأجل، ومعناه نقل الشرط الأصلي وهو ما ذكرنا إلى ما يقوم مقامه، وهو الأجل، لأن الزمان صالح للكسب الذي هو من أسباب القدرة، فاستقام خلفاً عنه، وفوات الشيء إلى خلف كلا فوات، فكان الشرط موجوداً حكماً ببقاء خلفه، وإذا كان النص ناقلاً للشرط، وكانت رخصة نقل من القدرة الحقيقية التي بينا إلى القدرة الاعتبارية وهو الأجل فلو علل الخصم ليعدي الحكم إلى السلم الحال لكان ذلك إسقاطاً للشرط الأصلي، لا إلى خلف، فكان رخصة إسقاط فكان تغييراً، ومن ذلك قولهم: إن فعل المخطىء والمكره ليس بفطر لعدم القصد إلى الفطر كفعل الناسي، وهذا التعليل

على وجه الأرض، فقال: إن لحيتك أيضاً تتحرك، فينبغي أن تسمى حرجيرة فتحير وسكت (ولا لصحة ظهار الذمي) تفريع على الشرط الثاني، أي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي رحمه الله، فيقول: إنه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم إذ لم يوجد الشرط الثاني، وهو تعدية الحكم بعينه (لكونه) أي لكون هذا التعليل (تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل) وهو المسلم (إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية) لأن ظهار المسلم ينتهي بالكفارة، وظهار الذمي يكون مؤبداً إذ ليس هو أهلاً للكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة، وقيل: هو أهل للتحرير، ولكن ليس أهلاً للتحرير الذي يخلفه

غير جائز، لأن بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد إلى الفطر، لأن فوت الركن يعدم الأداء إذ الشيء لا يبقى بعد فوات ركنه، وليس لعدم قصد الأكل والشرب أثر في وجود الصوم مع وجود عدم الصوم، ألا يرى أن من لم ينو الصوم أصلاً، لأنه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صائماً، مع أن القصد لم يوجد فلو كان لعدم القصد أثر في وجود الصوم، لكان صائماً، بل أولى لأن الفائت، ثم شرط الصوم وهو النية وهنا الركن وتأثير عدم الركن أقوى من تأثير عدم الشرط لكنه لم يجعل مفطراً بالنص وهو قوله عليه السلام: «تمّ على صومك»، غير معلول على ما مر.

وعن هذا الأصل سقط فعل الناسي أي إنما سقط فعله بالنص على خلاف القياس، لا لعدم القصد، والنسيان أمر جبل عليه الإنسان فكان سماوياً محضاً، فنسب إلى صاحب الحق، فلم يصلح لضمان حقه، وإليه أشار بقوله عليه السلام: «وإنما أطعمك الله وسقاك» أي هو الذي ألقى النسيان عليك حتى أكلت بذلك السبب.

ألا ترى أن المريض إذا صلى قاعداً لعجزه عن القيام لا يلزمه الإعادة عند البرء، لأن عجزه عن القيام كان من قبل من له الحق بخلاف المقيد إذا صلى قاعداً، فإنه يلزمه الإعادة إذا رفع القيد، لأن العذر جاء لا من قبل من له الحق، فالتعدية إلى الخطأ وهو تقصير من المخطىء، إذ لولا تقصيره في المضمضة لما سبق الماء حلقه، أو إلى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق يكون تغييراً، ومن ذلك أن حكم النص في الربا في الأشياء الأربعة تحريم متناه بالتساوي كيلاً، وبالتعليل بالطعم تتغير الحرمة من التناهي إلى عدم التناهي، لأنه يتعدى الحكم إلى المطعومات التي لا تدخل تحت المعيار الشرعي، وهو الكيل إذ الحفنة لا تدخل تحت الكيل، فيكون فيه إثبات حرمة بخلاف ما أثبتها الشارع، فكان تعليلاً باطلاً.

ومن ذلك قولهم: في تعيين النقود في المعاوضات إن التعيين تصرف صدر من أهله لوجود العقل والبلوغ مضافاً إلى محله، وهو الدراهم والدنانير، فإنها

عن التعيين حتى تضمن في الودائع والغصوب، والوكالات والمضاربات، وغيرها مفيداً في نفسه لجواز أنها أبين نقشاً، وأقل غشاً، وإنما احتيج إلى هذا لأنه يجوز أن يكون التصرف صادراً من أهل مضافاً إلى محل، ومع هذا لا يجوز لأنه غير مفيد، كما لو اشترى عبد نفسه فإن مولاه، وإن كان أهلاً والعبد محلاً، لكنه لما لم يكن مفيداً لم يصح حتى لو كان مفيداً بأن اشترى رب المال عبد المضاربة من المضارب صح، وإن كان مال المضاربة له لكونه مفيداً، فيصح كتعيين السلع، فنقول: هذا التعليل تغيير لحكم الأصل، فلا يجوز، وهذا لأن حكم البيع في جانب السلع وجوب ملكها به للمشتري، لا وجودها، بل وجودها في ملك البائع قبل العقد شرط صحة العقد، وحكم البيع في جانب الأثمان وجوبها ووجودها في الذمة معاً بالعقد، بدليل أنه لا يشترط قيام الثمن في ملك المشتري عند العقد لصحة العقد، وبدليل أنه لو اشترى شيئاً بدراهم غير عين، وفي يده دراهم صح العقد وثبت في الذمة، فلو لم يكن وجود الدراهم في الذمة حكماً أصلياً لما ثبت في الذمة هنا لعدم الضرورة، وبدليل جواز الاستبدال بها وهي ديون، ولم تجعل في حكم الأعيان فيما وراء الرخصة يعني أن جواز الاستبدال بالأثمان دليل على أن ثبوتها في الذمة حكم أصلي إذ لو كان بطريق الضرورة لما صح الاستبدال بها.

ألا ترى أن ثبوت المسلم فيه في الذمة لما كان بطريق الضرورة بقي على العينية، فيما وراء الضرورة، حتى لا يصح الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض، وهذا لأن التصرف في الثمن قبل القبض جائز، والتصرف في المبيع قبل القبض، لا يجوز، والمسلم فيه مبيع، وإن كان ديناً لأن ثبوته ديناً بطريق الضرورة، فبقي على حكم العينية فيما وراء الرخصة، وبدليل أنه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع، ولو كان ثبوتها في الذمة بطريق الضرورة، ولم يكن أمراً أصلياً لجبر هذا النقصان بقبض ما يقابلها في المجلس، وهو المبيع كما في المسلم لما كان ثبوت المسلم فيه في الذمة أمراً ضرورياً لا أصلياً جبر هذا النقصان بقبض ما يقابله، وهو رأس المال في المجلس، فإذا صح التعيين انقلب الحكم شرطاً أي

إذا ثبت أن الحكم الأصلي في جانب الأثمان وجودها في الذمة، فلو صح تعيينها كما صح تعيين السلع لخرج وجود الأثمان في الذمة من أن يكون حكماً للبيع، ولصار شرطاً لأن التعيين يقتضي سبق الوجود عن البيع، وهذه أمارة أنه شرط لا حكم، لأن حكم الشيء لا يسبق ذلك الشيء، بل يعقبه، أو يقارنه وجعل الحكم شرطاً تغيير فلا يجوز.

ورابعها: أن يتعدى إلى فرع هو نظيره فلا يصح التعليل في التيمم بأنه طهارة حكمية لتعدية اشتراط النية إلى الوضوء، لأن الفرع ليس بنظير الأصل في كونه طهارة إذ التيمم تلويث، وهذا تطهير وغسل فلا يلزم من اشتراط النية، فيما هو تلويث بذاته غير مطهر اشتراطها فيما هو تطهير حساً وشرعاً. وقد حققناه في الفروع.

(ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المخطىء والمكره، لأن عذرهما دون عذره) وهذا لأن عذر المخطىء لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك المبالغة في التحرز.

ألا ترى أنه لا ينافي وجوب الكفارة والدية، وعذر المكره باعتبار صنع هو غير مضاف إلى صاحب الحق، ولهذا لا يحل له الأكل في هذه الحالة، وإن كان مرخصاً فيه، وعذر الناسي منسوب إلى صاحب الحق، وقد منّ عليه باعتبار سلب الفعل عنه، بقوله عليه السلام: «فإنما أطعمك الله وسقاك».

وقال الشافعي: أنتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطء الحلال إلى الوطء الحرام باعتبار الجزئية والحرام ليس بنظير الحلال في إثبات الكرامة، لأنك قد

الصوم (ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المكره والخاطىء، لأن عذرهما دون عذره) تفريع على الشرط الثالث، وهو كون الفرع نظيراً للأصل، فإن الشافعي رحمه الله يقول: لما عذر الناسي مع كونه عامداً في نفس الفعل، فلأن يعذر الخاطىء والمكره، وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل أولى. ونحن نقول:

حدثت عن الأولى ووجبت على الثاني، ويثبت بالأولى النسب ولا يثبت بالثاني وحرمة المصاهرة كرامة ونعمة، فإن التحاق الأجنبيات بالأمهات من الكرامات حتى يجوز النظر إليها والمسافرة معها، وأشبه الملك الذي حكم البيع بالغصب، وشبههما بنظيرين فالبيع مشروع والغصب غير مشروع، لأنه عدوان.

قلنا: ما عدينا من الحلال إلى الحرام حتى يرد علينا ما ذكرتم، وهذا لأن الوطء ليس بأصل في إثبات الحرمة حلالاً كان، أو حراماً.

وإنما الأصل فيه الولد الذي يتخلق من الماءين، لأنه المستحق لكرامات البشر كالشهادة والقضاء والولاية، وحرمة المصاهرة كرامة، فيكون هو المستحق لها ولا عصيان ولا عدوان فيه، فجاز إثبات هذه الكرامة، كما جاز غيرها من الكرامات.

ثم تتعدى تلك الحرمة إلى الزوجين باعتبار أن انخلاق الولد من مائهما يثبت معنى الاتحاد بينهما فتصير أمهاتها وبناتها في الحرمة عليه كأمهاته وبناته، ويصير آباؤه وأبناؤه في كونها محرمة عليهم كآبائها وأبنائها، ثم يقام ما هو السبب لاجتماع الماءين في الرحم وهو الوطء في محل الحرث مقام حقيقة الاجتماع لإثبات هذه الحرمة، فلم يجز تخصيص هذا الحكم وهو ثبوت حرمة المصاهرة لمعنى في نفس الوطء، وهو الحل، ولا إبطال هذا الحكم لمعنى في نفس الوطء، وهو الحرمة لأنه حينئذ يكون عاملاً بنفسه لا بأصله، وقد بينا أن الوطء ليس بأصل في إثبات هذا الحكم، بل الأصل هو الولد إلا أن إقامة السبب مقام ما هو الأصل فيما يكون مبنياً على الاحتياط كالحرمات، فأما النسب فما بني على مثله من الاحتياط، فلهذا لا يقام الوطء مطلقاً مقام ما هو الأصل في إثبات النسب.

ألا ترى أنه لا يقام الوطء الحلال مقام النسب، فكيف يقوم مطلق الوطء مقامه، ولا يلزم على هذا أن هذه الحرمة لا تتعدى إلى الأخوات والعمات حتى تجعل أخواتها كأخواته، لأن تحريم الأخوات مؤقت، لأن الحرمة ترتفع بارتفاع نكاح الأولى بالإجماع، وبقوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ وبقوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا

بين الأختين﴾(١) فلو صح التعدي إلى الأخوات لبنت الحرمة مؤبدة فتغير حكم النص وهو الأصل.

ولا نوجب الملك بالغصب حكماً له كما نوجبه بالبيع وإنما يثبت الملك له شرطاً للضمان الذي هو حكم الغصب تفادياً عن الجمع بين البدل والمبدل في ملك واحد والضمان مشروع كالبيع. وشرعية الأصل تقتضي شرعية شرطه الذي هو تابع وقد استقصينا الكلام فيه فيما سبق.

وخامسها: أن لا يكون فيه نص، لأن فيه إبطال النص إن خالفه، ولا يجوز أن يكون التعليل مبطلاً للنص، ولا يفيد إن وافقه لأن النص يغني عن التعليل، فلا يستقيم التعليل لإيجاب الكفارة في قتل العمد، واليمين الغموس بالقياس على الخطأ، والمعقودة، لأنه تعدية إلى مافيه نص وهو قوله عليه السلام: «خمس من الكبائر لا كفارة فيهن الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، واليمين الفاجرة، وقتل نفس بغير حق».

ولا نشترط الإيمان في مصرف الصدقات سوى الزكاة بالقياس على الزكاة لأنه تعدية إلى ما فيه نص وهو قوله عليه السلام: «تصدقوا على أهل الأديان كلها» وإنما خصت الزكاة بقوله عليه السلام لمعاذ: «خذها من أغنيائهم وردها إلى فقرائهم». ولا نشترط التمليك في الإطعام في الكفارات لما مر، (ولا نشترط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار) بالقياس على كفارة القتل (لأنه تعدية إلى ما فيه نص بتغييره) بالتقييد، وقد حققناه قبل هذا (والشرط الرابع أن يبقى

إن عذرهما دون عذره، فإن النسيان يقع بلا اختيار، وهو منسوب إلى صاحب الحق، وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق، فإن الخاطئ يذكر الصوم، ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه، والمكره أكرهه الإنسان وألجأه إليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسي، فيفسد صومهما، وقد فرعهما فيما سبق على كون الأصل مخالفاً للقياس، ولا ضير فيه، فإن أكثر المسائل يتفرع على أصول مختلفة (ولا نشترط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار، لأنه تعدية إلى ما فيه نص بتغييره) تفريع على الشرط الرابع، وهو أن

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٣

حكم النص بعد التعليل، على ما كان قبل التعليل) وذلك لأن تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل، لأنه لا يعارضه فأن يصلح مغيراً لحكمه سواء، كان في الفرع، أو في الأصل، وذلك مثل اشتراط التمليك في الإطعام في الكفارات أنه تغيير لحكم النص، لأن الإطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعماً، وهو الأكل، فكان متعديه جعل الغير آكلاً، وذا يتحقق بالإباحة، فكان اشتراط التمليك قياساً على الكسوة تغييراً لحكم النص، وكذا التعليل لقبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم، كالزنا والشرب باعتبار أنه محدود في كبيرة باطل، لأن حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله، فقيل: هذا التعليل هو ساقط الشهادة بالنص أبداً ويكون ذلك متمماً لحده وبعد التعليل يتغير هذا الحكم، لأن الوقت من الأبد بعضه، وهذا لأنه أبطل الشهادة إلى زمان التوبة، والنص يقتضي أن يكون مؤبداً.

وكذا التعليل لإبطال شهادته بنفس القذف بدون العجز بالقياس على

لا يكون النص في الفرع.

وههنا النص المطلق عن قيد الإيمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار، فلا ينبغي أن تقاس على رقبة كفارة القتل، وتقيد بالإيمان مثلها كما فعله الشافعي رحمه الله، لأنه لا يحتاج إلى القياس مع وجود النص، وهذا فيما يخالف القياس نص الفرع. وأما فيما يوافقه فلا بأس بأن يثبت الحكم بالقياس والنص جميعاً، كما هو دأب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيهاً على أنه لو لم يكن النص موجوداً لثبت بالقياس أيضاً.

(والشرط الرابع أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله) إنما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم أن الشرط الثالث لما تضمن شروطاً أربعة، كان هذا شرطاً سابعاً فأطلق الرابع تنبيهاً على أنه شرط واحد، ومعنى بقاء حكم

سائر الجرائم باطل، لأنه تغيير لحكم النص، فإن العجز عن إقامة أربعة من الشهداء بعد القذف ثابت بالنص، لإقامة الحد ورد الشهادة.

وهو قوله تعالى: ﴿ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ فكان رد الشهادة ثابت بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز بالتعليل باطلاً، لأن حكم النص لا يبقى بعد التعليل على ما كان قبله.

وقال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله: النفي مما يقع به التعزير، فكان من جنسه حداً كالجلد.

قلنا: هذا فاسد، لأن الجلد إذا لم يضم إليه النفي في زنا البكر كان حداً كاملاً، وإذا ضم إليه النفي كان بعض الحد فكان تغييراً، وهذا لأن الله تعالى جعل الجلد، لأنه قال: فاجلدوهم والفاء للجزاء، والجزاء اسم الكافي، وتمام تقريره في الكافي وكذا القول بسقوط شهادة الفاسق، وولايته أصلاً بالقياس على المحدود في القذف، أو على العبد والصبي باطل، لأن حكم الثابت بالنص في نبأ الفاسق التثبت والتوقف بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ أي فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الأمر فيه، وانكشاف الحقيقة دون الإبطال ومهما تعين جهة البطلان لا يبقى التوقف، فلم يبق حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله.

وقال الشافعي: إنكم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل منها أن الواجب بالنص إطعام عشرة مساكين، وقد جوزتم الصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام بالتعليل، وفيه تغيير حكم النص، ومنها أن قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» يتناول القليل والكثير، وأنتم خصصتم القليل بالتعليل، فقد غيرتم حكم النص بالتعليل، والنص أوجب الشاة في الزكاة بصورتها ومعناها بقوله عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة» وقد أبطلتم حق الفقير عن الصورة بالتعليل بالمالية، وحق المستحق مراعى بصورته ومعناه، كما في حقوق العباد، وثبت بالنص حق الأصناف المعدودة في الصدقات لوجود الإضافة إليهم بلام التمليك بقوله: ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ الآية، وأنتم بتجويز الصرف

إلى صنف واحد بالتعليل بالحاجة غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه.

وثبت بالنص لزوم التكبير لافتتاح الصلاة بقوله تعالى: ﴿وربك فكبر﴾ وبقوله عليه السلام: «تحريمها التكبير»، وأنتم عللتم بالثناء، وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم، فجوزتم افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير، وفيه تغيير للحكم المنصوص عليه، وثبت بالنص وجوب استعمال الماء لتطهير الثوب عن النجاسة، بقوله عليه السلام: «حتيه واقرصيه، ثم اغسليه بالماء»، وقد غيرتم بالتعليل بكونه قالعاً مزيلاً، فجوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات سوى الماء، وفيه تغيير حكم النص.

وقلنا: لا تغيير فيها فحكم النص أن العشرة محل لصرف طعام الكفارة إليهم، وهذا الحكم باق، ولكنا عرفنا بإشارة النص أن المعتبر سدّ خلة المحتاج، لأنه نص على الصفة التي تنبىء عن الحاجة في المصروف إليه، وهي المسكنة، وعلمنا بأن الحاجة تتجدد بتجدد الأيام، فجعلنا المسكين الواحد في عشرة أيام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف إليه، إذ الواجب سد عشر خلات، وهو ثابت بالصرف إلى مسكين واحد في عشرة أيام، كما ثبت بالصرف إلى عشرة مساكين في يوم واحد.

(وإنما خصصنا القليل من قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»

النص أن لا يتغير عما كان عليه سوى أنه تعدى إلى الفرع فحسب. (وإنما خصصنا القليل من قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء») جواب سؤال مقدر، وهو أنكم قلتم: أن لا يتغير حكم الأصل بعد التعليل، وفي قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»، لما عللتم حرمة الربا بالقدر والجنس وعديتم إلى غير الطعام، فقد خصصتم القليل من النص الدال على حرمة الربا في القليل والكثير، وقصرتم حرمة الربا على الكثير فقط، فأجاب بأنه إنما

لأن استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الأحوال،

ولن يثبت ذلك إلا في الكثير.

فصار التغيير بالنص مصاحباً للتعليل، لا به) توضيحه أن حذف المستثنى منه في موضع النفي جائز، وفي موضع الإثبات لا يجوز، وبرهانه عرف في موضعه.

وقد حذف المستثنى منه هنا إذ الطعام، لا يصلح أن يكون مستثنى منه، لأن استثناء الحال وهو معنى يقوم بالغير من العين، وهو قائم بنفسه محال، فلا جرم يثبت المستثنى منه على وفق المستثنى، كقول محمد رحمه الله في الجامع: إن كان في الدار إلا زيد فعبده حر، إن المستثنى منه بنو آدم، حتى لو كان في الدار

خصصنا القليل من هذا النص (ولأن استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الأحوال، ولن يثبت ذلك إلا في الكثير) يعني أن المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر، ولا يصلح أن يكون مستثنى منه في الحقيقة، فلا بد من تأويل في أحدهما فالشافعي رحمه الله يؤوّل في المستثنى، ويقول: معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاماً مساوياً بطعام مساو، فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالاً، وما سواه كله بقي حراماً، فبيع الحفنة بالحفنة، وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة، وهي الأصل في الأشياء عنده، ونحن نؤوّل في المستثنى منه، ونقدر هكذا لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال إلا في حال المساواة، والأحوال ثلاثة: وهي المساواة، والمفاضلة، والمجازفة، وكلها أحوال الكثير فحل منه المساواة، وحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به أصلاً لا في المستثنى، ولا في المستثنى منه، فبقي على الأصل الذي هو الإباحة، فيجوز بيع الحفنة بالحفنة، وكذا بالحفنتين لا يقال: إن القلة أيضاً حال تبقى في المستثنى منه، فتكون حراماً لأنا نقول إنها حال بعيد غير متداول في العرف والأقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير، فلا يراد بالمستثنى منه إلا أحوال الكثير لا القليل.

(فصار التغيير بالنص) أي بدلالة النص حال كونه (مصاحباً للتعليل لا

صبي، أو امرأة يحنث، ولو كان فيها ثوب، أو دابة لا يحنث.

ولو قال: إلا حمار كان المستثنى منه الحيوان حتى لو كان فيها حيوان آخر سوى الحمار يحنث، ولو كان فيها ثوب لم يحنث.

ولو قال إلا ثوب، كان المستثنى منه كل شيء، حتى لو كان في الدار شيء سوى الثوب، مما هو مقصود بالإمساك في الدور يحنث، والمستثنى حال فكان المستثنى منه هذه الأحوال يعني حال التساوي، وحال التفاضل، وحال المجازفة، ولن تثبت هذه الأحوال إلا في الكثير، لأن التساوي إنما يعتبر بالكيل بالإجماع، وبالنص على ما مر، والتفاضل إنما يكون عند وجود الفضل على أحد المتساويين كيلاً، والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة كيلاً، والكيل لا يتأتى إلا في الكثير، فعرفنا أن اختصاص القليل ثبت بدلالة النص، وأنه كان مصاحباً للتعليل، لا أنه حصل بالتعليل، وأما الزكاة فليس فيها حق ثابت للفقير بالنص حتى يتغير بالتعليل، بل الزكاة محض حق الله تعالى، فإنها عبادة محضة، لأنها من أركان الدين، كما ورد في الحديث وسائر الأركان، كالصلاة، والصوم، والحج عبادة وحق الله تعالى، فكذا هذا الركن فثبت أن الواجب لله تعالى.

(وإنما سقط حقه في الصورة بإذنه بالنص، لا بالتعليل، لأنه وعد أرزاق الفقراء) بقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾[1].

به) أي بالتعليل، كما ظننتم (وإنما سقط حق الفقير في الصورة) جواب سؤال آخر تقريره: إن الشرع أوجب الشاة في زكاة السوائم، حيث قال عليه السلام: «في خمس من الإبل شاة» وأنتم عللتم صلاحيتها للفقير بأنها مال صالح للحوائج، وكل ما كان كذلك يجوز أداؤه، فيجوز أداء القيمة أيضاً إليه، فأبطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحاً فأجاب بأنه إنما سقط حق الفقير في صورة الشاة، وتعدى إلى القيمة (بالنص لا بالتعليل لأنه تعالى وعد أرزاق الفقراء)، بل أرزاق تمام العالم في قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فأعطى الأغنياء من الزراعة

---

(1) سورة هود: الآية ٦.

(ثم أوجب مالاً مسمى على الأغنياء لنفسه) وهي الشاة والإبل، والبقر (ثم يصر بإنجاز المواعيد من ذلك المسمى) وهو قوله عليه السلام: «خذها من أغنيائهم وردها إلى فقرائهم» (وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد) أي ذلك المال المسمى، لا يحتمل إنجاز المواعيد، لاختلاف المواعيد لاحتياج البعض إلى كذا، والبعض إلى غيره، وذا لا يوجد في عين الشاة.

(فكان إذناً بالاستبدال) ضرورة ليكون المصروف إلى كل واحد منهم عين الموعود له كالسلطان يتخير لأوليائه بمواعيد مختلفة كتبها بأسمائهم، ثم أمر واحداً بإيفاء ذلك كله من مال بعينه، فإنه يكون ذلك إذناً له في الإستبدال ضرورة وكمن له على آخر كر بر، ولآخر على رب الدين عشرة دراهم، فأمر من له البر لمن عليه البر بقضاء حق صاحب العشرة من البر، فأدى إلى صاحب العشرة عشرة دارهم برضاه، وقبله جاز ويسقط حق صاحب البر عن البر والثابت

والتجارة والكسب.

(ثم أوجب مالاً مسمى على الأغنياء لنفسه) وهو الشاة التي يأخذ الله تعالى أولاً في يده، كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن، قبل أن تقع في كف الفقير (ثم أمر بإنجاز المواعيد من ذلك المسمى) الذي أخذه بقوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾[1] الآية وبقوله: خذها من أغنيائهم وردها إلى فقرائهم، وإنما فعل كذلك لئلا يتوهم أحد أن الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعهده في حقهم، بل رزقهم الأغنياء، ولهذا قيل إن اللام في قوله: للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك، لأن الله تعالى هو يملكها ويأخذها، ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه، كما يعطي الأغنياء كذلك (وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد) أي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل إنجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها، فإن المواعيد الخبز، والإدام والحطب واللباس وأمثاله والشاة لا توفي إلا بالإدام (فكان إذناً بالاستبدال) دلالة بأن تستبدل الشاة بالنقدين، فيقضي منها كل

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦٠.

بضرورة النص كالثابت بالنص، فصار التفسير بالنص جامعاً للتعليل، لا بالتعليل، فإن قلت: وإذا كان جواز الاستبدال ثابتاً بالنص، فما فائدة التعليل؟.

قلت: التعليل لحكم شرعي، وهو كون الشاة صالحة للتسليم إلى الفقير، فإن هذا حكم شرعي، وهذا لأنه كما أخرج المال إلى الله تعالى على وجه الزكاة يمكن فيه نوع خبث عند ابتداء القبض الذي هو لله تعالى.

قال الله تعالى: ﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عباده﴾[1] ويأخذ الصدقات لصيرورته قربة مطهرة، قال الله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾[2] وإنما تكون مطهرة إذا كانت مزيلة لنجاسة الآثام عن المزكي، وإذا كانت مطهرة يمكن في ذلك المال خبث، كما في الماء الذي توضأ به إنسان، ولهذا قال عليه السلام: «يا معشر بني هاشم إن الله حرم عليكم غسالة الناس، وعوضكم منها خمس الخمس»، فتبين أنه يصير بمنزلة الماء المستعمل ولهذا كان حراماً في الأمم السالفة، وكانت علامة قبول الصدقات أن تنزل من السماء نار فتحرقها، وإنما أحلت لهذه الأمة بعد تمكن الخبث فيها بشرط الحاجة والضرورة، كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على الغني لعدم الحاجة؛ فعرفنا أن حكم النص صلاحية المحل للصرف إلى الفقير كفاية له فنحن نعلل صلاحية الشاة لكفاية الفقير فنقول: إنها إنما صارت صالحة لكفايته، لأنها مال متقوم يصلح لقضاء حوائجه، وهذه الصفات موجودة في سائر الأموال فجازت التعدية إليها.

وإنما قيدنا بالمتقوم لأن المطلوب دفع الحاجة، وهي لا تندفع بغير المتقوم، ولما ثبت أن الواجب خالص حق الله كان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة، أي تصير لهم بعاقبة، لأن قبض الفقير يقع أولاً لله، وإنما يصير مصروفاً إلى الفقير بدوام يده عليه، وهذا كقوله: لدوا للموت، وابنوا للخراب.

ومعلوم أن البناء لا يبنى للخراب، وإنما يبنى للسكنى، ولكن عاقبته للخراب، على أن اللام وإن بقيت على موضوعها، فلا تدل على أن الزكاة لم

---

(١) سورة الشورى: الآية ٢٥.　　(٢) سورة التوبة: الآية ١٠٣.

تكن حق الله، وذلك لأنه إنما أوجب لهم بعدما صار صدقة، وذلك بعد الأداء إلى الله تعالى، وذا إنما يكون بابتداء قبض الفقير على ما قررنا. وتبين مما ذكرنا أنه حق لا للفقراء في الزكاة، وإنما صاروا مصارف باعتبار الحاجة والحاجة شيء واحد، وإن كان أسباب الحاجة مختلفة، وهذه الأسماء المذكورة في النص أسباب الحاجة، وهم بجملتهم للزكاة بمنزلة الكعبة للصلاة، وبوجوب التوجه إليها لا تصير الصلاة حقاً للكعبة، ثم كل صنف من هذه الأصناف بمنزلة جزء من الكعبة واستقبال جزء منها كاستقبال جميعها في حكم جواز الصلاة، فكذا الصرف إلى صنف منهم باعتبار أن المال يصير بقبضه لله تعالى خالصاً بمنزلة الصرف إلى جميع الأصناف.

ولا نقول: بأن حكم النص وجوب التكبير بعينه عند الشروع في الصلاة، بل الواجب تعظيم الله بكل جزء من البدن واللسان من الأعضاء الظاهرة من وجه وهذا لأن الصلاة تعظيم الله بجميع الأعضاء، فيتعلق بكل عضو ما يليق به من التعظيم، ثم التعظيم باللسان يكون بالثناء والذكر، فكان ذكر الله على سبيل التعظيم لتحقيق أداء الفعل المتعلق باللسان، والتكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيماً، فصار حكم النص أن يجعل التكبير آلة فعلها، لكونه ثناء

حوائجه، واعترض عليه بأنه إنما يكون إذناً به إذا كانت أرزاقهم منحصرة على الشاة، بل أعطاهم الحنطة من صدقة الفطر، وأعطاهم كل حبوب من العشر، وأعطاهم الكسوة من كفارة اليمين، وأعطاهم الأجناس الأخر من خمس الغنيمة، وأجيب بأن الزكاة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين، إذ هي فرض كالصلاة، فكان المصرف الأصلي للفقراء هي الزكاة بخلاف الغنيمة، فإنه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين، وإن وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة، وكذا الكفارة إذ ربما لم يكن أحد منهم حانثاً مدة مديدة، وكذا العشر إذ ربما لم يزرع الأرض العشرية أحد، وكذا صدقة الفطر إذ ربما لم يخرجها أحد، وليس لها مطالب من الله أصلاً فلم تبق إلا الزكاة، فكانت هي مرجع كل الحوائج.

مطلقاً فتعدى ثناؤه إلى سائر ألفاظ الثناء، مع بقاء حكم النص، وهو كون التكبير ثناء صالحاً للتعظيم، وكذلك استعمال الماء لم يجب لعينه، لأن من ألقى الثوب النجس، أو قطع موضع النجاسة لم يجب عليه استعمال الماء، بل الواجب إزالة النجاسة عن الثوب.

والماء آلة صالحة لإزالة النجاسة، فإذا عللنا وعدّينا حكمه إلى سائر ما يصلح آلة من المائعات، فقد بقي حكم النص بعينه، وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير، ثم طهارة المحل أصلي، لأن نجاسته بالمجاورة لا باعتبار أن عينه نجس وانتفاء صفة النجاسة في المزيل أعني الماء بابتداء ملاقاة النجاسة إلى أن يزايل الثوب بالعصر حكم شرعي ثبت بالنص وبالتعليل تعدى هذا الحكم إلى الفرع، وبقي في الأصل على ما كان قبل التعليل، ولا يلزم أن الحدث لا يزول بسائر المائعات سوى الماء، لأن عمل الماء لا يثبت في محل الحدث، إلا بإثبات المزال في محل الحدث، وذلك أمر شرعي غير معقول ثبت في محل الحدث عند استعمال الماء الذي يوجد مباحاً، ولا يبالي بحبثه، فلا يمكننا إثباته في أوان استعمال سائر المائعات بالرأي، وهو غير معقول مع أن سائر المائعات يلحقنا الحرج بخبثها، لأنها لا توجد مباحة غالباً.

بيانه أن الوضوء مطهر لقوله تعالى: ﴿ولكن يريد ليطهركم﴾[1]، والتطهير لا يتحقق إلا في محل نجس، وإلا يكون إثبات الثابت، والنجاسة غير ثابتة حقيقة لأن أعضاء المحدث طاهرة حتى لو أدخل يده في الإناء لا يتنجس ما فيه، وإنما يثبت حكماً ضرورة الأمر بالتطهير، ومن ضرورته زوال النجاسة، والشرع إنما أمر بالتطهير بالماء فظهرت النجاسة في حق الماء بخلاف القياس، فلا يمكن إظهار النجاسة في غير الماء من المائعات لما قررنا.

وإذا لم تظهر النجاسة في حق المائعات لا يحصل باستعمالها طهارة، كما يحصل باستعمال الماء بخلاف تطهير الأخباث لأن المزال ثمة معقول فيمكن

---

(1) سورة المائدة: الآية ٦.

التعدية. فإن قيل: فإذا كان الوضوء تطهيراً حكمياً غير معقول المعنى على ما قررت، فينبغي أن تشترط النية فيه، كما في التيمم.

قلنا: التغير من الطهارة إلى النجاسة عند استعمال الماء ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل. فأما الماء في كونه مزيلاً إذا استعمل في المحل، فمعقول، لأنه خلق كذلك، فلا حاجة إلى اشتراط النية لحصول الإزالة، كما لا يشترط في غسل الثوب عن النجاسة بخلاف التيمم، لأن التراب غير مزيل للنجاسة طبعاً، وإنما جعله الشرع مزيلاً بخلاف القياس عند إرادة الصلاة وبعد صحة الإرادة وصيرورته مطهراً يستغني عن النية أيضاً. وهذه معان لا تدرك إلا بالتأمل، والإنصاف وتعظيم حدود الشرع بلا اعتساف.

فصل في الركن

ولما كان ركن الشيء عبارة عما يقوم به ذلك الشيء قيل: (وركنه: ما جعل علماً على حكم النص، مما اشتمل عليه النص، وجعل الفرع نظيراً له.

(وركنه ما جعل علماً على حكم النص) وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركناً، لأن مدار القياس عليه لا يقوم القياس إلا به وسماه علماً لأن علل الشرع أمارات ومعرفات للحكم، وعلامة عليه، والموجب الحقيقي هو الله تعالى، وإنما اختلفوا في أن ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط أم في الأصل أيضاً، والظاهر هو الأول على ما ذهب إليه مشايخ العراق، لأن النص دليل قطعي، وإضافة الحكم إليه في الأصل أولى من إضافته إلى العلة، وإنما أضيف في الفرع إليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص.

وقيل أضيف حكم الأصل والفرع جميعاً إلى العلة. لأنه ما لم يكن لها تأثير في الأصل، كيف تؤثر في الفرع

(مما اشتمل عليه النص) أي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص، إما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس، أو بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم.

في حكمه بوجوده فيه) لأن قيام القياس بهذا، فكان ركناً له، وقيد بالعلم لأن العلم ما يعلم به الشيء، ولا يكون ثابتاً به، والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص دون العلة.

(وهو جائز أن يكون وصفاً لازماً) أي ما جعل علماً على حكم النص جاز أن يكون وصفاً لازماً كالثمنية جعلناها علة للزكاة في الحلي وهي صفة لازمة للذهب والفضة، فإنهما خلقا للثمنية لا يفارقهما هذا الوصف بحال، وكالطعم جعله الشافعي رحمه الله علة للربا، وهو وصف لازم للحنطة لا ينفك عنها بخلاف تعليلنا بالكيل، فإنه غير لازم، لأنه يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات.

(وعارضاً) كقوله عليه السلام، للمستحاضة في بيان علة انتقاض الطهارة: «إنه دم عرق انفجر» فالانفجار صفة عارضة غير لازمة، لأن الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار (واسماً) فإنه عليه السلام علل الدم بوصف

(وجعل الفرع نظيراً له) أي للأصل (في حكمه بوجوده فيه) أي وجود ذلك المعنى في الفرع، ويفهم من ههنا أن أركان القياس، أربعة: **الأصل والفرع، والعلة، والحكم. وإن كان أصل الركن هو العلة.**

ثم شرع في بيان أن ذلك المعنى يكون على عدة أنحاء فقال: (وهو جائز أن يكون وصفاً لازماً وعارضاً) فالوصف اللازم أن لا ينفك عن الأصل كالثمنية علة لوجوب الزكاة في الذهب والفضة لا تنفك عنهما، لأنهما خلقا في الأصل على معنى الثمنية، وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلي النساء الزكاة لعلة الثمنية، والشافعي يعلل حرمة الربا بها، وهي متعدية إلى شيء، والوصف العارض كالانفجار في قوله عليه السلام: «فإنها دم عرق انفجر» علة لوجوب الوضوء في المستحاضة، وهي عارضة للدم إذ لا يلزم أن يكون كل دم عرق منفجراً، فأينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة، أو لغيرها من غير السبيلين، يجب به الوضوء (واسماً) عطف على قوله وصفاً، ومقابل له، أي يجوز أن

الإنفجار، والدم اسم لا وصف (وجلياً) كالطوف علة لسقوط النجاسة في قوله عليه السلام: «إنها من الطوافين عليكم» (وخفياً) كالكيل والجنس في باب الربا، وهو كثير بشير.

(وحكماً) كقوله عليه السلام للخثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يجزيك؟ فقالت: نعم، فقال: فدين الله أحق» علل لجواز الأداء بالثابت بكونه ديناً، والدين حكم شرعي، لأنه عبارة عن الثابت في الذمة وذلك حكم شرعي لا حسي، فالنبي عليه السلام جعل حكماً شرعياً علة لحكم شرعي، وهو القبول.

وكقولك في المدبر: إنه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى، فلا يجوز بيعه كأم الولد بخلاف المدبر المقيد، فإنه ما تعلق عتقه بمطلق بموت السيد، والتعلق

يكون ذلك المعنى إسماً كالدم في عين هذا المثال، وهو قوله عليه السلام: «فإنها دم عرق انفجر» فإنه إن اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالاً للإسم، وإن اعتبر فيه معنى الإنفجار كان مثالاً للوصف العارض كما مر.

(وجلياً وخفياً) الظاهر أنه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل أحد كالطواف لسؤر الهرة في قوله عليه السلام: «إنها من الطوافين والطوافات عليكم»، والوصف الخفي هو ما يفهمه بعض دون بعض، كما في علة الربا عند القدر والجنس، وعند الشافعي رحمه الله الطعم في المطعومات، والثمنية في الأثمان، وعند مالك الإقتيات والإدخار (وحكماً) هذا معطوف على قوله: وصفاً، ومقابل له، أي يجوز أن يكون ذلك المعنى حكماً شرعياً جامعاً بين الأصل والفرع، كما روي أن امرأة جاءت إلى رسول الله ﷺ، فقالت: إن أبي قد أدركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة، أفيجزيه أن أحج عنه؟ فقال عليه السلام: أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته، أما كان يقبل منك؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقبول، فقاس النبي عليه السلام الحج على دين العبد.

حكم جعل علة لحرمة البيع، وكشرطهم في ظهار الذمي: صح طلاقه فصح ظهاره، كالمسلم من وجب العشر في زرعه وجبت الزكاة في ضرعه كالبالغ (وفرداً) كتعليلنا ربا النساء بالجنس، أو الكيل (وعدداً) كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس، وكتعليله عليه السلام في المستحاضة حيث اعتبر شيئين إسم الدم وصفة الإنفجار، وكتعليلنا في نجاسة سؤر السباع بأنه حيوان محرم الأكل؛ لا لكرامته، ولا بلوى في سؤره.

(ويجوز في النص) كالوصف في الحديث الذي روينا، والطعم في قوله عليه السلام: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» (وفي غيره: إذا كان) الغير (ثابتاً به) نحو ما روي أنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورخص في السلم، فالرخصة معلولة بإعدام العاقد وإفلاسه، وذلك غير مذكور

والمعنى الجامع بينهما هو الدين، وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الأداء، والوجوب حكم شرعي.

(وفرداً وعدداً) الظاهر أنه أيضاً تقسيم للوصف، فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده، أو الجنس وحده لحرمة النساء، والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة الحرمة التفاضل، والحاصل - أن قوله إسماً وحكماً لا شبهة في أنه مقابل للوصف، وأن قوله لازماً وعارضاً لا شك في أنه قسم للوصف

وأما الجلي والخفي وكذا الفرد، والعدد، فقد أورده على سبيل المقابلة والتداخل، والظاهر أنه قسم للوصف إذ لم نجد له مثالاً إلا في قسم الوصف.

وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقاً في عرفهم سواء كان وصفاً، أو إسماً، أو حكماً على ما سيأتي، وهذا كله من نص فخر الإسلام، والمصنف تابع له.

(ويجوز في النص وغيره إذا كان ثابتاً به): أي يجوز أن يكون ذلك المعنى منصوصاً في النص كالطوف في سؤر الهرة، وأن يكون في غير النص، ولكن ثابت به كالأمثلة التي مرت الآن، ثم شرع في بيان ما يعلم به أن هذا الوصف وصف

في النص، لكنه ثابت بالنص، لأن السلم يفتقر إلى المعاقد والإعدام صفته فيكون ثابتاً بالنص.

وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعي رحمه الله حتى يعدّيه من المؤجل إلى الحال، وعندنا لا يجوز لثبوته بخلاف القياس، وكذا النهي عن بيع الآبق معلول بجهالة المبيع في نفسه على وجه يفضي إلى المنازعة، أو بعجز البائع عن تسليم المبيع، ولا ذكر لهما في النص، لكنهما ثبتا بالنص، لأن الجهالة صفة المبيع، والمبيع ثبت به، والعجز صفة البائع، وهو ثابت به إذ البيع لا يتصور بدون البائع، وكقوله عليه السلام: «لا تنكح الأمة على الحرة»، وعلل الشافعي التحريم بتعريض الحر جزءاً منه للرق على غنية منه فتعديه إلى طول الحرة، وليس في النص ذلك، لكن ذكر النكاح يقتضي ناكحاً، وما ثبت بمقتضى النص، فهو كالمنصوص. وإنما استوت هذه الوجوه في كونها ركناً، لأن العلة إنما صارت علة بأثرها وذا لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه، فمتى ثبت هذا التأثير لضرب من هذه الضروب، كان علة يجب العمل بها.

(ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور أثره في جنس الحكم

دون غيره فقال (ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته) فإن الوصف في القياس بمنزلة الشاهد في الدعوى، فكما يشترط في الشاهد للقبول أن يكون صالحاً، وعادلاً، فكذا في الوصف، وكما أن في الشاهد لا يجوز العمل قبل الصلاح، ولا يجب قبل العدالة، فكذا في الوصف، ثم بين معنى الصلاح والعدالة على غير ترتيب اللف، فبدأ أولاً بذكر العدالة بقوله:

(بظهور أثره في جنس الحكم المعلل به) أي بأن ظهر أثر الوصف في جنس الحكم المعلل به من خارج قبل القياس، وإن ظهر أثره في عين ذلك الحكم المعلل به منه، فبالطريق الأولى، وجملته ترتقي إلى أربعة أنواع:

الأول: أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم، وهو متفق عليه كأثر عين الطواف في عين سؤر الهرة.

المعلل به، ونعني بصلاح الوصف ملاءمته، وهو أن يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف.

كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح، لما يتصل به من العجز، فإنه مؤثر بأثر

والثاني: أن يظهر أثر عين ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره المصنف رحمه الله كالصغر ظهر تأثيره في جنس حكم النكاح، وهو ولاية المال للولي، هكذا في ولاية النكاح.

والثالث: أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كإسقاط قضاء الصلاة الكثيرة بعذر الإغماء، فإن لجنس الإغماء، وهو الجنون والحيض تأثيراً في عين إسقاط الصلاة.

والرابع: ما ظهر أثر جنسه في جنس ذلك الحكم كإسقاط الصلاة عن الحائض، فإن لجنسه وهو مشقة السفر تأثيراً في جنس سقوط الصلاة وهو سقوط الركعتين، وهذه الأقسام كلها مقبولة، وقد أطال الكلام فيها صاحب التوضيح.

ثم ذكر بيان الصلاح فقال: (ونعني بصلاح الوصف ملاءمته وهي أن يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف) بأن تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبطها النبي عليه السلام والصحابة والتابعون، ولا تكون نائية عنها (كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح) جمع منكح بمعنى النكاح، وقيل: جمع منكوحة، وهو ضعيف.

واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي رحمه الله هي البكارة، وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه، فالصغيرة يجوز أن تكون بكراً، وأن تكون ثيباً، وكذا البكر يجوز أن تكون صغيرة، وأن تكون بالغة، فالبكر الصغيرة يولى عليها بالاتفاق، والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقاً، والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون الشافعي رحمه الله، والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعي رحمه الله، لا عندنا فعندنا للصغر تأثير في ولاية المناكح (لما يتصل به من العجز) إذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها ومنافعها، ولا تهتدي إليه سبيلاً وقد ظهر تأثيره في ولاية المال بالاتفاق، هكذا في ولاية النكاح.

الطواف، لما يتصل به من الضرورة) اعلم أنه لا خلاف أن جميع أوصاف النص، لا يجوز أن تكون علة، لأن جميع الأوصاف لا توجد، إلا في المنصوص فيؤدي إلى سد باب القياس حينئذ، وليس للمعلل أن يجعل أي وصف شاء من الأوصاف علة من غير دليل، لما فيه من رفع الإبتلاء، واختلفوا في دلالة كون الوصف علة للحكم، فقال أهل الطرد: هو الإطراد من غير أن يعتبر فيه معنى يعقل حتى قالوا: الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه، فلا تزال النجاسة به كالدهن، فهذه علة مطردة لا نقض عليها، وقال: جمهور الفقهاء هو صلاح الوصف، ثم عدالته بمنزلة الشاهد، فإنه لا بد من صلاحه بأن يكون حراً عاقلاً بالغاً، وعدالته باجتنابه عن محظورات دينه ليستدل به على اجتنابه عن الكذب، ثم لا يصح الأداء إلا بلفظ خاص، وهو أشهد أو ما يماثله بلغة أخرى.

ونعني بصلاح الوصف ملاءمته، ومعناها أن يكون موافقاً للعلل المنقولة عن رسول الله، وعن الصحابة غير نائب عن طريقهم في التعليل، لأن الكلام في العلة الشرعية والمقصود إثبات حكم شرعي بها، فلا بد من أن تكون موافقة لما نقل عن الأئمة الذين عرف أحكام الشرع ببيانهم، وبعدالته التأثير أي يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في إثبات ذلك الحكم، أو جنس ذلك الحكم، أو لعين ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم أو عينه، وإن عمل به قبل التأثير صح، ولكن لا يجب العمل به، فأما قبل الملاءمة فلا يصح العمل به كالشاهد،

(فإنه) أي الصغر (مؤثر) في إثبات الولاية مثل (تأثير الطواف) في طهارة سؤر الهرة (لما يتصل به من الضرورة) والحرج في كثرة المزاولة والمجيء.

فالحاصل أن وصف الصغر الذي تقول به في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذي قال به النبي عليه السلام في سؤر الهرة في كونهما مفضيين إلى الحرج، والضرورة، فكما أن الطواف في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السؤر، فكذا الصغر في النكاح، صار ضرورة لازمة لولاية النكاح

معرفة عدالة الشاهد بالنظر إلى أثر دينه في احترازه عن محظور دينه، فيستدل به على احترازه عن شهادة الزور، وكذلك الدلالة على إثبات الصانع يكون بآثار صنعه وهو جل وعلا غير محسوس، فكذا هنا يعرف أثر الوصف بطريق الوصف، والبيان على وجه مجمع عليه إذ لو لم يكن كذلك لا يجدي نفعاً على ما نبين في طهارة سؤر الهرة، وغيرها إن شاء الله تعالى.

وهذا كالأثر المحسوس الدال على غير المحسوس كالبناء فإنه يدل على الباني، وأما الأخالة فهي مجرد الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، وغايته أن يجعل بمنزلة الإلهام، وهو لا يصلح للإلزام على الغير، لأنه باطن لا يطلع عليه غيره، فلا يكون حجة على الغير، كالتحري فإن ما يؤدي إليه تحرّيه لا يكون حجة على غيره، حتى لا يلزم الغير اتباعه في ذلك، ولا دليلاً شرعياً لأن الله تعالى أجرى الأحكام على الظواهر، ولأنه دعوى لا تنفك عن المعارضة، لأن خصمه يقول: تخايل في قلبي أثر القبول والصحة للوصف الذي يدعيه، والتعارض لا يجوز أن يكون لازماً في الحجج الشرعية، كما لا تجوز المناقضة، لأن ذا لا يليق بالحكيم لكونه أمارة الجهل، وكذا الإطراد والعرض على الأصول لا يصلح دليلاً، لأنه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف في الأصول، فيكون نظير كثرة أداء الشهادة من الشهود، وذا لا يوجب عدالته.

قوله: الأصول مزكون، قلنا: لا كذلك، بل كل أصل شاهد، فالأصول كجماعة الشهود، والإطراد في الأصول بمنزلة كثرة الشهود، وكيف يصح أن يجعل الأصول مزكين، ولا معرفة لهم بهذا الوصف، وحاله وأنى تصح التزكية عمن لا خبرة له، ولا معرفة له بحال الشهود، فإن قيل: المعجزة إنما صارت آية لسلامتها عن المعارضة، كما قال تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾.

قلنا: لا كذلك، بل لكونها خارجة عن مقدور البشر، وفرقهم بين الشاهد والوصف بأنه يتوهم أن يعترض بعد أصل الأهلية ما يبطل الشهادة بالفسق، لأنه مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية، بخلاف الوصف باطل، لأن

الوصف بعد كونه صالحاً بقي الاحتمال في أصله أن الشرع جعله علة أم لا، لأنه لم يصر علة بذاته، بل بجعل الشرع إياه علة، لأن علل الشرع جعلية، فإن رد عليه نقض، أو معارضة تبين به أن الشرع ما جعله علة للحكم، لأن المناقضة، أو المعارضة لا ترد على العلل الشرعية، لما مر، فإذا لم يكن حجة ثمة للاحتمال في الوصف فلأن لا يكون حجة هنا للاحتمال في الأصل أولى، فإن قيل: الإحالة إلى التأثير إحالة إلى ما لا يعقل، فلا يصح الاحتجاج به.

قلنا: لا كذلك، بل الأثر من حيث اللغة محسوس كأثر المشي على الأرض، فإنه يدل على الماشي عقلاً، وأثر الجرح بالأعضاء، وأثر الدواء المسهل في الإسهال، ومن حيث الشرع معلوم أيضاً كما مر في عدالة الشاهد أنها تعرف بأثر دينه في امتناعه عن محظور دينه، فالأثر وهو الامتناع معقول.

والدليل على أن صحة العلة بالتأثير العلل المنقولة عن رسول الله عليه السلام كقوله: «الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم» فقد علل لسقوط النجاسة بضرورة الطوف علينا، فللضرورات تأثير في إسقاط حكم الحرمة والنجاسة، قال الله تعالى: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾[1] أي من اضطر إلى أكل الميتة، أو الدم، فإنه يسقط اعتبار نجاستهما حتى لا يجب عليه غسل الفم واليد لمكان الضرورة، وقوله عليه السلام للمستحاضة: «إنه دم عرق انفجر، توضئي لكل صلاة» فقد أوجب بهذا النص الطهارة بالدم بمعنى النجاسة لا بكونه جسماً ومائعاً، وبأنه غير معتاد بخلاف الحيض والنفاس، فإنهما لا يوجبان الطهارة، بل ينقضانها لأنهما معتادان لبنات آدم، فيلحق الحرج فيهما بخلاف دم الاستحاضة، لأنه غير معتاد فلا يلحق الحرج فيه وعلله بالإنفجار، وله أثر في الخروج والوصول إلى موضع يجب تطهيره فلقيام النجاسة أثر في

---

(1) سورة البقرة، الآية ١٧٣

التطهير لقوله تعالى: ﴿وثيابك فطهر﴾[1] وقوله عليه السلام في المني: «اغسليه إن كان رطباً وافركيه إن كان يابساً» ووجوب التطهير لا يكون إلا بعد وجود النجاسة، ولما كان الانفجار آفة ومرضاً لازماً كان له أثر في التخفيف، فلهذا بقينا الطهارة مع وجود الحدث المنافي في وقت الحاجة ليتمكن المكلف من التقصي عن عهدة التكليف، وقوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة من الصائم «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك فقال: لا؟ فقال: ففيم إذاً» فقد علل بعدم الفطر بعلة مؤثرة، وهي المضمضة بالماء من غير ابتلاع، أي الفطر ضد الصوم، والصوم كف عن شهوة البطن والفرج، والقبلة مقدمة قضاء شهوة الفرج، كالمضمضة للبطن إذ ليس فيهما قضاء الشهوة، ثم هناك لا يفسد الصوم، فكذا هنا وقوله عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه» فقد علل بمعنى مؤثر، وهو أن الصدقة مطهرة من الآثام لقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم﴾[2] فكانت وسخاً كالماء المستعمل، والامتناع من شرب ذلك من معالي الأمور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم، يكون أحداً مما هو من معالي الأمور تعظيماً لهم، وإكراماً، وعن الصحابة فإنهم اختلفوا في ميراث الجد مع الأخوة، فقال أبو بكر وابن عباس رضي الله عنهما: لا يرث الأخ مع الجد، وقال علي، وابن مسعود، وزيد رضي الله عنهم: يرث فشبه علي الأخوين بشجرة أنبتت غصنين والجد مع النافلة بشجرة نبت منها غصن، ثم نبت من غصنها غصن، فالقرب بين غصني الشجرة أظهر من القرب بين أصل الشجرة، والغصن الثاني من غصنيها، لأن بين الغصنين مجاورة من غير واسطة، وبين الغصن الثاني، وأصل الشجرة مجاورة بواسطة الغصن الأول، فعلى هذا ينبغي أن يقدم الأخ على الجد إلا أن في الجد معنى آخر، وهو الولاد، وشبه زيد الأخوين بواد تشعب منه نهران، والجد مع النافلة بواد تشعب منه نهر، ثم تشعب من النهر جدول، فالقرب بين النهرين أظهر منه بين الجدول، وأصل

---

(١) سورة المدثر: الآية ٤.
(٢) سورة التوبة: الآية ١٠٣.

الوادي لأن قرب أحد النهرين بالآخر بلا واسطة، وقرب الجدول من الوادي بواسطة النهر، وهذا يوجب تقديم الأخوة على الجد، إلا أن قرب الجدول من الوادي، وإن كان بواسطة فهو قرب جزئية، لأنه جزء من النهر الذي هو جزء من الوادي، فكان لكل واحد منهما نوع ترجيح على الآخر فاستويا.

وقال ابن عباس: ألا يتقي الله زيد، يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً، فاعتبر أحد الطرفين بالطرف الآخر في القرب يعني أن ابن الابن أقوى من الأخ، فكذا الجد لاستوائهما في الاتصال، والجزئية إذ كل واحد منهما يتصل بواسطة، فعللوا بمعان مؤثرة، فعلم أنهم اعتبروا التأثير.

وقال عبادة بن الصامت: النبيذ إذا طبخ أدنى طبخة حرام، وهو قول الشافعي رحمه الله، وعندنا يحل وهو قول عمر رضي الله عنه فقال عبادة: ما أرى النار تحل شيئاً، يعني أنه قبل الطبخ إذا صار مسكراً يكون حراماً إجماعاً، فكذا بعده إذ النار لا تحل شيئاً، فقال عمر: أليس يكون خمراً، ثم يصير خلاً فتشربه، فعلل بمعنى مؤثر، وهو تغير الطباع فإن المني كان دماً، ثم يصير نطفة، ثم يصير إنساناً. ولا يبقى صفة النجاسة، وكذا الحمار إذا صار ملحاً يطهر لهذا، وعن السلف.

وقد قال أبو حنيفة رحمه الله في اثنين اشتريا عبداً، وهو ابن أحدهما إنه لا يضمن لشريكه، لأنه أعتقه برضاه، والرضا مؤثر في إسقاط ضمان العدوان، كما لو أذن له نصاً أن يعتقه، وهذا لأن الضمان يجب حقاً له بطريق الجبر، وقد رضي بسقوط حقه، فلا حاجة إلى الجبر، وإنما الشأن في إثباته.

وبيانه أن الرضا ثبت صريحاً مرة، وحكماً مرة، وحكماً أخرى، وهو أن باشر علة الحكم فيصير راضياً به، وقد باشر الشريك العلة، لأن إيجاب البائع واحد، فلا بد أن يكون القبول واحداً، فصار قبولهما وإيجابه علة واحدة، ثم انقسم الحكم بحق المزاحمة، لا لانقسام العلة.

وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن أودع صبياً مالاً فاستهلكه لا

ضمان عليه؛ لأنه سلطه على استهلاكه، والتسليط مؤثر في إسقاط ضمان الإتلاف، والشأن في إثباته وبيانه: أنه أثبت يده على المال، وليس التسليط إلا هذا.

والتسليط على الاستهلاك رضا بالاستهلاك، والرضا بالاستهلاك يسقط الضمان عن المستهلك، والتقييد بالحفظ يصح في حق البالغ لا في حق الصبي، لأنه لا ولاية له عليه.

وقال الشافعي في الزنا إنه لا يوجب حرمة المصاهرة لأن الزنا فعل رجم عليه، والنكاح أمر حمدت عليه، وهذا استدلال بوصف مؤثر في الفرق بينهما، يعني أن ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة، فيكون سببها ما يحمد المرء عليه، ولا يجوز أن يكون سببها ما يعاقب عليه وهو الزنا الموجب الرجم؛ وفي النكاح أنه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال، لأن النكاح ليس بمال، وهذا تعليل بوصف مؤثر لأن الأصل في شهادة النساء عدم القبول لما فيهن من الغفلة والنسيان، وإنما قبلنا في الأموال لعموم البلوى، لأنه يكثر وجودها، فلو لم نقبل شهادتهن، لأدى إلى الحرج.

أما النكاح فلا يكثر وجوده فلو لم تقبل شهادتهن لأدى إلى الحرج، ولأنه عظيم الخطر، فلا يثبت إلا بحجة أصلية خالية عن الشبهة، وما ثبت أنه اعتمد التأثير عللنا في الفروع على هذا النمط، فقلنا في مسح الرأس: إنه مسح، فلا يسن تثليثه كمسح الخف، لأن صفة المسح قد أثرت في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله. وهذا يتأدى الفرض بالبعض بخلاف الغسل فإنه لا يتأدى إلا باستعمال كل المحل فصفته أولى وقال الشافعي رحمه الله إنه ركن في الوضوء، فيسن فيه التكرار كالغسل.

قلت: صفة الركنية لا تؤثر في إبطال التخفيف؛ لثبوت الركنية في التيمم، ومسح الخف، وعدم التكرار، وعللنا في ولاية المنكح بالصغر والبلوغ فقلنا: البنت الصغيرة يزوجها أبوها كرهاً لأنها صغيرة فأشبهت البكر الصغيرة، ولا يزوج البكر البالغة إلا برضاها، لأنها بالغة فأشبهت الثيب البالغة.

وقال الشافعي: في الثيب الصغيرة لا يزوّجها أبوها لأنها ثيب، وقال في البكر البالغة: يزوّجها من غير رضاها لأنها بكر، والمؤثر ما قلنا.

لأن الولاية شرعت نظراً للمولى عليه لعجزه عن مباشرة ذلك بنفسه مع حاجته إلى مقصوده كالنفقة، فإنها شرعت حقاً للعاجز والمؤثر في ذلك الصغر، فله أثر في إثبات الولاية مالاً، لأن العجز يلازمه لقصور عقله، ولهذا سقطت التكاليف الشرعية بسببه، وبعدم الولاية من جنسه، وللبلوغ أثر في قطع ولاية الغير في حق المال، فكذا في النكاح فصح التعليل بالعجز الموجود والقدرة لعدم الولاية لا بالبكارة والثيابة، لأنه لا أثر لهما وعللنا في صوم رمضان بأنه صوم عين، فيتأدى بمطلق النية كالنفل، وما قلنا مؤثر في سقوط التعيين، لأن النية في الأصل للتعيين، ولقطع المزاحم، وليس في رمضان صوم غير فرضه، فكان عينا فيه، فيصاب بمطلق الاسم واستغنى عن التعيين، وعللوا بأنه صوم فرض، فأشبه القضاء.

قلنا: كونه فرضاً لا أثر له إلا في إصابة المأمور به، ولا ينفي صفة التعيين.

والحاصل أن أصل النية إنما احتيج إليه لتميز العبادة من العادة وقد وجد، وإنما يحتاج إلى نية التعيين لقطع المزاحم، ولا مزاحم هنا، فإن قيل: كيف يكون هذا قياساً، والقياس لا يكون إلا بأصل وفرع، لأنه تقدير الشيء بالشيء، فبمجرد ذكر الوصف، بدون الرد إلى الأصل، لا يكون قياساً، قلنا التعليل بالأثر لا يكون إلا بأصل مجمع عليه، لكنه يستغني عن ذكره لوضوحه، كما قلنا في إيداع الصبي إنه لا يضمن إذا استهلك، لأنه سلطه على استهلاكه، فمتى أنكر الخصم أن يكون التسليط علة رددناه إلى المجمع عليه بأن أباح للصبي طعاماً، فتناوله، فإنه لا يضمن لأن بالإباحة سلطه على تناوله على أنا لا نسمي ما لا أصل له قياساً بل علة شرعية ثابتة بالرأي، فيكون بمنزلة نص لا يحتاج إلى أصل، كقوله عليه السلام: «ملكت بُضعك فاختاري» وهذا كما قال الشافعي إن تعليل النص بعلة تتعدى إلى الفرع يكون قياساً، وبعلة لا تتعدى لا يكون

قياساً، بل يكون بيان علة شرعية للحكم (دون الإطراد وجوداً، أو وجوداً وعدماً، لأن الوجود قد يكون اتفاقياً) إعلم أن أهل الطرد اتفقوا بأن الإطراد دليل الصحة، لكنهم اختلفوا في تفسيره.

فقال بعضهم: هو وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الأصول.

وقال بعضهم: هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم.

وقال بعضهم: لا يصير حجة إلا بدوران الحكم معه، وجوداً وعدماً، والنص قائم في الحالين، ولا حكم له والمراد بالحالين: حال وجود الوصف، وعدمه احتجوا بأن دلائل صحة القياس لا تخص وصفاً دون وصف لأن النص لم ينطق بأن العلة هذا الوصف دون ذلك الوصف، وكل وصف وجد الحكم عنده بمنزلة نص من النصوص صالح، لأن يكون علة، لأن وصف النص تبع للنص، فجاز تعليق الحكم به، وإن لم يعقل له معنى كما في النص، ولأن علل الشرع أمارات على الأحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية، فلا حاجة بنا إلى معنى يعقل، لأن شرط صحة الأمارة الإطراد لا غير.

ألا ترى أنها كانت قبل الشريعة، ولا أحكام، فلو كانت موجبات بذواتها لما تخلف الأحكام عنها، كما في العلل العقلية، وإن كانت أمارات على الأحكام

(دون الإطراد) متعلق بقوله: صلاحه وعدالته، أي دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته، وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد، وهو المسمى بالطردية.

ومعنى الإطراد دوران الحكم مع الوصف (وجوداً وعدماً أو وجوداً فقط) وإنما قال ذلك لأنهم اختلفوا في معناه، فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه، وقيل: وجوده عند وجوده، ولا يشترط عدمه عند عدمه، وعلى كل تقدير ليس هو بحجة عندنا ما لم يظهر تأثيره.

(لأن الوجود قد يكون إتفاقياً) كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة، ولظهوره لم يتعرض له.

كان الأصل فيها وجود الحكم عندها، لا بها إذ الموجب للأحكام في الحقيقة هو الله تعالى.

والجواب أن الشرع جعل الأصل شاهداً كما جعل الأمة شهداء، وذا لا يدل على أن كل لفظ منهم شهادة بل ذلك يحصل بلفظ خاص، وهو لفظ الشهادة، فإنها تنبيء عن المشاهدة بخلاف أحلف، وأعلم، فكذلك هنا لا يتعلق الحكم بلا وصف بل بوصف خاص له أثر، وعلل الشرع أمارات بمعنى أنها غير موجبة بذواتها، بل بجعل الشارع إياها موجبة للحكم، وقول فخر الإسلام.

فأما قوله: إنها أمارات فكذلك في حق الله تعالى، فأما في حق العباد فإنهم مبتلون بنسبة الأحكام إلى العلل، كما نسبت الأجزية إلى أفعالهم، وكما نسب الملك إلى البيع والقصاص إلى القتل، فكانت غير موجبة في الأصل، ولكنها جعلت موجبة في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة بأن يقال: هذا حكم ذلك، لا أنها مؤثرة في وجودها إذ الموجد هو الله تعالى مشكل، لأن الله تعالى يتعالى عن أن يعلم الأشياء بالأمارة، فيحتمل أن يكون مراده أن معنى الأمارة أن لا يكون موجباً، ويكون معلماً أي أنها غير موجبات في حق الله تعالى، لأن الموجب هو الله، إلا أنها معلمات، وإذا لم يتعلق الحكم بكل وصف.

والحكم كما يوجد مع العلة ويطرد معها يوجد مع الشرط ويطرد معه، فإن من قال لعبده: أنت حر إن كلمت زيداً دار وجود العتق مع الكلام وهو شرط، كما دار مع قوله: أنت حر وهو علة، ولأن الوجود قد يكون اتفاقاً، فلا بد من دليل آخر غير الوجود يميز بين الشرط والعلة، وذلك هو الأثر، فإنه لا أثر للشرط في إيجاب الحكم، وللعلة أثر فيه.

فإن قالوا: سلمنا أن الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقاً، لكن لما عدم عند عدمه علم أن الوجود عنده ما كان اتفاقاً، فكان دليلاً على أنه علة، قلت: العدم عند العدم لا يدل على العلية، لأنه يزاحمه الشرط فيه، فإن الحول شرط،

وقد دار وجوب الزكاة معه وجوداً وعدماً، ولأن الاطراد إنما يثبت بكون الوصف شاهداً أينما وجد في كل أصل على العموم، فلا يكون عموم شهادته دليلاً على عدالته، كما إذا كرّر الشاهد شهادته في مجلس القضاء، فإنه لا يصير تكرار شهادته منه تعديلاً، ولأن كل أصل شاهد بنفسه بذلك الوصف، فيكون بمنزلة شهود يكثرون، فلا يصير الكثرة تعديلاً لمن لم يكن عدلاً قبل الكثرة؛ ولأن وجود الشيء ليس بعلة لبقائه، مع أن البقاء أسهل من الابتداء، فكيف يصلح علة للموجود في غيره من حيث الوجود؟.

ولو جعل مجرد الطرد علة لكان وجود الوصف في الأصل علة للوجود في الفرع، وإنه لا يجوز، والعدم ليس بشيء، فلا يصلح دليلاً على عدم الحكم وكيف يصلح دليلاً مع احتمال أن الحكم يثبت بعلة أخرى، فلا يصح أن يكون عدمه شرطاً للعلية، ولأن نهاية الطرد الجهل، لأنه وإن اجتهد فللسائل أن يقول: لم قلت: إنه ليس وراء ما قلت أصل آخر مناقض، أو معارض؟ فيضطر إلى أن يقول: لم يثبت عندي أصل مناقض أو معارض.

فالحاصل أن وجود الحكم ولا علة ليس بدليل على فساد العلة، لجواز وجوده بغيره، لأن الحكم يجوز أن يكون معلولاً بعلل شتى، فانتقاض الوضوء قد يكون بالنوم مضطجعاً، والإغماء والجنون، وغير ذلك، ووجود العلة، ولا حكم معه لا يدل على الفساد أيضاً لجواز أن يتخلف الحكم لفوت وصف من العلة، وذلك الوصف ليس بعلة بنفسه، فالنصاب علة لوجوب الزكاة، ولا حكم له قبل الحول، وهو ليس بركن العلة، ولكن النصاب بصفة النماء حولاً صار علة تامة، وبدون صفة النماء لا يعمل مع وجود ما هو ركن العلة تماماً. ولهذا صح تعجيل الأداء قبل الحول، وإن لا يجوز قبل تمام الركن، كما لو عجل قبل النصاب، وإذا كان كذلك، فلا يكون هذا مناقضة، ولا ذكره، وقد دل عليه التعليل تخصيصاً أي ذكر وجود العلة، ولا حكم له لا يكون تخصيصاً للعلة، كما لم يكن مناقضة. فالحاصل أن قول المعلل دل التعليل على ثبوت هذا الحكم، لكنه لم يثبت لمانع لا يكون تخصيصاً للعلة، لأنه لا يجوز عندنا، بل امتناع الحكم لفوت وصف من العلة، وإن كانت صورة العلة موجودة، وسيأتي

تقريره في موضعه إن شاء الله تعالى، وأما من شرط أن يكون النص قائماً في الحالين، ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء ففي النص ذكر القيام إلى الصلاة، وهي لما علقت بالحدث دار وجوب الطهارة معه وجوداً وعدماً فالنص قائم في الحالين ولا حكم له.

بيانه أنه لو كان قاعداً، وهو محدث يجب عليه الوضوء، ولو كان قائماً وهو متوضيء لا يجب عليه الوضوء، فلما علل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي حين يقضي، وهو غضبان لشغل القلب دار الشرع معه وجوداً وعدماً، حتى إذا كان به أدنى غضب لا يشغل قلبه حل له القضاء، وإذا كان به وجع شاغل قلبه، أو خوف حرم القضاء، إلا أن هذا شرط فاسد لما مر أن من شرط صحة التعليل أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وآية الوضوء غير معلولة بالحدث والوضوء إنما يجب للصلاة لما تقدم، ولكن لا يجب إلا على محدث، فالحدث شرط زيد في الآية، لا بالرأي، بل بصيغة النص ودلالته، أما الصيغة فلأنه ذكر التيمم الذي هو بدل عن الوضوء معلقاً بالحدث، حيث قال تعالى: ﴿وإن كنتم مرضى، أو على سفر، أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾[1] والنص في البدل نص في الأصل، لأن البدل إنما يجب عند عدم الأصل بما يجب به الأصل لأنه يفارقه بحاله لا بسببه أي يتأدى بخلاف ما يتأدى به الأصل، لكن السبب متحد، فتبين أن المراد بالآية إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون، ولكن سقط ذكر الحدث اختصاراً، وقال في الإغتسال، وهو أعظم الطهرين ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾[2] فالنص على الحدث في الكبرى نص عليه في الصغرى، وأما الدلالة فقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ أي من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث، فيكون الحدث ثابتاً بدلالة النص، وإنما اختير هذا النظم، لأن الوضوء مطهر، فدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره وهذا، لأنها لو لم تكن ثابتة، لكان

---

(1) سورة النساء: الآية ٤٣.

(2) سورة المائدة: الآية ٦.

التطهير اثبات الثابت، وهو محال بخلاف التيمم؛ لأن التراب غير مطهر ذاتاً، بل هو ملوث فلم يدل على قيام النجاسة، فاحتيج إلى ذكر الحدث صريحاً، والوضوء متعلق بالصلاة، والحدث شرطه، فلم يذكر الحدث صريحاً ليعلم أنه سنة، وفرض فإذا أراد الصلاة وهو محدث يكون الوضوء فرضاً، وإذا لم يكن محدثاً يكون الوضوء سنة امتثالاً لا لظاهر الأمر، وأما الغسل فلا يسن لكل صلاة فلم يشرع إلا مقروناً بالحدث لعدم تنوعه، والحديث معلول بشغل القلب بالإجماع وقوله: إذ كان به أدنى غضب لا يشغل قلبه ممنوع، لأنه لا يوجد غضب بلا شغل، ولا يحل القضاء إلا بعد سكونه، وإنما التعليل للتعدية أي الغرض من التعليل تعدية حكم النص إلى موضع لا نص فيه بذلك المعنى، فكيف يجوز أن لا يبقى حكم للنص بعد التعليل، وإنما عللناه بالشغل ليثبت الحكم بالشغل عند عدم الغضب، لا أن لا يثبت الحكم عند الغضب (ومن جنسه التعليل بالنفي، لأن استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر) أي ومن جنس الإطراد التعليل بالنفي، وكذا وكذا، وهذا لأن كل واحد منها احتجاج بما لا يصلح دليلاً إلا أن الطرد لما كان على نهج المعنى من حيث إن في العلل المؤثرة وجود الحكم عند وجود العلة أيضاً، إلا أن الحكم مضاف إليها لكونها مؤثرة لا للوجود فحسب قدم على سائر الأقسام (كقول الشافعي رحمه الله في النكاح بشهادة النساء مع الرجال إنه ليس بمال) فصار كالحدود وفي الأخ أنه لا يعتق

(ومثله التعليل بالنفي) أي مثل الإطراد في عدم صلاحيته لدليل التعليل بالنفي، ووقع في بعض النسخ قوله: ومن جنسه (لأن استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر) لأن الحكم قد يثبت بعلل شتى، فلا يلزم من انتفاء علتها انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالاً على نفي الحكم (كقول الشافعي رحمه الله في النكاح) أي في عدم انعقاد النكاح (بشهادة النساء مع الرجال أنه ليس بمال) وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال، فلا بد في إثباته من أن يكون رجلين دون رجل وامرأتين، وعندنا ليس لعدم المالية تأثير في عدم صحته بالنساء، لأن علة صحة شهادة النساء هي كونه مما لا

على الأخ، لأنه لا بعضية بينهما.

وفي المختلعة أنه لا نكاح بينهما، فلا يلحقها الطلاق، وفي إسلام المروي بالمروي أنهما مالان لم يجمعهما طعم، ولا ثمنية، فيجوز فهذا كله استدلال بعدم الوصف والعدم لا يصلح أن يكون موجباً حكماً (إلا أن يكون السبب معيناً).

كقول محمد في ولد المغصوب: إنه لم يضمن لأنه لم يغصب الولد) وكقوله: لا خمس في اللؤلؤ لأنه لم يوجف عليه المسلمون، وهذا لأن ضمان الغصب سببه واحد عين وهو الغصب، فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان، وكذا إذا كان دليل الحكم معلوماً في الشرع بالإجماع واحداً لا ثاني له نحو الخمس، فإنه واجب في الغنيمة لا غير وطريقها الإيجاف عليه بالخيل والركاب، فصح الاستدلال بانتفاء الإيجاف عليه بالخيل والركاب لنفي الخمس، وتحقيقه أن الخمس إنما يجب فيما كان في أيدي الأعادي، ووقع في

يسقط بشبهة لا كونه مالاً بخلاف الحدود والقصاص، مما يندرىء بالشبهات، فإنه لا يثبت بشهادة النساء قط، وأيضاً هو أدنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال، فلما كان المال يثبت بشهادة النساء، فبالأولى أن يثبت بها النكاح (إلا أن يكون السبب معيناً) استثناء مفرغ من قوله: ومثله التعليل بالنفي، أي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الأحوال إلا في حال كون السبب معينا فإن عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر، إذ لا وجه له (كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب انه لم يضمن لأنه لم يغصب) فإن من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب، ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد، لأن الغصب إنما وقع على الجارية، دون الولد فقد علل محمد رحمه الله ههنا بالنفي بأن علة الضمان في هذه الصورة ليست إلا الغصب، فانتفائه ينتفي الضمان ضرورة، وهكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر إنه لا خمس فيه، لأنه لم يوجف عليه المسلمون، فإن علة وجوب خمس الغنيمة ليست إلا إيجاف المسلمين بالخيل، وهو منتف ههنا.

أيدينا بإيجاف الخيل والركاب، والمستخرج من البحر لم يكن في أيدي الأعادي قط، لأن قهر الماء يمنع قهر الغير عليه، فلم يكن غنيمة، فلا يجب الخمس، فأما تعليله بأنه ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له أثر في صحة النكاح بشهادة النساء مع الرجال، وهو أن النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات، بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهات، فكان هذا فوق الأموال بدرجة، ألا ترى أنه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلأن يثبت بما يثبت به المال أولى. وكذا اللاعصبية لا تمنع قيام وصف آخر له أثر في العتق، وهو المحرمية، وهذا لأن هذه قرابة صينت عن أدنى الذلين، وهو الاستفراش فلأن تصان عن أعلاهما، وهو الاسترقاق أولى، وكذا اللانكاح لا يمنع قيام وصف آخر له أثر في وقوع الطلاق، وهو العدة لأنها من آثار النكاح فألحقت به، وكذا اللاطعم واللاثمنية لا يمنع قيام وصف آخر يفسد السلم، وهو الجنسية، فإنها بانفرادها تحرم النساء (والاحتجاج باستصحاب الحال لأن المثبت ليس بمبق، وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله.

(والاحتجاج باستصحاب الحال) عطف على التعليل بالنفي أي مثل الإطراد الاحتجاج باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل، ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بأن يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي.

وحاصله إبقاء ما كان على ما كان بمجرد أنه لم يوجد له دليل مزيل، وهو حجة عند الشافعي رحمه الله استدلالاً ببقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام، وعندنا هو ليس بحجة.

(لأن المثبت ليس بمبق) فلا يلزم أن يكون الدليل الذي أوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقياً له في زمان الحال، لأن البقاء عرض حادث غير الوجود، ولا بد له من سبب على حدة.

وأما بقاء الشرائع فلقيام الأدلة على كونه خاتم النبيين، ولا يبعث بعده أحد ينسخها، لا بمجرد استصحاب الحال (وذلك) الاستصحاب بالحال يتحقق (في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله) ومن غير أن يقوم

فكان استصحاب حال البقاء على ذلك موجباً عند الشافعي، وعندنا لا يكون حجة موجبة. لكنها حجة دافعة) اعلم أن الاستصحاب هو التمسك بالحكم الثابت في حالة البقاء مأخوذ من المصاحبة: وهي ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد المغير، ولا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب إذا كان قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل المغير، ولا خلاف في وجوب العمل به إذا ثبت العلم يقيناً بعدم الدليل المغير بطريق الخبر عن صاحب الوحي، أو بطريق الحس، فيما يعرف به لحصول العلم بالبقاء حينئذ.

وإنما الخلاف في استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل من حيث لا يشعر به.

فقال بعضهم: لا يكون حجة أصلاً لا لإبقاء ما كان على ما كان، ولا لإثبات أمر لم يكن، لأن حكم الدليل هو الثبوت دون البقاء، فلم يكن على البقاء دليل. فيكون قولاً بوجود الحكم في حالة البقاء بلا دليل.

وقال الشافعي رحمه الله: إنه يصلح حجة للإلزام على الغير، وقال: أكثر الفقهاء هو حجة لإبقاء ما كان على ما كان، ولا يصلح حجة في حق الإلزام على الخصم، ولا لإثبات أمر لم يكن، لأن الظاهر أن الحكم متى ثبت بقي، وإن كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء، والظاهر يكفي حجة لإبقاء ما كان على ما كان، لا للإلزام على الغير كالظاهر اليد يصلح حجة للدفع دون الإلزام (حتى قلنا في الشقص: إذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشتري ملك

دليل بقائه، أو عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه (فكان استصحاب حال البقاء على ذلك) الوجود (موجباً عند الشافعي رحمه الله) أي حجة ملزمة على الخصم. (وعندنا لا يكون حجة موجبة، ولكنها حجة دافعة) لإلزام الخصم عليه، وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله: (حتى قلنا في الشقص إذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة، فأنكر المشتري ملك الطالب في ما في يده) أي في السهم الآخر الذي في يده ويقول: إنه بالإعارة عندك

الطالب) أي صاحب الشفعة (فيما في يده إن القول قوله) أي قول الطالب في حق ثبوت الملك له (ولا تجب الشفعة إلا ببينة) لأن ظاهر اليد، لا يصلح للإلزام على الغير.

(وقال الشافعي: تجب بغير بينة) لأن يده لما كانت ثابتة وهي دليل ظاهر حكم بثبوت الملك له، وإذا ثبت الملك كان له أن يأخذ بالشفعة، وإنما فرضنا في الشقص، لأن الشفعة عنده لا تثبت بالجوار، وكحياة المفقود فإنه ثابت بالظاهر بقاءها صلح حجة لإبقاء ما كان حتى لا يورث ماله، لأن ملكه كان ثابتاً فيتمسك به حتى يقوم دليل الموت. ولا يصلح حجة لإثبات أمر لم يكن، حتى لا يرث من أبيه، لأن ملكه لم يكن له فيبقى على ما كان. ولا يثبت له ما لم يثبت لا يزال بالشك، وغير الثابت يثبت بالشك، ولهذا جوزنا الصلح على الإنكار، ولم نجعل براءة الذمة، وهي أصل لأنها خلقت بريئة عن الدين حجة على المدعي، فلم يثبت البراءة في حقه، فيكون ما أخذ من بدل الصلح عوض حقه في زعمه، فلا يكون رشوة، والشافعي جعل البراءة حجة مرجحة في حقه. فتثبت البراءة في حقه، فيكون رشوة، لأنه اعتياض عن مجرد الخصومة.

(إن القول قوله) أي قول المشتري (ولا تجب الشفعة إلا ببينة) لأن الشفيع يتمسك بالأصل، وبأن اليد دليل الملك ظاهراً، والظاهر يصلح لدفع الغير لا لإلزام الشفعة على المشتري في الباقي.

(وقال الشافعي رحمه الله: تجب بغير البينة) لأن الظاهر عنده يصلح للدفع، والإلزام جميعاً فيأخذ الشفعة من المشتري جبراً.

وإنما وضع المسألة في الشقص ليتحقق فيه خلاف الشافعي رحمه الله، إذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار. وعلى هذا قلنا في المفقود إنه حي في حق نفسه. فلا يقسم ماله بين ورثته، وميت في حق غيره، فلا يرث من مال مورثه.

لأن حياته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعاً لورثته لا ملزماً على مورثه.

ومن هذا الجنس مسائل أخر كثيرة مذكورة في الفقه (والاحتجاج بتعارض

ولو قال رجل لعبده: إن لم تدخل الدار اليوم فأنت حر، فمضى اليوم، ولم يدر أدخل أم لا؟ فالقول للمولى، وإن كان العبد متمسكاً بالأصل، لأنه لا يصلح للإلزام على السيد.

وقال الشافعي: لما كان الأصل عدم الدخول كان حجة على المولى، إلا إذا ثبت الدخول بدليله.

وقال الشيخ الإمام أبو منصور في مأخذ الشرائع: إنه حجة على الخصم، وبه قال جماعة من مشايخنا، لأن الظاهر والغالب في كل ثابت دوامه، وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه، ولم يظفر به، فكان الحكم باقياً بضرب اجتهاد منه، فيكون حجة ألا ترى أن الحكم الثابت في حال حياة النبي عليه السلام كان حجة في حق الإلزام على الغير ودعوة الناس إليه، وإن كان احتمال الناسخ ثابتاً في حالة البقاء، ولأن الحكم إذا ثبت بدليله يبقى ذلك الدليل أيضاً.

ألا ترى أن حكم النص يبقى به بعد وفاة النبي عليه السلام، ولهذا لا يجوز نسخه ومن تيقن بالوضوء وشك في الحدث لم يلزمه وضوء آخر، ولزمه أداء الصلاة بذلك الوضوء، ويصح اقتداء الغير به، وإن كان متيقناً بالوضوء، وإذا علم بالحدث، ثم شك في الوضوء بقي الحدث، ولو ثبت ملك الشفيع بإقرار المشتري أنه كان له، أو أنه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت الشفعة، وبقاء ملكه بالاستصحاب، وقد صلح حجة موجبة على الغير، وكذا لو شهد شهود المدعي أن هذا الشيء كان ملكاً له صار حجة موجبة حتى يقضي القاضي بالملك للمدّعي للحال، وإن لم يقولوا إنه ملكه في الحال.

والحجة للجمهور أن الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه كالإيجاد لا يوجب البقاء، حتى صح الإفناء، ولو كان موجباً بقاءه لما صح الإفناء، كما في حالة الابتداء، وهذا لأن البقاء بمنزلة أعراض تحدث، فلا يجوز أن يكون وجود شيء علة لوجود غيره من حيث الوجود، وإذا لم يوجب بقاءه كان بقاؤه محتملاً، فلا يصلح للإلزام على الغير، لأنه إن كان يلزمه باعتبار أحد الاحتمالين فالآخر

يدفعه بالاحتمال الآخر، والدفع أيسر، وكلاهما فيما إذا لم يوجد على البقاء دليل سوى الدليل الموجب.

ألا ترى أن النسخ إنما جاز في حياة النبي عليه السلام باعتبار هذا، وهو أن الموجب ليس بمبق إذ لو كان كذلك لما صح النسخ، لأن المزيل إذا قارن المثبت لا يعمل، ولما صارت الدلائل موجبة قطعاً بوفاة النبي عليه السلام على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل مبق سوى الدليل الموجب، وهو قوله عليه السلام: «الحلال ما جرى على لساني إلى يوم القيامة والحرام ما جرى على لساني إلى يوم القيامة» والنص في زمان النبي عليه السلام دليل مطلق، والدليل المطلق يقتضي الحكم في جميع الأحوال والنسخ بعارض رافع للدليل، وعمل الدليل لا يتوقف على عدم العارض بخلاف ما تنازعنا فيه، لأن دليله ليس بمطلق في كل الأحوال، إذ لو كان كذلك لزال النزاع والجدال على أنه قد قال صاحب التقويم فيه.

فأما في زمن رسول الله عليه السلام فحكم بقائه كان ثابتاً على نحو بقاء حكم أصلي ثبت اليوم بدلالة استصحاب الحال، فلا جرم لا يكون حجة على من أنكر بقاءه بناسخ، فعلى هذا سقط سؤالهم، وأما إذا شك في الحدث فلا طهارة عليه، لأن الأصل جواز الصلاة بالطهارة الحقيقية، وإنما جاء التعبد بالوضوء في حالة مخصوصة، وهي حال تيقن الحدث فيما وراءها بقي على الأصل، وإن شك في الطهارة وجبت عليه بدلالة مبتدأة لا باستصحاب الحال.

وقول فخر الإسلام: وأما فصل الطهارة والملك بالشراء، وما أشبه ذلك فليس من هذا الباب وذلك من جنس ما بقي بدليله، لأن حكم الشراء الملك المؤبد، وكذا حكم النكاح، وكذا حكم الوضوء والحدث.

ألا يرى أنه لا يصح توقيته صريحاً بأن يقول: اشتريت إلى كذا، أو نكحت إلى كذا، أو توضأت إلى كذا، ولو لم يكن حكمها مؤبداً لصح، وإذا كان كذلك كان بقاؤه بدليل فكان حجة على الغير، وإن احتمل السقوط بوجود المناقض.

وكلامنا فيما ثبت بقاؤه بلا دليل كحياة المفقود مستكن، لأنه قال في باب البيع كالشراء يثبت به الملك دون البقاء، وقد تمحلوا له بأن مراده أن البقاء لا يثبت عند حسب ثبوت الملك، فإن ذا لا يحتمل الانتقاض، وهذا يحتمله، ولذلك قلنا فيمن أقرّ بحرية عبد، ثم اشتراه أنه يصح إجماعاً ولزمه الثمن، ولكنه يعتق على المشتري.

أما على أصلنا: فلأن قول كل واحد منهما لا يعدو قائله؛ ولو لم يجز البيع لعدا قائله وهو البائع، وهذا لأن قول كل واحد منهما حجة في حق نفسه، لا في حق غيره فأقر المشتري أنه حرّ يظهر في حقه حتى يعتق عليه، كما اشتراه لا من جهته، حتى لا يكون ولاؤه له ولا تظهر في حق البائع، حتى يجوز بيعه، ويكون هذا بيعاً في حق البائع فداء في حق المشتري بتخليصه، ولو لم يجز البيع لكان ذلك بقول المشتري: إنه حرّ وهو ليس بحجة في حق غيره، فإن قلت: لو جاز البيع لعدا قائله وصار قول البائع إنه عبد حجة في حق المشتري، حتى بعد البيع، ووجب على المشتري الثمن.

قلت: إنما يكون كذلك أن لو بقي العبد ملكاً للمشتري، وليس كذلك فعلم أن قول البائع لم يظهر في حق المشتري، وأما على أصله فقول البائع إنه ليس بحرّ وهو مملوكي مستند إلى دليل، وهو الدليل المثبت للملك له في العبد، فصار ذلك حجة له على خصمه في إبقاء ملكه، وأما قول المشتري إنه حرّ فلا يرجع إلى أصل عرف بدليله، فلا يكون حجة على خصمه، ويجب الثمن عليه، ثم يعتق عليه بعدما دخل في ملكه باعتبار زعمه.

(والاحتجاج بتعارض الأشباه كقول زفر في المرفق: إن من الغايات ما

(الأشباه) عطف على ما قبله، أي ومثل الإطراد الاحتجاج بتعارض الأشباه في عدم صلاحيته للدليل، وهو عبارة عن تعارض أمرين كل واحد منهما مما يمكن أن يلحق به المتنازع فيه (كقول زفر في عدم وجوب غسل المرفق: إن من الغايات

يدخل في المغيا) كقولك: حفظت القرآن من أوله إلى آخره، وقوله تعالى: ﴿من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾[1] (ومنها ما لا يدخل) كقوله تعالى: ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾[3] (فلا تدخل بالشك الثابت بتعارض الأشباه وهذا عمل بغير دليل) لأن الشك الذي يدعيه أمر حادث فلا يثبت إلا بدليل: فإن قال: دليله تعارض الأشباه، قلنا: تعارض الأشباه أيضاً حادث، فلا يثبت إلا بدليل، فإن قال دليله ما أخذه من الغايات التي تدخل بالإجماع والغايات التي لا تدخل بالإجماع.

قلنا: له أتعلم أن المتنازع فيه في أي الغايتين، فإن قال نعم قلنا له: فلا تشك فيها، ولكن ألحقها بنظيرها.

وإن قال: لا أعلم فقد اعترف بالجهل، فقيل له: لا تجعل جهلك حجة على غيرك إن كان ذلك عذراً لك إلى ربك.

ما يدخل في المغيا) كقولهم: قرأت الكتاب من أوله إلى آخره.

(ومنها ما لا يدخل) كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ (فلا تدخل المرافق) في وجوب غسل اليد بالشك، لأن الشك لا يثبت شيئاً أصلاً (وهذا عمل بغير دليل) أي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفر عمل بغير دليل، فيكون فاسداً، لأن الشك أمر حادث، فلا بد له من دليل، فإن قال دليله تعارض الأشباه، قلنا: هو أيضاً حادث لا بد له من دليل، فإن قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها.

قلنا له: هل تعلم أن المتنازع فيه من أي القبيل؟

فإن قال: أعلم فقد زال الشك، وجاء العلم وإن قال: لا أعلم، فقد أقر

---

(1) سورة الإسراء: الآية ١.　　(2) سورة البقرة: الآية ٢٨٠.

(3) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

(والاحتجاج بما لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق بين الأصل والفرع).

كقولهم في مس الذكر: إنه مس الفرج، فكان حدثاً، كما إذا مسه وهو يبول) فهذا القياس لا يستقيم إلا بزيادة وصف في الأصل يقع الفرق بذلك الوصف بين الفرع والأصل، ويثبت به الحكم في الأصل وقد عدم ذلك في الفرع فسقط اعتباره لإيجاب الحكم في الفرع، فلم يبق بعده إلا المس المختلف فيه، فلم يكن هذا تعليلاً ظاهراً وباطناً أي قياساً واستحساناً، ولا رجوعاً إلى أصل مجمع عليه، وكقولهم: في إعتاق المكاتب أنه لا يجوز عن الكفارة، لأنه تكفير بتحرير المكاتب، فلا يجوز كما إذا حرّر بعدما أدى بعض بدل الكتابة، فهذا القياس لا يستقيم، إلا بزيادة وصف في الأصل به يقع الفرق، وهو أداء بعض البدل فإنه علة مانعة من التكفير، وقد عدم في الفرع فتبقى العبرة لما وراءه وما وراءه إعتاق المكاتب، وهو مختلف فيه.

(والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) وهو في الحقيقة رد فرع إلى أصل

بجهله وعدم الدليل معه، وهو لا يكون حجة علينا (والاحتجاج بما لا يستقل إلا بوصف يقع به الفرق) عطف على ما قبله أي مثل الإطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالأمر الجامع الذي لا يستقل بنفسه في إثبات الحكم، إلا بانضمام وصف يقع به الفرق (بين الأصل والفرع) حيث لم يوجد هو في الفرع (كقولهم في مس الذكر) أي قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضاً للوضوء، (إنه مس الفرج فكان حدثاً كما إذا مسه وهو يبول) فهذا قياس فاسد، لأنه إن لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه، وهو خلف وإن اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقاً بين الأصل والفرع إذ في الأصل الناقض هو البول، ولم يوجد في الفرع، وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا: إن الله تعالى مدح المستنجين بالماء في قوله: ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا﴾ ولا شك أن فيه مس الفرج، فلو كان حدثاً لما مدحهم به، وهذا كما ترى (والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) عطف على ما قبله أي مثل الإطراد في

بوصف اختلف في كونه علة (كقولهم في الكتابة الحالة أنه عقد لا يمنع من التكفير، فكان فاسداً كالكتابة بالخمر) لأن الاختلاف ظاهر بيننا وبين الشافعي رحمه الله في الكتابة الصحيحة فإن عندنا لا يمنع من التكفير، وعنده يمنع فلم يصر عدم المنع عن الكفارة دليلاً على الفساد إذ الصحيح عندنا لا يمنع، وكقولهم فيمن ملك أخاه أنه لا يعتق عليه، لأن الأخ ممن يجوز اعتاقه عن الكفارة، فلا يعتق بسبب القرابة قياساً على ابن العم، لأن الأب عندنا يجوز اعتاقه عن الكفارة، ويعتق بالقرابة.

ولهذا قلنا: إذا اشترى أباه بنية الكفارة يجوز عندنا خلافاً للشافعي، وكان هذا تعليلاً بوصف مختلف فيه.

(والاحتجاج بما لا يشك في فساده).

كقولهم الثلاث أو الآية ناقص العدد عن سبعة، فلا يتأدى به فرض القراءة، كما دون الآية) إذ الثلاث أحد عددي مدة المسح، فلا يتأدى به فرض

عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذي اختلف في كونه علة، فإنه أيضاً فاسد.

(كقولهم في الكتابة الحالة) أي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة (إنها عقد لا يمنع من التكفير) أي من إعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير (فكان فاسداً كالكتابة بالخمر) فإن هذا القياس غير تام، لأن فساد الكتابة بالخمر إنما هو لأجل الخمر، لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقاً سواء كانت حالة، أو مؤجلة، فلا بد للخصم من إقامة الدليل على أن الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة، لأجل عدم المنع من التكفير (والاحتجاج بما لا شك في فساده) عطف على ما قبله، أي مثل الإطراد في البطلان الاحتجاج بوصف لا يشك في فساده: بل هو بديهي (كقولهم) أي الشافعية في وجوب الفاتحة، وعدم جواز الصلاة بثلاث آيات (الثلاث ناقص العدد عن السبعة) أي عن سورة الفاتحة) فلا يتأدى به الصلاة، كما دون الآية)

القراءة قياساً على الواحد، وهذا على قول من لم يجوز بالآية القصيرة ولأن السبع أحد عددي صوم المتعة، فلا تجوز الصلاة بدون سبع دون الفاتحة قياساً على الثلاث، ولأن الصلاة عبادة لها تحريم وتحليل، فوجب أن يكون من أركانها ما له عدد سبع قياساً على الحج، فإنه عبادة لها تحريم وتحليل، ومن أركانه ما له عدد سبع، وهو الطواف فإنه سبعة أشواط، وكقول بعض مشايخنا: إن الوضوء فعل يقام في أعضائه، فلم تكن النية شرطاً لأدائه قياساً على قطع اليد قصاصاً، أو سرقة، فهذا مما يعرف فساده ببداهة العقول، إذ لا مشابهة بين القطع، والوضوء بوجه ولا بين مدة المسح ومقدار القراءة ولا بين أركان الصلاة وأركان الحج.

(والاحتجاج بلا دليل) وهو حجة للنافي على خصمه عند البعض، لأن الدليل إنما يحتاج إليه إذا ادعى حكماً شرعياً وهو الوجوب، أو الندب ونحوهما، أما النفي فليس بحكم شرعي إذ النفي عبارة عن العدم والعدم ليس بشيء، ولأن الثبوت أمر عارض، فالمثبت يحتاج إلى الدليل لا النافي، لأنه متمسك بالأصل، وهذا باطل، لأن لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار، وهذا لا يحتمل وجوده، فلا دليل كيف يحتمل وجوده، فلا يمكن أن يدعي أنه حجة.

لا يتأدى به الصلاة لأجل ذلك، فإن هذا القياس بديهي الفساد، إذ لا أثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلاة، وإنما لم تجز بما دون الآية، لأنه لا يسمى قرآناً في العرف، وإن سمي به في اللغة (والاحتجاج بلا دليل) عطف على ما قبله أي مثل الإطراد في البطلان الاحتجاج بلا دليل، لأجل النفي بأن يقول: هذا الحكم غير ثابت، لأنه لا دليل عليه، فإن ادعى أنه غير ثابت في ذهن المستدل، فلا شك في جوازه، لأن عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم وجدانه الحكم في علمه وإن ادعى أنه غير ثابت في نفس الأمر لعدم وجدان الدليل عليه.

فاختلفوا فيه فقيل: هو جائز لقوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً﴾ الآية فإنه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا أجد دليلاً على عدم حرمته، وقيل: جائز في الشرعيات دون العقليات، لأن مدعي النفي والإثبات

وقولهم: النفي ليس بحكم شرعي، وإنما يطلب الدليل على الحكم الشرعي، قلنا: حكم الشرع نوعان: الإثبات، والنفي.

وقد ورد الشرع بنفي الحكم نصاً في مواضع كقوله عليه السلام: «ليس في النخة، ولا في الجبهة، ولا في الكسعة صدقة»، وقوله «ولا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»، وقوله: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى». وإذا كان النفي حكم الله تعالى، فلا يجوز اعتقاد حكم الله من غير دليل، ولهذا قال أهل التحقيق من الفقهاء القياس كما يجري في الإثبات، يجري في النفي، ويكون له حكمان.

الثبوت في موضع الإثبات، والانتفاء في موضع النفي، فإنه كما روي في خمس من الإبل السائمة شاة روي لا زكاة في الإبل المعلوفة.

ولأن الناس يتفاوتون في العلم بالأدلة الشرعية، وإليه أشار ربنا في قوله: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ أي عليم أرفع درجة منه في علمه، فقول القائل: لم يشرع هذا، لأنه لم يقم الدليل عليه مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل، لا يصلح حجة، ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج من الله تعالى فإنه علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بعدم الدليل الموجب للحرمة بقوله تعالى: ﴿قل

في العقليات مدعي حقيقة الوجود والعدم، فلا بد له من دليل، ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات، فإنها ليست كذلك.

وعند الجمهور ليس بحجة أصلاً لا في النفي، ولا في الإثبات لقوله تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ أمر النبي ﷺ بطلب الحجة والبرهان على النفي والإثبات جميعاً. هذا ما عندي في حل هذا المقام، ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يؤثر التعليل لأجله صحيحاً وفاسداً.

لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه﴾[1] الآية، لأنه هو المحرم للأشياء والعالم بالأشياء فشهادته بعدم الدليل الموجب للحرمة على الذين كانوا يثبتون الحرمة في السائبة والوصيلة والبحيرة، والحامي دليل قاطع على عدم الحرمة في ذلك، لأنه لا يوصف بالسهو والعجز بخلاف البشر، فإن صفة العجز تلازمهم والسهو يعتريهم.

ومن ادعى علم كل شيء فهو سفيه أو مجنون لا يناظر معه، وكيف يقدر أحد على هذه الدعوى مع قوله تعالى ﴿وما أوتيتم﴾ أيها المؤمنون والكافرون ﴿من العلم إلا قليلاً﴾ والبرهان القوي لنا قوله تعالى ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾[2] الآية فقد علم نبيه مطالبته النافي بإقامة الحجة على نفي الدعوى، وذلك تنصيص على أن لا دليل ليس بحجة على النفي.

ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر إلى التقليد، لأنه إذا لم يعلم بالدليل، فلا بد من أن يقلد غيره.

والتقليد باطل، لأن الله تعالى ذم الكفرة على ذلك بقوله تعالى: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة﴾ الآية[3].

فإن قيل: قد قال أبو حنيفة رحمه الله: لا خمس في العنبر لأن الأثر لم يرد به، وهذا احتجاج بلا دليل.

قلت: قد قال أبو حنيفة: لا خمس في العنبر، لأنه بمنزلة السمك، قال محمد فقلت: ما بال السمك لا يجب فيه الخمس؟.

قال لأنه بمنزلة الماء، وهو إشارة إلى معنى مؤثر لأنا أخذنا خمس الغنائم من خمس الغنائم، ولا يخمس الماء في الغنائم، يعني أن القياس أن لا يجب الخمس فيه، لأن الخمس إنما يجب فيما كان أصله في يد العدو وحوته أيدينا قهراً وغلبة، والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو قط، لأن قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع، والقياس أن لا يجب الخمس في شيء، وإنما وجب في

---

(1) سورة الأنعام، الآية ١٤٥.

(2) سورة البقرة، الآية ١١١.

(3) سورة الزخرف، الآية ٢٢.

بعض الأموال بالأثر ولم يرد أثر بخلاف القياس ليعمل به ويترك القياس، فوجب العمل بالقياس.

واعلم أن الطرق التي تعرف بها العلل الشرعية هي الطرق التي تعرف بها الأحكام الشرعية، لأن كون الوصف علة شرعاً ودليلاً على حكم الله تعالى احد الأحكام لثبوته علة بالشرع، إذ الأوصاف، كانت موجودة قبل الشرع، وليست بعلل، وحكم الشيء الأثر الثابت له، وإذا ثبت أنها تعرف علة بالشرع فتعرف بالطرق التي تعرف بها سائر الشرائع، وهي الكتاب والسنة والإجماع والإجتهاد.

أما النص الدال على كون الوصف علة صريحاً فغير وارد، ولكنه قد ورد ألفاظ تقوم مقام لفظ العلة، منها لفظ المعنى في قوله عليه السلام: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى معان ثلاث»، ومنها لفظ كي في قوله تعالى: ﴿كيلا يكون دولة﴾[1] ومنها لفظ لاجل كذا، أو من أجل ذلك كقوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا﴾ ومنها اللام كقولك أكرمت فلاناً لإكرامه إياي، وقد صرح أهل اللغة بأن اللام للتعليل، ومنها الباء كقوله تعالى: ﴿ذلك بما عصوا﴾ ومنها أنه كقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة﴾[2] ومنها الفاء فإنها قد تدخل على الحكم، كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾[3] وقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾[4] وكقول الراوي سها فسجد وزنى ماعز فرجم، وقد تدخل على العلة كما مر في حروف المعاني.

*

---

(١) سورة الحشر: الآية ٧

(٢) سورة الاسراء: الآية ٣٢.

(٣) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٤) سورة المائدة: الآية ٦.

فصل في حكم العلة

(وجملة ما يعلل له أربعة: إثبات الموجب، أو وصفه، وإثبات الشرط، أو وصفه، وإثبات الحكم، أو وصفه كالجنسية لحرمة النساء) أي الجنس بانفراده، هل هو علة محرمة للبيع نسيئة أم لا؟ هذا خلاف وقع في الموجب للحكم، فلا يجوز التكلم فيه بالقياس، بل يجب على مدعيه إقامة الدلالة على صحة ما ادعاه من نص، أو دلالة نص أو إشارته أو اقتضائه، لأن الثابت بها ثابت بالنص لا بالقياس.

وبيانه أنا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرماً إذا كان مشروطاً في العقد باشتراط الأجل يثبت فضل مال خال عن المقابلة باعتبار صفة الحلول في أحد الجانبين، لأن النقد خير من النسيئة، وله حكم المال، ولهذا يبذل المال بمقابلته، ولم يسقط اعتباره لكونه حاصلاً بصنع العباد، بخلاف صفة الجودة لكونها خلقة والشبهة تعمل عمل الحقيقة في هذا الباب حتى فسد

فقال: (وجملة ما يعلل له أربعة) إلا أن الصحيح عندنا هو الرابع على ما سيأتي، وقال بعض الشارحين: إنه بيان لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه، وركنه وهو خطأ فاحش، بل بيان حكمه الذي سيجيء فيما بعد في قوله وحكمه الإصابة بغالب الرأي، وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الأول.

(إثبات الموجب أو وصفه) أي يثبت أن الموجب للحرمة أو وصفه هذا (و) الثاني (إثبات الشرط أو وصفه) أي إثبات أن شرط الحكم، أو وصفه هذا (و) الثالث (إثبات الحكم أو وصفه) أي إثبات أن هذا حكم مشروع، أو وصفه، فلا بد ههنا من أمثلة ست، وقد بينها بالترتيب، فقال (كالجنسية لحرمة النساء) مثال لإثبات الموجب، فإثبات أن الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي أن يثبت بالرأي والتعليل، وإنما أثبتناه بإشارة النص، لأن ربا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهه الفضل وهي النسيئة ينبغي أن تحرم بشبهه

البيع مجازفة لشبهة الربا، وقد وجدت شبهة العلة، لأن العلة هي القدر والجنس، فالجنس من حيث أنه بعض العلة أخذ شبهة العلة فأثبتنا شبهة الربا لشبهة العلة احتياطاً، ولهذا لا يحرم الفضل من حيث النقدية في غير مال الربا لعدم العلة وشبهة العلة، وقول فخر الإسلام بدلالة النص، أي بدلالة النص الذي جعل حقيقة العلة محرمة لحقيقة الفضل وهذا الحديث المعروف الذي بيناه ونظيره الاختلاف في السفر، هل هو مسقط لشطر الصلاة، أم لا، لا يصح التكلم فيه بالقياس، بل بالنص.

وهو قوله عليه السلام: «إن الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته»، والتصدق بما لا يحتمل التمليك كالعفو عن القصاص إسقاط محض، والصلاة لا تحتمل معنى التمليك، فكان إسقاطاً ولا مرد لما أسقطه الله تعالى عن عباده بوجه، ألا ترى أن الإيجاب من الله تعالى لا يرتد بالرد، وهو الميراث فلأن لا يرتد الإسقاط منه بالرد أولى، ولأن السفر سبب للرخصة بالإجماع، وذلك في القصر لا في الإكمال لما مر في باب العزيمة والرخصة، ولأن التخيير إذا لم يتضمن رفقاً بالعبد كان ربوبية، وإنما يثبت للعبد التخيير إذا كان فيه رفق، كما في الكسوة والإطعام والتحرير، فهذه دلالات النصوص.

(وشرطية صفة السوم في زكاة الأنعام) هذا نظير صفة الموجب لا يجوز التكلم فيه بالقياس، بل بالنص وهو قوله عليه السلام: «في خمس من الإبل السائمة شاة»، وهو كاشتراط صفة الحل في الوطء لإيجاب حرمة المصاهرة لأنه نعمة فلا تناط بالوطء الحرام الذي يوجب العقوبة، كاليمين فإنها موجبة للكفارة بصفة كونها معقودة كقولنا أو منصوصة كقوله: ولا يظهر الاختلاف في الغموس،

العلة. أعني الجنس وحده، أو القدر وحده (وصفة السوم في زكاة الأنعام) مثال لإثبات وصف الموجب، فإن الأنعام موجبة للزكاة، ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي أن يتكلم فيه، ويثبت بالتعليل، وإنما أثبتناه بقوله عليه السلام في خمس من الإبل السائمة شاة، وعند مالك رحمه الله لا تشترط الإسامة لإطلاق قوله

وكالقتل فإنه موجب للكفارة بصفة كونه حراماً عنده، وعندنا باشتماله على الوصفين الحظر والإباحة (والشهود في النكاح) هذا نظير الشرط فالشهادة شرط لانعقاد النكاح عندنا خلافاً لمالك، فلا يجوز إثباته بالقياس، وكذا التسمية شرط في الذبيحة، وكذا الصوم شرط للاعتكاف عندنا خلافاً للشافعي فيهما لم يجز التكلم فيهما بالقياس، بل بالنص، وهو قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود».

وقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ وقوله عليه السلام: «لا اعتكاف إلا بالصوم»، وكذا النكاح شرط لنفوذ الطلاق عند الشافعي رحمه الله وبالعدة لا تصير محلاً، وعندنا شرط نفوذ الطلاق عليها النكاح، أو العدة عنه، فلا يجوز التكلم فيه بالقياس (وشرط العدالة والذكورية فيها) هذا نظير صفة الشرط، ونظير الوضوء شرط بخير النية أم معها (والبتيراء) هذا نظير الحكم

تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ (والشهود في النكاح) مثال الشرط فإن الشهود شرط في النكاح، ولا ينبغي أن يتكلم فيه بالرأي والعلة، وإنما نثبته بقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود».

وقال مالك: لا يشترط فيه الإشهاد بل الإعلان لقوله عليه السلام: «أعلنوا النكاح ولو بالدف».

(وشرط العدالة والذكورة فيها) أي في شهود النكاح مثال لإثبات وصف الشرط، فإن الشهود شرط، والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي أن يتكلم فيه بالتعليل، بل نقول: إن إطلاق قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود»، يدل على عدم اشتراط العدالة والذكورة، والشافعي يشترطه لقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»، ولكونه ليس بمال كما نقلناه سابقاً (والبتيراء) تصغير بتراء التي هي تأنيث الأبتر، والمراد به الصلاة بركعة واحدة وهو مثال للحكم أي إثبات أن هذه الصلاة مشروعة، أم لا، ولا ينبغي أن يتكلم فيه بالرأي، والعلة، وإنما أثبتنا عدم مشروعيتها بما روي أنه عليه السلام نهى عن

فالركعة الواحدة غير مشروعة صلاة عندنا للنهي عن البتيراء، وعند الشافعي مشروعة حتى جوّز الوتر بركعة، وكذا صوم بعض اليوم غير مشروع عندنا خلافاً له، وحرم المدينة كحرم مكة عنده خلافاً لنا واشعار البدن هل هو سنة أم لا (وصفة الوتر) أنها واجبة أم سنة هذا نظير صفة الحكم وصفة الأضحية أنها واجبة، كما قال أبو حنيفة رحمه الله، أو سنة كقول غيره وصفة العمرة أنها سنة أو فريضة وصفة حكم الرهن أنه يد الإستيفاء، وأنه مضمون، أو حق بيع في الدين، وهو أمانة بعدما اتفقوا أنه وثيقة لجانب الإستيفاء ومثله الكلام في كيفية وجوب المهر أنه حق الله تعالى، أم حق العبد ابتداء وهو مقدر بتقدير الله تعالى، أو فوّض تقديره إلى العبد وفي كيفية حكم البيع أنه ثابت بنفسه، فلا يثبت خيار المجلس أم متراخ إلى آخر المجلس، فيثبت خيار المجلس.

فإن قيل: إنكم تكلمتم بالرأي في صوم يوم النحر، وقد وقع النزاع في أصل الحكم وهو الصوم إنه مشروع أم لا؟.

قلنا: اختلافهم في شرعية صوم يوم النحر بناء على الإختلاف في موجب النهي، وهو أن النهي يوجب إفساد الصوم مع بقاء أصله مشروعاً أم يوجب دفع المشروع وانتساخه، وهذا لا يثبت بالرأي، بل يثبت بدليل النص.

فقلنا: إن النهي تكليف فيقتضي كون المنهي عنه متصوراً مقدوراً ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره، فيثاب عليه وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه.

البتيراء، والشافعي رحمه الله يجوّزها عملاً بقوله عليه السلام: «إذا خشي أحدكم الصبح فليوتر بركعة».

(وصفة الوتر) مثال لإثبات صفة الحكم فإن الوتر حكم مشروع وصفته كون واجباً أو سنة، ولا يتكلم فيه بالرأي فأثبتنا وجوبه بقوله عليه السلام: «إن الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر»، والشافعي يقول: إنها سنة لقوله عليه السلام: «لا إلا أن تطوّع» حين سأله الأعرابي بقوله هل عليّ غيرها.

وقال: إن النهي يقتضي قبح المنهي عنه، وأدنى درجات المشروع أن يكون مرضياً، وكون الفعل قبيحاً ينافي هذا الوصف، فصار النهي نسخاً بمقتضاه، على أن له أصلاً وهو سائر الأيام عندنا والليالي عنده، وإنما أنكرنا هذه الجملة إذا لم يوجد له أصل في الشريعة لا يصح تعليله، فأما إذا وجد، فلا بأس به، فأما إذا إختلفنا في التقابض في بيع الطعام بالطعام، وتكلمنا فيه بالرأي لأنا وجدنا لإثبات القبض أصلاً، وهو الصرف. ووجدنا للجواز بدون القبض أصلاً، وهو بيع الطعام بالدراهم فصح التعليل للتعدية، ومن ادعى اشتراط التسمية في الذبيحة أو الصوم في الإعتكاف لا يجد له أصلاً، ومن أنكر اشتراط الشهود في النكاح لا يجد للجواز بدونه أصلاً

فإن قالوا: النكاح عقد معاملة حتى صح من الكافر، وقد وجد له أصل لا يشترط فيه الشهود، وهو البيع قلنا: من حيث إنه عقد معاملة لا يشترط فيه الشهود، وإنما يشترط الشهود فيه من حيث إنه عقد مشروع للتناسل وارد على محل ذي خطر مصون عن الإبتذال، فخص بالشهود إظهاراً لكرامة بني آدم، ولا نجد عقداً يجوز مع هذا الوصف بدون الشهود لتعدي ذلك الحكم إلى هنا.

فإن قيل: لحرم المدينة أصل، وهو حرم مكة، قلنا: ذلك حكم ثبت بخلاف القياس في حرم مكة، فلا يصلح أصلاً، لأن من شرط صحة القياس أن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس، وحرم المدينة ليس في معنى حرم مكة ليثبت فيه دلالة، لأن الله تعالى فضل مكة على سائر البلاد، وجعلها حرماً آمناً منذ خلقها.

قال الله تعالى: ﴿أو لم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً، ويتخطف الناس من حولهم﴾[1].

وقال عليه السلام: «ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى، ولا كذلك حرم المدينة، فإن قالوا: للإعتكاف أصل، وهو الوقوف بعرفة، فإنه لبث في

---

(١) سورة العنكبوت: الآية ٦٧.

مكان، ولا يشترط فيه الصوم، فكذا لا يشترط في الاعتكاف.

قلنا: ذاك ثبت بخلاف القياس والتقريب ما مر، فإن قاسوا العامد على الناسي في الذبيحة، وجعلوه أصلاً، قلنا: إنما أبحنا ذبيحة التارك للتسمية ناسياً بناء على أنه حكم الذاكر لقيام الملة مقام الذكر، كما جوزنا صوم الآكل ناسياً بناء على أنه في حكم من لم يأكل، وهذا معدول به عن القياس، وتعليل مثله لتعدية الحكم لا يجوز. وقيام الملة مقام التسمية حال العذر، لا يدل على قيامها مقامها حال عدم العذر، ألا ترى أن التراب قام مقام الماء حال العذر ولا يقوم مقامه حال عدم العذر.

(والرابع: تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ، فالتعدية حكم لازم عندنا) حتى يبطل التعليل عند عدمها (جائز عند الشافعي، لأنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية) وهو قول طائفة من أصحابنا وعند الجمهور من أصحابنا لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة، قالت المجوزة: إن صحة تعدية العلة إلى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها، فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها إلى الفرع لزم الدور، وهو باطل، فما يفضي إليه كذلك، واعتبروا العلة المستنبطة من النص بالعلة المنصوص عليها، وكما أن الحكم ثمة يتعلق بالعلة، وتكون العلة صحيحة بدون التعدية، فكذا هنا.

(والرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه) أي الحكم فيما لا نص فيه بغالب الرأي دون القطع واليقين (فالتعدية حكم لازم عندنا) لا يصح القياس بدونه، والتعليل يساويه في الوجود (جائز عند الشافعي رحمه الله، لأنه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية) في الذهب والفضة لحرمة الربا، فإنها لا تتعدى منهما.

فالتعليل عنده لبيان علة الحكم فقط، ولا يتوقف على التعدية، لأن صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة

ولأن التعليل إنما يصار إليه لمعرفة ما تعلق الحكم به من المعنى، فيجوز سواء أمكن تعديته إلى محل آخر ام لا، ولو بطل لعدم التعدية لأدى إلى إبطال الأصل لمعنى يرجع إلى الفرع، إذ التعليل في المحل المنصوص عليه أصل، والتعدية إلى محل آخر فرع، ولأن التعليل لما صار حجة بإجماع القائسين وجب أن يكون موجباً كسائر الحجج. لأن الحجة ما أوجب الحكم فإذا تعلق به الإيجاب، فإن كانت الحجة عامة أوجبت الحكم على العموم، وإلا أوجبته على الخصوص، وهذا لأن دلالة كون الوصف حجة وهي الملاءمة والعدالة أي التأثير أو الإخالة، أو العرض على الأصول لا يقتضي تعديه، بل التعدية باعتبار عموم الوصف، وعدمها باعتبار خصوصه.

ولنا أن العلة القاصرة لا تفيد شيئاً، فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثاً، وهذا لأن فائدته التوصل به إلى معرفة الحكم، وهذه الفائدة معدومة هنا لأنه لا يتوصل به إلى معرفة الحكم في المنصوص عليه، لأنه ثابت بالنص، والنص فوق التعليل، فلا يجوز قطع الحكم عن النص به، ولا يتوصل به إلى معرفة الحكم في غير الأصل، لأن ذلك إنما يمكن إذا وجد ذلك الوصف في غير الأصل، فإذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفائدة، فإن قالوا: إن الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة، إذ لو لم يكن ثابتاً بالعلة لامتنع تعديته إلى الفرع.

قلنا: العلة في موضع النص مؤثرة صالحة لثبوت الحكم بها في المنصوص عليه، كما هي صالحة لثبوت الحكم في الفرع، إلا أن النص أقوى من العلة،

تعديتها، لزم الدور.

والجواب: أن صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها، بل على وجودها في الفرع، فلا دور.

والدليل لنا أن دليل الشرع لا بد أن يكون موجباً للعلم، أو العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعاً ولا يفيد العمل أيضاً في المنصوص عليه، لأنه ثابت بالنص، فلا فائدة له إلا ثبوت الحكم في الفرع، وهو معنى التعدية.

فاستحق حكمها بدليل فوقها، وهذا لا يقدح في كونها مؤثرة في الفرع، لأنه ليس في الفرع دليل أقوى منها.

ونظيره: الشركة علة لاستحقاق الشفعة والجوار علة أيضاً، وفي موضع الشركة وجدت علتان الشركة والجوار لكن الشركة أقوى فيضاف الشفعة إليها وبه لا يخرج الجوار من أن يكون علة في موضع الشركة، كذا هنا.

وقيل: هذا الخلاف بناء على أن الحكم في المنصوص عليه ثابت بالوصف الذي جعل علة عند الشافعي، وهو قول بعض مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور، وقال مشايخ العراق: الحكم في النص لا يثبت بالعلة، بل بعين النص، لأن التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص بالإجماع، فكيف يصلح لإبطاله؟، ولكن الوصف جعل علما على كونه علة حكم الفرع. وقيل: معنى قول الشافعي حكم الأصل ثابت بالعلة أنها الباعثة على حكم الأصل، وقول الحنفية ثبت بالنص فلا يثبت بالعلة أن النص معرف الحكم فلا خلاف في المعنى.

فإن قالوا: التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص النص بحكمه، قلنا: هذه الفائدة تحصل بترك التعليل، لأن غيره إنما يلحق به بالتعليل، فإن لم يعلل يحصل هذه الفائدة، ولأن التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز أن يكون معلولا بعلتين، وهذا لأن العلة الشرعية علامة، ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد. وإن يمتنع هذا في العلل العقلية، لأن شرط صحتها الاطراد والانعكاس، فتبطل هذه الفائدة، والأولى أن يقول: إنه لا يجوز على هذا أن يضاف الحكم في الأصل إلى العلة مع كونه مضافا إلى النص.

وإن قلت: إن النص أقوى، قلت: جاز أن يكون بعض الأمارات أظهر على أن فيه بيان حكمة الحكم، كما في العلة القاصرة المنصوصة.

وأما الجواب عن الدور فنقول: إنه لا يجوز أن يقال: صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها، بل على وجودها في غير الأصل وحينئذ ينقطع الدور

على أنه وقف معية، فلا يفضي إلى الممتنع إذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر، لأنه حينئذ يتعلق وجود كل واحد منهما بشرط يستحيل وجوده، وما كان متعلقاً بشرط يستحيل وجوده كان مستحيل الوجود، ولأنا نقول: إن صحة العلة موقوفة على صحة التعدية، بل نقول: إن حكم التعليل التعدية، فقد قال القاضي الإمام أبو زيد، قال علماؤنا حكم هذه العلة تعدية حكم النص المعلل إلى فرع لا نص فيه، ولا إجماع، ولا دليل فوق الرأي، وقال آخرون: حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة، ولهذا قال علماؤنا: إن العلة متى لم تكن متعدية كانت فاسدة، ومتى تعدت إلى فرع منصوص عليه كانت باطلة، وإذا ثبت هذا، فلو قال قائل: إن حكم البيع الملك، وحكم النكاح الحل، فلا يصح البيع والنكاح إذا لم يفد الملك، والحل، كما لو ورد البيع على الخمر والنكاح على المحرم لكان قوله صحيحاً، فكذا إذا قال: حكم التعليل التعدية، فلا يصح التعليل إذا لم يثبت حكمه.

ومن قال: إن صحة الملك موقوفة على صحة البيع، وصحة البيع موقوفة على صحة الملك، فيكون دوراً كان باطلاً كذا هذا (والتعليل للأقسام الثلاثة الأول ونفيها باطل، فلم يبق إلا الرابع) وهذا لأن العلل الشرعية لا تكون

(والتعليل: للأقسام الثلاثة الأول ونفيها باطل) يعني أن إثبات سبب، أو شرط، أو حكم ابتداء بالرأي، وكذا نفيها باطل، إذ لا اختيار، ولا ولاية للعبد فيه، وإنما هو إلى الشارع، وأما لو ثبت سبب، أو شرط، أو حكم من نص أو إجماع، وأردنا أن نعديه إلى محل آخر فلا شك أن ذلك في الحكم جائز بالاتفاق؛ إذ أنه موضع القياس

وأما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة، ويجوز عند فخر الإسلام مثلاً إذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سبباً للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة فيمكن جعل اللواطة أيضاً سبباً للحد يجوز عنده لا عندهم، فإن كان المصنف رحمه الله تابعاً لفخر الإسلام كما هو الظاهر، فمعنى كونه باطلاً أنه

موجبة بذواتها، بل بجعل الشرع إياها موجبة، فطريق معرفتها السماع من صاحب الوحي لا الرأي وصفة الشيء معتبرة بأصله، وكما لا يكون موجباً بدون ركنه لا يكون موجباً بدون شرطه، فكما لا مدخل للرأي في معرفة أصله لا مدخل للرأي في معرفة شرطه وصفة شرطه مع أن في إثبات الشرط وصفته إبطال الحكم ورفعه إذ لو لم يكن شرطاً لكان الحكم موجوداً بدونه، وبعدما صار شرطاً لا يوجد بدونه، فكان رفعاً للحكم وإبطالاً له، وكذلك نصب الأحكام إلى الشرع، فلا يهتدي إليه الرأي، وكذلك رفعها لأن القياس هو الاعتبار بأمر مشروع، وليس بثبت ابتداء ببطلان التعليل لهذه الأقسام ثبوتاً، وكذلك نفياً لأنه إذا قال: لم يشرع أصلاً فلا يكون حكماً شرعياً ليمكن إثباته بدليل شرعي، وهو القياس، وكذا إذا ادّعى الارتفاع بعد الثبوت، لأنه دعوى النسخ، والنسخ لا يثبت بالقياس

فصل والاستحسان يكون بالأثر والإجماع والضرورة والقياس الخفي:

(كالسلم والاستصناع وتطهير الأواني وطهارة سؤر سباع الطير) اعلم أن

باطل ابتداء لا تعدية.

وإلا فالمراد به البطلان مطلقاً ابتداء وتعدية (فلم يبق إلا الرابع) يعني لم يبق من فوائد التعليل إلا التعدية إلى ما لا نص فيه، ولما كان هذا تارة على سبيل القياس الجلي، وتارة على سبيل الاستحسان، وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي أشار إلى بيانه بقوله: (والاستحسان يكون بالأثر والإجماع والضرورة والقياس الخفي) يعني أن القياس الجلي يقتضي شيئاً، والأثر والإجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ضده، فيترك العمل بالقياس، ويصار إلى الاستحسان فيبين نظير كل واحد ويقول: (كالسلم) مثال للاستحسان بالأثر فإن القياس يأبى جوازه، لأنه بيع المعدوم، ولكنا جوّزناه بالأثر وهو قوله عليه السلام: من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم، أو وزن معلوم إلى أجل

الاستحسان لغة: وجود الشيء حسناً يقال: استحسنته أي اعتقدته حسناً واستقبحته، أي اعتقدته قبيحاً، وفي الشريعة هو اسم لدليل يعارض القياس الجلي فكأنهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل آخر فوقه، وذا قد يكون نصاً كما في السلم فإن القياس يأبى جواز السلم لأن المعقود عليه معدوم عند العقد وإنما تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام: «من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم، أو وزن معلوم إلى أجل معلوم»، والاجارة فإنه بيع المنفعة وهي معدومة فكان القياس عدم جوازها.

وإنما جوزناها بالنص وهو قوله عليه السلام: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»، وبقاء الصوم مع الأكل ناسياً إذ القياس يقتضي فساده، لأن الشيء لا يبقى مع فوات ركنه، وإنما بقيناه بقوله عليه السلام: «تمّ على صومك»

معلوم» (والإستصناع) مثال للاستحسان بالاجماع، وهو أن يأمر إنساناً مثلاً بأن يخرز له خفاً بكذا، ويبين صفته ومقداره، ولم يذكر له أجلاً، فإن القياس يقتضي أن لا يجوز لأنه بيع المعدوم، ولكنا تركناه واستحسنا جوازه بالإجماع لتعامل الناس فيه.

وإن ذكر له أجلاً يكون سلماً (وتطهير الأواني) مثال للاستحسان بالضرورة، فإن القياس يقتضي عدم تطهيرها إذا تنجست، لأنه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة، لكنا استحسنا في تطهيرها لضرورة الإبتلاء بها والحرج في تنجسها.

(وطهارة سؤر سباع الطير) مثال للاستحسان بالقياس الخفي، فإن القياس الجلي يقتضي نجاسته، لأن لحمه حرام، والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم، لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي، وهو أنه إنما تأكل بالمنقار، وهو عظم طاهر من الحي والميت، بخلاف سباع البهائم، لأنها تأكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء، ثم لا خفاء أن الأقسام الثلاثة الأول مقدمة على القياس، وإنما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي، وبالعكس، فأراد أن يبين ضابطة

والنص فوق الرأي، فاستحسنوا تركه به، وقد يكون إجماعاً كما في الاستصناع فيما فيه تعامل، فإن القياس يأبى جوازه، لأنه بيع عين معدوم، وهو معدوم في الحال.

والقياس الظاهر أن لا يجوز بيع الشيء إلا بعد رؤيته حقيقة، وإنما تركوه بالإجماع، وهو تعامل الأمة من غير نكير، والإجماع دليل فوق الرأي فاستحسنوا تركه به، وقد يكون ضرورة، كما في طهارة الحياض، والآبار والأواني بعدما تنجست، فأما القياس يأبى طهارتها، لأن الدلو ينجس بملاقاة الماء، فلا يزال يعود، وهو نجس، ولأن نزع بعض الماء لا يؤثر في طهارة الباقي، وكذا خروج بعضه عن الحوض، وكذا الماء ينجس بملاقاة الآنية النجسة، والنجس لا يفيد الطهارة، فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة فإن الحرج مدفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ بالقياس.

وقد يكون قياساً خفياً كما في سؤر سباع الطير، فإنه في القياس نجس، لأنه سؤر ما هو سبع مطلق، فكان كسؤر سباع البهائم، وهذا معنى ظاهر الأثر لأنها يستويان في حرمة الأكل، فيستويان في نجاسة السؤر.

وفي الاستحسان هو طاهر، لأن السبع ليس بنجس العين، بدليل جواز الإنتفاع به شرعاً كالإصطياد والبيع تجارة وجواز الإنتفاع بجلده وعظمه، ولو كان نجس العين لما جاز كالخنزير وسؤر سباع البهائم إنما كان نجساً باعتبار حرمة الأكل، لأنها تشرب بلسانها، وهو رطب من لعابها ولعابها يتولد من لحمها، وهذا لا يوجد في سباع الطير، لأنها تأخذ الماء بمنقارها، ثم تبتلعه ومنقارها عظم وعظم الميت طاهر فعظم الحي أولى.

وأراد بالحكم فخر الإسلام في قوله: فأثبتنا حكماً بين حكمين النجاسة المجاورة، يعني أنه طاهر بذاته لكنه نجس باعتبار المجاورة وما لحكمين الطهارة والنجاسة لعينه، لأن دليل سقوط نجاسته لعينه موجود وهو جواز الإنتفاع به شرعاً.

ودليل سقوط طهارته موجود، وهو حرمة اللحم فثبت هذه النجاسة فيما
كانت متولداً من لحمه، وهو رطوبته ولعابه فيتنجس سؤره ضرورة نجاسة لعابه،
وأما سباع الطير فلا يصل لعابها إلى الماء، وليست بنجسة عيناً، فلا ينجس
سؤرها. فصار هذا الاستحسان، وإن كان باطنه أقوى من القياس؛ وإن كان
ظاهراً . ويسقط حكم الظاهر لعدمه، وبه تبين أن من ادعى أن القول
بالاستحسان قول بتخصيص العلة، فهو غالط، لأن بما ذكرنا ظهر أن المعنى
الموجب لنجاسة سؤر سباع البهائم الرطوبة النجسة في الآلة التي يشرب بها،
وقد عدم ذلك في سباع الطير، فكان عدم الحكم لعدم العلة، فلا يكون من
تخصيص العلة في شيء.

(وإنما صارت العلة عندنا علة بأثرها قدّمنا على القياس الاستحسان الذي
هو القياس الخفي إذا قوي أثره، وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على
الاستحسان الذي ظهر أثره وخفي فساده) لأنه لا رجحان للظاهر لظهوره، ولا

لعلم بها تقديم أحدهما على الآخر فقال: (وإنما صارت العلة عندنا علة بأثرها)
لا بدورانها كما تقوله الشافعية من أهل الطرد (قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي إذا قوي أثره) لأن المدار على قوة التأثير وضعفه لا على
الظهور والخفاء، فإن الطرد ظاهر، والمعنى باطن، لكنها ترجحت على الطرد
بقوة أثرها من حيث الدوام والصفاء، وأمثلته كثيرة منها سؤر سباع الطير المذكور
آنفاً، فإن الاستحسان فيه قوي الأثر.

وإنه يقدم على القياس كما عرفت.

وفي هذا إشارة إلى أن العمل بالاستحسان ليس بخارج عن الحجج
الأربعة بل هو نوع أقوى القياس فلا طعن على أبي حنيفة رحمه الله في أنه يعمل
بما سوى الأدلة الأربعة

(وقدمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر أثره،
وخفي فساده، كما إذا تلا آية السجدة في صلاته فإنه يركع بها قياساً وفي

للباطن لبطونه، وإنما الرجحان لقوة الأثر في مضمونه، فيسقط ضعيف الأثر في مقابلة قوي الأثر ظاهراً كان، أو خفياً فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة، وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والإعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حيث الدوام والصفاء، وضعف أثر الدنيا من حيث الكدورة والفناء.

ولهذا قيل: لو كانت الدنيا من ذهب فان والعقبى من خزف باق لكان الواجب على العاقل أن يختار الخزف الباقي على الذهب الفاني، فكيف والأمر على العكس؟.

ولهذا ترجح القلب والعقل على النفس والبصر (كما إذا تلا آية السجدة في صلاته فإنه يركع بها قياساً) أي يركع ركوعاً بسبب التلاوة، وينوي سجدة التلاوة، ثم يعود إلى القيام، كما إذا سجد لها لأن السجود ليس بمثل للركوع صورة، فلهذا احتيج إلى النية (وفي الإستحسان لا يجزيه) وبالقياس نأخذ، وبالاستحسان أخذ الشافعي رحمه الله: وجه الاستحسان أن المأمور به السجود، والركوع غير السجود.

ألا ترى أن الركوع في الصلاة لا ينوب عن سجود الصلاة، فلا ينوب عن سجدة التلاوة، وبالطريق الأولى إذ المناسبة بين ركوع الصلاة وسجودها أظهر، لأن كل واحد منها موجب التحرية.

ولو تلا خارج الصلاة فركع لها لم يجز عن السجدة ففي الصلاة أولى لأن الركوع هنا مستحق بجهة أخرى، وثمة لا.

الإستحسان لا يجزئه) الأصل في هذا: أنه إن قرأ آية السجدة يسجد لها، ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع إذا جاء أوان الركوع، وإن ركع في موضع آية السجدة، وينوي التداخل بين ركوع الصلاة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ، يجوز قياساً لا استحساناً.

وجه القياس أن الركوع والسجود متشابهان في الخضوع، ولهذا أطلق

ولنا أن النص ورد به قال الله تعالى: ﴿وخرّ راكعاً﴾[1] ساجداً فيكون بينهما مشابهة ضرورة فينوب أحدهما مناب الآخر، وهذا قياس ظاهر لا يحتاج فيه إلى زيادة تأمل، لأنا نقيس أحد الركنين على الآخر، وقد أيده النص، ولكن هذا من حيث الظاهر مجاز محض، والحقيقة أحق.

ووجه الاستحسان من حيث الظاهر صحيح، ولكن قوة الأثر للقياس مستتر. ووجه الفساد في الاستحسان خفي بيانه أنه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عين السجدة، ولهذا لا تكون السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها حتى لا نلزم بالنذر، إنما المقصود إظهار التواضع عند هذه التلاوة مخالفة للمتكبرين، أو موافقة فيما يفعله المقربون.

ومعنى التواضع يحصل بالركوع، ولكن شرطه أن يكون بطريق هو عبادة، وهذا إنما يوجد في الصلاة، لأن الركوع فيها عبادة كالسجود، ولا يوجد خارج الصلاة بخلاف القيام، لأنه ليس بتواضع في ذاته، فلا يتأدى به سجدة التلاوة، وبخلاف سجود الصلاة، لأنه مقصود بنفسه، فلا يتأدى بالركوع الذي هو أدنى منه في التواضع، فصار الأثر الخفي وهو ما ذكرنا أن المقصود قد حصل بالركوع، مع الفساد الظاهر، وهو أنه مجاز أولى من الأثر الظاهر للاستحسان، وهو أن الركوع خلاف السجود للفساد الباطن، وهو أنه لا يجوز عن السجود مع حصول المقصود، وهذا قسم عز وجوده، أي قل إذ الشيء العزيز يكون قليلاً.

وأما القسم الأول فأكثر من أن يحصى، وأظهر من أن يخفى، وإنما قال

الركوع على السجود في قوله تعالى: ﴿وخر راكعاً وأناب﴾ وجه الاستحسان أنا أمرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع دونه، ولهذا لا ينوب عنه في الصلاة فكذا في سجدة التلاوة، فهذا الاستحسان ظاهر أثره، ولكن خفي فساده، وهو أن السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها، وإنما المقصود التواضع والركوع في الصلاة يعمل هذا العمل لا خارجها، فلهذا لم نعمل به بل عملنا بالقياس المستترة صحته، وقلنا: يجوز إقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف

---

(1) سورة ص: الآية ٢٤.

فخر الإسلام: وإنما الاستحسان عندنا أحد القياسين، لكنه سمي به إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل به.

وأن العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد، وإن كان الأثر أولى منه باعتبار الأعم والأغلب، وإن احتمل أن يقع على العكس كما بينا الآن.

ولهذا قال بعض مشايخنا: إن الاستحسان إذا كان أقوى تأثيراً كان استحساناً تسمية ومعنى، وإذا كان القياس أقوى تأثيراً كان الاستحسان استحساناً تسمية لا معنى.

والاستحسان معنى: هو القياس.

(ثم المستحسن بالقياس الخفي يصلح تعديته) لما مر أن حكم القياس التعدية، فهذا القياس الخفي وإن اختص باسم الاستحسان لمعنى فلا يخرج من أن يكون قياساً شرعياً، فيصح تعديته (بخلاف الأقسام الأخر) يعني المستحسن بالأثر أو الإجماع، أو الضرورة، لأنها معدولة عن القياس، فلا تحتمل التعدية (ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياساً، ويوجبه استحساناً)، أي إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن والمبيع غير مقبوض، فإن القول قول المشتري، مع يمينه، لأن البائع يدعي عليه زيادة الثمن، والمشتري ينكرها، فيكون القول للمشتري مع يمينه، لأن اليمين في

الصلاة وإن الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة، فلا ينوب أحدهما عن الآخر (ثم المستحسن بالقياس الخفي تصح تعديته) إلى غيره لأنه أحد القياسين، غايته أنه خفي يقابل الجلي (بخلاف الأقسام الأخر) يعني ما يكون بالأثر، أو الإجماع، أو الضرورة، لأنها معدولة عن القياس من كل وجه.

(ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع، لا يوجب يمين البائع قياساً ويوجبه استحساناً) فإنه إذا اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بأن قال البائع: بعتها بألفين، وقال المشتري: اشتريتها بألف، فالقياس أن لا يحلف

الشرع في جانب المنكر، والمشتري لا يدعي على البائع شيئاً في الظاهر، إذا المبيع صار مملوكاً له بالعقد، ولم يسلم الثمن حتى يجب على البائع تسليم المبيع.

وفي الاستحسان أي القياس الخفي يتحالفان، لأن المشتري يدعي على البائع وجوب تسليم المبيع بتسليم الثمن الذي يدعيه، والبائع ينكر الوجوب عليه بذلك القدر، فهذا إنكار باطن لا يعرف إلا بضرب تأمل، والأول يعرف ببديهة الحال فاستحسنوا العمل بالإنكارين جميعاً.

(وهذا الحكم تعدى إلى الوارثين) أي إذا اختلف وارث البائع، ووارث المشتري في الثمن قبل القبض يتحالفان، كما إذا اختلف المورثان (والإجارة) أي إذا اختلفا في البدل قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا، وترادا العقد (والنكاح) أي إذا اختلف الزوجان في المهر فادعى الزوج أنه تزوجها بألف.

وقالت: تزوجتني بألفين، ولم يكن لهما بينة تحالفا (وقيمة المبيع) أي إذا

البائع، لأن المشتري لا يدعي عليه شيئاً حتى يكون هو منكراً، فينبغي أن يسلم المبيع إلى المشتري، ويحلفه على إنكار الزيادة، ولكن الاستحسان أن يتحالفا، لأن المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الأقل، والبائع ينكره، والبائع يدعي عليه زيادة الثمن، والمشتري ينكره، فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه، فيجب الحلف عليهما فإذا تحالفا فسخ القاضي البيع.

(وهذا الحكم) أي تحالفهما جميعاً من حيث القياس الخفي حكم متعدٍ

(يتعدى إلى الوارثين) بأن مات البائع والمشتري جميعاً، واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان، ويفسخ القاضي البيع، كما كان عملاً في المورثين

(و) في (الإجارة) أي يتعدى حكم البيع إلى الإجارة حتى إذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الأجرة قبل قبض المستأجر الدار، يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الإجارة لدفع الضرر، وعقد الإجارة يحتمل الفسخ.

استهلاك المشتري في يد البائع، وكان المستهلك أجنبياً إذ لو استهلكه المشتري يصير قابضاً به، فلا يجري التحالف، ولو استهلكه البائع ينفسخ البيع.

(فأما بعد القبض) أي قبض المبيع (فلم يجب يمين البائع إلا بالأثر) وهو قوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان، والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا» بخلاف القياس عند أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله.

(فلم يصح تعديته) إلى الوارث، وإلى حال هلاك السلعة، أي إذا كان الاختلاف بين الورثة بعد قبض المبيع لا يجري التحالف، وإذا كان بعد هلاك المبيع لا يجري التحالف أيضاً، وإن اختلف بدلاً قال شمس الأئمة السرخسي: وظن بعض المتأخرين من أصحابنا أن العمل بالإستحسان أولى، مع جواز العمل بالقياس في موضع الإستحسان، وشبه ذلك بالطرد مع الأثر، فإن العمل بالمؤثر أولى وإن كان العمل بالطرد جائزاً كما حكينا عن فخر الإسلام قبل هذا بأسطر.

قال شمس الأئمة: وهذا وهم عندي، فإن اللفظ المذكور في الكتب إلا أنا تركنا هذا القياس، والمتروك لا يجوز العمل به، فعلم أن الصحيح ترك القياس أصلاً في الموضع الذي يؤخذ بالإستحسان، وإليه أشار القاضي في التقويم، وبعض مشايخنا وفقوا بين كلامي الشيخين، فقال: مراد فخر الإسلام بقوله: إشارة إلى أنه الوجه الأولى في العمل به أنه مقدم على القياس عند وجودهما، كما يقال: الأخذ بخبر الواحد أولى من الأخذ بالقياس.

(فأما بعد القبض فلم يجب يمين البائع إلا بالأثر، فلم تصح تعديته) يعني إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع، فحينئذ كان القياس من كل الوجوه أن يحلف المشتري فقط، لأنه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع، ولا يدعي على البائع شيئاً، لأن المبيع سالم في يده، ولكن الأثر وهو قوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا»، يقتضي وجوب التحالف على كل حال، لأنه مطلق عن قبض المبيع

وبقوله: وأن العمل بالأخير أي القياس جائز، أي عند عدم معارضة الاستحسان، وبقوله: كما جاز العمل بالطرد أي عند عدم العلة المؤثرة فأما عند وجود العلة المؤثرة، فلا يجوز العمل بالطرد، دليله أنه ذكر بعد هذا بأسطر فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير، وقال أيضاً بعد هذا: فصار هذا باطلاً بنعدم ذلك الظاهر في مقابلته فيسقط حكم الظاهر لعدمه، وعدم الحكم لعدم دليله، لا يعدّ ذلك من باب الخصوص، ولو لم يحمل هذا لوقع التناقض بين كلامي فخر الإسلام وللجهل بالمراد طعن بعض الناس على عبارة علمائنا في الكتب إلا أنا تركنا القياس واستحسنا حتى قال الشافعي رحمه الله: من استحسن فقد شرع.

وقالوا: إنه إثبات الحكم بمجرد الشهوة، لأن اللفظ ينبيء عنه، وكان معنى قولكم: أنا تركنا القياس واستحسنا أنا تركنا العمل بالقياس الذي هو حجة شرعية، وعملنا بما ليس بحجة اتباعاً للهوى والشهوة، ولأنكم إن أردتم ترك القياس الذي هو حجة، فالحجة الشرعية حق، وماذا بعد الحق إلا الضلال، وإن أردتم ترك القياس الباطل شرعاً فالباطل مما لا يسوغ ذكره، على أنكم ذكرتم في كتبكم في بعض المواضع أنا نأخذ بالقياس، فكيف تجوزون الأخذ بالباطل؟، ونحن نقول: إن الاستحسان هو طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به في قوله تعالى: ﴿فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾[1] وغرضنا من هذه التسمية التمييز بين الحكم الأصلي الذي يدل عليه القياس الظاهر، وبين الحكم المعدول عن ذلك السنن الظاهر، بدليل أوجب

وعدمه، فلما كان هذا غير معقول المعنى، فلا يتعدى إلى الوارثين، إذا اختلفا بعد موت المورثين، ولا عند عقد، ولا إلى المؤجر والمستأجر إذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف في الفقه مفصلاً. ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان إلا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد، وحكمه

---

(١) سورة الزمر، الآية ١٧.

الإضافة فسمينا الأول قياساً، والثاني استحساناً، وإذا صح المراد على ما قلنا بطلت المشاحة في العبارة وتبين أنا لم نترك الحجة بهوى والشهوة.

وقد قال الشافعي في المتعة: استحسن ثلاثين درهماً، وفي الشفعة استحسن أن يثبت للشفيع الشفعة إلى ثلاثة أيام، وفي المكاتب استحسن أن يترك عليه شيء، ذكره الإمام في المحصول، ومالك بن أنس ذكر في كتابه لفظة الاستحسان في مواضع.

وقال الشافعي في بعض كتبه استحب كذا، وما بين اللفظين فرق والاستحسان أفصحهما، وأقواهما، لأن الاستحسان وجود الشيء حسناً وقوله: أستحب يبنى على الإيثار، وذا لا يقتضي كونه حسناً لا محالة، بل يحتمل أن ما آثره يكون قبيحاً ألا ترى إلى قوله تعالى في ذم الكفار: ﴿ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة﴾[1] فظهر التفاوت بينهما من حيث إن أحدهما بني على حسن ذلك الشيء والآخر لا كيف. وقد ورد الشرع بما ذكرنا فإنه عليه السلام قال: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن».

فصل

وشرط الاجتهاد أن يحوي علم الكتاب بمعانيه، ووجوهه التي قلنا وعلم السنة بطرقها وأن يعرف وجوه القياس.

ليعلم أن أهلية القياس والاستحسان تكون حينئذ فقال: (وشرط الاجتهاد: أن يحوي علم الكتاب بمعانيه) اللغوية والشرعية (ووجوهه التي قلنا) من الخاص والعام والأمر والنهي، وسائر الأقسام الماضية، ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الأحكام وتستنبط هي منه، وذلك قدر خمسمائة آية التي ألفتها وجمعتها أنا في التفسيرات الأحمدية.

(وعلم السنة بطرقها) المذكورة في أقسامها مع أقسام الكتاب. وذلك أيضاً قدر ما يتعلق به الأحكام أعني ثلاثة آلاف دون ما سواها (وأن يعرف وجوه

---

(١) سورة النحل، الآية ١٠٧.

وحكمه الإصابة بغالب الرأي حتى قلنا: إن المجتهد يخطىء ويصيب، والحق في موضع الخلاف واحد بأثر ابن مسعود رضي الله عنه في المفوّضة.

وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد، الكلام في الإجتهاد في تفسيره لغة، وشريعة، وشرطه، وحكمه، فالاجتهاد لغة بذل المجهود في إدراك المقصود، وشريعة: بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم

القياس بطرقها) وشرائطها المذكورة آنفاً، ولم يذكر الإجماع اقتداء بالسلف، ولأنه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط، وإنما يحتاج إليه لأن يعلم المسائل الإجماعية، فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة، فإن لكل مجتهد تأويلاً على حدة في المشترك والمجمل وأمثاله، وبخلاف القياس فإنه عين الاجتهاد، وعليه مدار الفقه، ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال: (وحكمه الإصابة بغالب الرأي) أي حكم الاجتهاد المذكور قريباً أو حكم القياس المذكور في الأصل إصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين (حتى قلنا: إن المجتهد يخطىء ويصيب، والحق في موضع الخلاف واحد) ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين، فلهذا قلنا بحقية المذاهب الأربعة، وهذا مما ثبت (بأثر ابن مسعود رضي الله عنه في المفوّضة)، وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها، ولم يسم لها مهر، فسئل ابن مسعود عنها فقال: أجتهد فيه برأيي إن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمني، ومن الشيطان أرى لها مهراً مثل نسائها، لا وكس ولا شطط، وكان ذلك بمحضر من الصحابة، ولم ينكر عليه أحد منهم، فكان إجماعاً على أن الإجتهاد يحتمل الخطأ (وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب، والحق في موضع الخلاف متعدد) أي في علم الله تعالى، وهذا باطل، لأن منهم من يعتقد حرمة شيء، ومنهم من يعتقد حله، وكيف يجتمعان في الواقع، وفي نفس الأمر، وقد روي هذا أي كون كل مجتهد مصيباً عن أبي حنيفة أيضاً، ولذا نسبه جماعة إلى الاعتزال، وهو منزه عنه، وإنما غرضه أن كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي مفصلاً

الشرعي بطريقه وشرطه: أن يحوي علم الكتاب بمعانيه، أي مع معانيه ووجوهه التي قلنا من العام والخاص إلى آخره والعبارة، والإشارة إلى آخر ما بينا

وعلم السنة بطرقها يعني طرق الاتصال بالنبي عليه السلام كما مر وهو أن يكون بالتواتر، أو بالاشتهار، أو بالآحاد، ومتونها بأن ينقل بلفظه، وهو العزيمة، أو بمعناه وهو الرخصة، وهو أنواع كما مر ووجوه معانيها من كونه ظاهراً، أو مفسراً إلى آخر ما مر، وأن يعرف وجوه القياس وشرائطه كما مرّ، ولا يشترط معرفة جميع ما في الكتاب، بل ما يتعلق منه بالأحكام وهي مقدار خمسمائة آية، وعلم السنة على هذا يشترط أن يعرف الأحاديث التي تتعلق بها الأحكام، وهي زائدة على ألوف، ولا يشترط الحفظ فيهما من وراء ظهره، بل يشترط أن يكون عالماً بمواقعها بحيث يمكنه طلب الحادثة الواقعة منها لوجود التجربة والممارسة له في ذلك، ولا يشترط معرفة الفروع التي استخرجها المجتهدون بآرائهم.

وحكمه الإصابة بغالب الرأي حتى قلنا: إن المجتهد يخطئ ويصيب.

وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب، وهو قول الأشعري والقاضي أبي بكر والغزالي.

فالحاصل أن الحق في موضع الخلاف واحد عندنا وعندهم متعدد (وهذا الخلاف في الشرعيات لا في العقليات) إلا على قول بعضهم عند أبي الحسن العنبري من المعتزلة والجاحظ كل مجتهد مصيب في العقليات أيضاً. بمعنى نفي

(وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات) أي في الأحكام الفقهية دون العقائد الدينية، فإن المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى، أو مضلل كالروافض والخوارج، والمعتزلة، ونحوهم، ولا يشكل بأن الأشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل، ولا يقول أحد منهما بتضليل الآخر، لأن ذلك ليس في أمهات المسائل التي عليها مدار الدين، وأيضاً لم يقل أحد منهم بالتعصب والعداوة، وذكر في بعض الكتب أن هذا الاختلاف إنما هو في المسائل الاجتهادية

الإثم والخروج عن عهدة التكليف، وهذا باطل لأن المسلمين أجمعوا على أن نافي ملة الإسلام في النار اجتهد أو لا؛ ثم اختلف من قال بالحقوق، فقال بعضهم: باستوائها، وقال عامتهم: بل واحد من الجملة حق، وهو مروي عن الشافعي رحمه الله.

(ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئاً ابتداء وانتهاء عند البعض) وهو اختيار الشيخ أبي منصور حتى إن عمله لا يصح (والمختار أنه مصيب ابتداء) أي في حق العمل (مخطىء انتهاء) أي في إصابة المطلوب، وهو مروي عن أبي حنيفة رحمه الله فإنه قال ليوسف بن خالد السمتي: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، تبين أن الذي أخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله، وإلا يكون تناقضاً. احتج المصوبة بأن المجتهد كلف السوى، وما كلف إلا الفتوى بالحق، فلولا أنه يصيب الحق به، وإلا لما توجه التكليف عليه بإصابته، لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، ولن يصير كل مجتهد مصيباً للحق، إلا والحق حقوق، وهذا كاستقبال القبلة فإنه شرط صحة الصلاة، وهي جهة واحدة عند عدم الاشتباه، وعند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة حتى أن المتحيرين إذا صلوا إلى

دون تأويل الكتاب والسنة فإن الحق فيهما واحد بالإجماع والمخطىء فيه معاتب، والله أعلم.

(ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئاً ابتداء وانتهاء عند البعض) يعني في ترتيب المقدمات، واستخراج النتيجة جميعاً، وإليه مال الشيخ أبو منصور وجماعة أخرى

(والمختار أنه مصيب ابتداء مخطىء انتهاء) لأنه أتى بما كلف به في ترتيب المقدمات، وبذل جهده فيها، فكان مصيباً فيه، وإن أخطأ في آخر الأمر وعاقبة الحال، فكان معذوراً، بل مأجوراً لأن المخطىء له أجر، والمصيب له أجران، وقد وقعت في زمان داود وسليمان عليهما السلام حادثة وهي الغنم حرث قوم، فحكم داود عليه السلام بشيء، وأخطأ فيه، وسليمان عليه السلام بشيء آخر،

سليمان بفهم القضية يقتضي أن يكون الآخر خطأ، إذ لو كان ترك الأحق لما حل لسليمان الاعتراض عليه لأن الافتيات على رأي من هو أكبر لا يصح فكيف على الأب النبي وقصته أن الغنم رعت الحرث، وأفسدته ليلاً بلا راع فتحاكما إلى داود فحكم بالغنم، لأهل الحرث وقد استوت قيمتاهما، أي قيمة الغنم كانت على قدر النقصان في الحرث، فقال سليمان - وهو ابن إحدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين، فعزم عليه ليحكمن فقال: أرى أن تدفع الغنم إلى أهل الحرث ينتفعون بألبانها وأولادها وأصوافها، والحرث إلى رب الغنم حتى يصلح الحرث، ويعود كهيئته يوم أفسد، ثم يترادّان، فقال القضاء: ما قضيت وأمضى الحكم بذلك، وكان ذلك باجتهاد منهما، وهذا في شريعتهم، وأما في شريعتنا إذا أكل الدواب حرث قوم فلا ضمان عندنا بالليل، أو بالنهار، إلا أن يكون مع البهيمة سائق، أو قائد

وعند الشافعي يجب الضمان بالليل.

وقال الجصاص: إنما ضمنوا لأنهم أرسلوها، وقال مجاهد: كان هذا صلحاً وما فعله داود كان حكماً، والصلح خير وقوله عليه السلام في المجتهد: «إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»، وقول ابن مسعود في المفوضة، وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهراً أجتهد فيها رأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمن ابن أم عبد وقوله عليه السلام: «إذا حاصرتم حصناً فأرادوكم أي أهل الحصن أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فإنكم لا تدرون ما حكم الله فيهم»، وهذا دليل على احتماله الخطأ إذ الانزال يكون عن اجتهاد، ولو لم يحتمل الخطأ لكان الإنزال بأي جهة واحدة وجد حقاً، فيكون حكم الله.

ولم نهاهم عنه علم أنه يحتمل الخطأ ولأن تعدد الحقوق يمنع استدلالاً نفس الحكم وسببه، أما السبب فلأن القياس وضع لتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، فما ليس بمتعدد لا يتعدى متعدداً لأنه يصير تغييراً حينئذ، وقد بينا أنه مبطل للقياس والنص بصيغته لا يحتمل التعدد، ألا ترى أنا لو فرضناه غير

معلول لم يكن متعدداً، فلا يتعدد بالتعليل وفيه تغييره.

وأما الحكم فلأن اجتماع الحظر والإباحة في شيء واحد والصوم والفطر والصحة والفساد مستحيل في ساعة واحدة، ولا يصلح المستحيل حكماً شرعياً لأن فيه نسبة التناقض إلى الشرع. ألا ترى أنه امتنع ذلك بالنصين، فإن النصين إذا كان أحدهما حاظراً، والآخر مبيحاً لم يجب العمل بهما، بل وجب الوقف إلى أن يظهر الرجحان لأحدهما، أو التاريخ، فإن قلت التناقض إنما يكون أن لو اجتمع الحظر والإباحة في محل واحد في زمان واحد في حق شخص واحد بجهة واحدة، ولا تناقض في الجمع بينهما في محل واحد في زمان واحد في حق شخصين، وإذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يكون المحل الواحد حلالاً في حق المجتهدين حراماً في حق صاحبه، كما كان عند اختلاف الرسل؟، قلت: القياس خلف عن النص، والثابت بالنص من الأحكام على العموم، ولا يخص قوماً دون قوم، فكذا الثابت بالقياس يكون على العموم، ويوجب كل اجتهاد ما يؤدي إليه بلا تمييز بين عبد وعبد، وإنما جاز عند اختلاف الرسل، لأنه ثبت بالوحي أن المصلحة في حق هذا القوم الحل، وفي حق ذلك القوم الحرمة، ولا تناقض عند تبدل المصلحة، أما في المجتهدات فلا تنصيص من الشارع، والمصلحة متحدة في حقهما ظاهراً برأينا. فالقول بالحل في حق أحدهما وبالحرمة في حق الآخر مع اتحاد المصلحة يكون تناقضاً.

وصحة التكاليف تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد وإصابته ابتداء، ولا نكلفهم إصابة الحق عند الله لما لم يكن عندهم دليل يوصلهم إلى ذلك، ولكن نكلفهم الاجتهاد لرجاء الإصابة، فإن أصابوا أجروا، وإن أخطؤوا عذروا، وهذا كالأمير إذا ضل فرسه فأمر غلمانه أن يطلبوه، فخرج كل واحد منهم إلى طريق غير طريق صاحبه، ولا شك أن الفرس يكون في جانب واحد، وقد وجب على كل واحد منهم طلب الفرس، ولكن لم يجب على كل واحد منهم إصابة الفرس إذ ليس في وسعهم ذلك، وإذا وجد واحد منهم الفرس، ولم يجد الآخرون، فإن الأمير يثيب كل واحد منهم للائتمار بأمره في طلبه، وإن زاد الواجد كذا هنا.

وقال أبو حنيفة رحمه الله في الوارث: إذا أقام البينة على أنه وارثه، ولم يشهدوا أنا لا نعلم له وارثاً غيره ان القاضي يدفع المال إليه، ولم يأخذ منه كفيلاً هذا شيء أي أخذ الكفيل احتاط به بعض القضاة وهو جور سماه جوراً، وهو اجتهاد لأنه في حق المطلوب أي الوارث مائل عن الحق، لأنه يؤخر حقه لأمر موهوم، وهو معنى الجور، ثم يقول: إن أبا حنيفة لا يخلو إما أن يكون مصيباً في هذا الاجتهاد أو لا: فإن كان مصيباً يلزم الخطأ في اجتهاد تلك المجتهد، وإن كان مخطئاً يلزم الخطأ في اجتهاده وقال محمد في المتلاعنين: ثلاثاً ثلاثاً إذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد أخطأ السنة أي الحق، والقضاء في غير المجتهد فيه لا ينفذ، فعلم أنه إنما نفذ لأنه قضى بالاجتهاد في موضع يسوغ فيه الاجتهاد، فينفذ كما ينفذ في سائر المجتهدات إذا قضى، وهذا لأن تكرار اللعان للتغليظ، ومعنى التغليظ يحصل بأكثر كلمات اللعان، وقيام الأكثر مقام الكل أصل في الشريعة، وهذا يقوم قطع أكثر الأوداج، وأكثر الطواف مقام الكل.

ألا ترى أنه لو فرق بينهما بعد لعان الزوج قبل لعان المرأة نفذ حكمه لكونه مجتهداً فيه فأولى أن ينفذ إذا أتى كل واحد منهما بأكثر كلمات اللعان، وأما مسألة القبلة فإن المذهب عندنا في ذلك أن المتحري مخطيء، ومصيب أيضاً كغيره من المجتهدين.

ألا ترى أن قوماً إذا صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا تفسد صلاة من علم منهم حال إمامه، وهو مخالفة لأنه مخطيء للقبلة عنده، ولو كان الكل صواباً لما فسدت صلاته كالجماعة إذا صلوا في جوف الكعبة، فإنه لا تفسد صلاة من خالف إمامه في الجهة، وإن علم ذلك، لأن الكل مصيب ولما وجب التحري، كما في تلك المسألة فإنا لا نسلم وجوب التحري على ذلك التقدير، فإن قالوا: لو لم يكن مصيباً لوجب إعادة الصلاة بعد العلم بالخطأ، قلنا: لأنه لم يكلف إصابة عين الكعبة عند انطماس العلامات، واندراس الأمارات، لأن ذلك ليس في وسعه، وإنما كلف طلبه على رجاء الإصابة، وهذا لأن الكعبة غير مقصودة بعينها، حتى لو سجد لها يكفر.

ألا ترى أن الحكم ينتقل من عينها إلى جهتها، ومن جهتها إلى ما يقع عنده بالتحري، وإلى أي جهة توجهت دابة الراكب في النافلة، وإنما المقصود وجه الله تعالى وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾[1] واستقبال الكعبة ابتلاء، فإذا حصل الابتلاء بما في قلبه من رجاء الإصابة، وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت إصابة عين الكعبة.

ألا ترى أن جواز الصلاة وفسادها من صفات العمل، لأنه ينال عمل فاسد، وعمل جائز، والمخطئ مصيب في حق العمل، وإن كان مخطئاً عند الله، فثبت بهذا أن مسألة القبلة ومسألتنا سواء، وهذا عندنا، وعند الشافعي كلف المتحري إصابة حقيقة الكعبة، لأن طريق الإصابة مما يوقف عليه في الجملة لو تكلف المكلف، إلا أنه عذر دونه بسبب الحرج، فكان مبيحاً لا مسقطاً أصلاً فمتى ظهر الخطأ يقيناً لزمه الإعادة، واحتج من جعله مخطئاً ابتداء وانتهاء بما روينا من إطلاق الخطأ في الحديث إذ الخطأ المطلق هو الخطأ ابتداء وانتهاء، لأن المطلق ينصرف إلى الكامل، وبقول النبي عليه السلام في أسارى بدر حين نزل قوله تعالى: ﴿لولا كتابٌ من اللهِ سبقَ لمسَّكُم فيما أخذتم عذابٌ عظيم﴾[2] لو نزل بنا عذاب ما نجا إلا عمر.

فلو كان الاجتهاد صواباً في حق العمل لما استقام نزول العذاب عن الصواب ولنا قوله تعالى: وكلاً أي من داود وسليمان آتينا حكماً وعلماً أخبر بقوله: ففهمناها سليمان أن سليمان أصاب الحق دون داود، ثم بين أنهما أوتيا من الله حكماً وعلماً فلو لم يكن الاجتهاد صواباً لما سماه حكماً أي حكمة، وقوله عليه السلام لعمرو بن العاص: « حكم على أنك إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة» والثواب لا يترتب على الخطأ، فعلم أنه كان مصيباً ابتداء لينال الثواب به، وقول ابن مسعود لمسروق والأسود: كلا كما أصاب، ولكن صنيع مسروق أحب إلي منهما سهفا من ركعتي المغرب فقاما

---

(1) سورة البقرة، الآية ١١٥.　　(٢) سورة الأنفال، الآية ٦٨.

ليقضي، فصلى مسروق ركعة وجلس، ثم ركعة وجلس، كما وجب الآن، قال: لأني صليت ركعة مع الإمام، فيكون هذا رأس الركعتين، وصلى الآخر ركعتين، ثم جلس.

قال: لأن المسبوق يقضي ما فات من الصلاة، ولم يكن بين الركعتين الفائتتين قعدة، فإن قلت: فقول ابن مسعود دليل للمصوّبة قلت: لا يحتمل ذلك لأنه يكون حينئذ متناقضاً في كلامه، وهذا لأنه قال فيما روينا إن أخطأت فمن ابن أم عبد.

وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان، ولأن المجتهد ليس في وسعه إصابة ما عند الله فتعذر أن يكون مكلفاً به، وإنما هو مكلف بالإجتهاد على قصد إصابة الحق، وإذا اجتهد على هذا القصد خرج عن عهدة التكليف، وجعل مصيباً في الإجتهاد فاستحق الأجر عليه حيث أدى ما عليه من التكليف، وحرم الصواب وزيادة الأجر إما بتقصير منه، أو حرماناً من الله ابتداء إذ الأصلح غير واجب على الله تعالى، وأما قصة بدر فقد عمل رسول الله عليه السلام برأي أبي بكر، فكيف يكون اجتهاد أبي بكر خطأ إذ لا بد أن يقع عمل رسول الله عليه السلام صواباً إذا أقر عليه، والله قرره عليه ولو كان خطأ لما قرره عليه، إذ التقرير على الخطأ خطأ، إلا أن هذا أي أخذ الفداء كما هو رأي أبي بكر كان رخصة، والمراد بالآية ﴿لولا كتاب من الله سبق﴾ بهذه الرخصة لمسكم العذاب، بحكم العزيمة، كما هو رأي عمر وهو قتلهم، وقال أهل التأويل: لولا حكم من الله سبق أن لا يعذب أحداً على العمل بالإجتهاد، وكان هذا إجتهاداً منهم، لأنهم نظروا في أن استبقاءهم ربما كان سبباً في إسلامهم، وأن فداءهم يتقوى به على الجهاد، وخفي عليهم أن قتلهم أعز للإسلام لمسكم فيما أخذتم من فداء الأسارى عذاب عظيم، ثم المجتهد إذا أخطأ كان مأجوراً عند البعض بقوله عليه السلام فإن أخطأ فله أجر واحد وعند البعض كان معذوراً كالنائم لا يأثم بترك الصلاة، ولكن لا ينال ثواب المصلين.

وعند البعض كان موزوراً، والصواب أن طريق الإصابة إن كان بيناً

عوتب، لأن التقصير من قبله، وإن كان خفياً أجر عليه ما اجتهد، وأخطأ إذ جاز خفاء الدليل لا لتقصير منه، ولا يضلل بحال بخلاف الاجتهاد في صفات الله تعالى، فإن المخطئ فيها يضلل ويبدع، وإنما نسب القول بتعدد الحقوق إلى المعتزلة، لأن الأصلح هو تصويب كل مجتهد وهم قائلون بوجوب الأصلح، وفيه إلحاق الولي بالنبي، أي في إصابة الحق، وهو عين مذهبهم فإن من مذهبهم أن لا يجوز أن يفعل الله في حق نبي من الإكرام ما لم يفعله في حق غيره

إلا أنهم ضيعوا ذلك باختيارهم والمختار أن يقال: إن المجتهد يخطئ ويصيب على تحقيق المراد به أي بهذا القول أي يراد به أنه يصيب الحق ويخطئ الحق، إذ المصوبة يؤولون الخطأ بالأخطاء في الجانب على ترك الأحق، والصواب عن إصابة الأحق، فلم يبق على تحقيق المراد به لفظ مغاير أن المراد به هذا. ويتصل بهذا الأصل اجتهاد غير النبي عليه السلام في زمان النبي عليه السلام، وقال بعض العلماء: لا يجوز لأحد أن يجتهد في عصر النبي عليه السلام، لأن المصير إليه للضرورة، ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام لإمكان الرجوع إليه. والجمهور على أنه يجوز لمن بعد عن النبي عليه السلام استدلالاً بحديث معاذ رضي الله عنه.

والأولى أن لا يجوز لمن كان بحضرة النبي عليه السلام إلا بالإذن منه صريحاً، واجتهاد النبي عليه السلام قد مر قبل فصل القياس.

فصل

(ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة لأنه يؤدي إلى تصويب كل مجتهد خلافاً

وإن أخطأ داود في آخر الأمر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب، فطالعها إن شئت (ولهذا) أي: ولأجل أن المجتهد يخطئ ويصيب (قلنا: لا يجوز تخصيص العلة) وهو أن يقول: كانت علتي حقة مؤثرة، لكن تخلف الحكم عنها لمانع (لأنه يؤدي إلى تصويب كل مجتهد) إذ لا يعجز مجتهد ما من عد المانع،

للبعض) اعلم أن تخصيص العلة يجوز عند بعض مشايخ العراق من أصحابنا كالكرخي والجصاص، وغيرهما والقاضي الإمام أبي زيد من مشايخ ما وراء النهر، وهو قول المعتزلة، وعلى قول مشايخ سمرقند، وهو قول الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام وهو أظهر قولي الشافعي لا يجوز، وهذا الخلاف في العلة المستنبطة، فأما في العلة المنصوصة فقد اختلف هؤلاء منهم من جوزه، ومنهم من لم يجوزه (وذلك) أي تخصيص العلة (أن يقول: كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع، فصار مخصوصاً من العلة بهذا الدليل) أي المانع، فحاصل التخصيص أن يقول المعلل: إذا أورد عليه فصل يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم إثباته بعلته موجب علتي، كذا إلا أنه ظهر، ثم مانع فصار مخصوصاً باعتبار ذلك المانع بمنزلة العام يخص منه بعض ما تناوله بالدليل المخصص، ولما قال منكرو التخصيص: إن العلل القياسية لا تقبل الخصوص، وسموا الخصوص نقضاً.

قال مجوزه: هذا غلط منهم لغة، لأن النقض إبطال لفعل قد سبق على سبيل المضادة كنقض البنيان، ونقض كل مؤلف ونقض العقد والخصوص بيان أن المخصوص لم يكن داخلاً في العموم، فأنى يكون نقضاً، ألا ترى أن ضد

فيكون كل منهم مصيباً في استنباط العلة (خلافاً للبعض) كمشايخ العراق والكرخي، فإنهم جوّزوا تخصيص العلة المستنبطة، لأن العلة أمارة على الحكم، فجاز أن يجعل أمارة في بعض المواضع دون البعض، وإنما قيدت العلة بالمستنبطة، لأن العلة المنصوصة ذهب إلى تخصيصها كثير من الفقهاء، لأن الزنا والسرقة علة للجلد والقطع، ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع في بعض المواضع لمانع.

(وذلك) أي بيان تخصيص العلة (أن يقول: كانت علتي توجب ذلك، لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل) الذي لم يثبت الحكم فيه (مخصوصاً من العلة بهذا الدليل

الخصوص العموم، وضد النقض البناء والتأليف، وبضدها تتبين الأشياء

وشريعة: لأن التناقض غير جائز على الكتاب والسنة والخصوص جائز.

وإجماعاً: لأن القائسين أجمعوا أن من الأحكام ما ثبت بالنص، أو الإجماع، أو الضرورة بخلاف القياس فخصت بها عن موجب القياس لولاها لكان الحكم بالقياس بخلاف ذلك.

وفقهاً: لأن المعلل متى ذكر وصفاً صالحاً وادعى أنه علة، فإذا وجد ذلك الوصف، ولا حكم له احتمل أن يكون العدم لفساد علته فيتناقض، واحتمل أن يكون العدم لمانع منع ثبوت الحكم مع الصحة، فوجب أن يقبل بيانه إن أبرز مانعاً صالحاً وإلا فقد يناقض.

كما لو قال: البيع موجب للملك في المبيع، فيورد عليه البيع بالخيار، فيقول: امتنع ثبوت الملك ثمة لمانع، وهو الخيار ولوجود هذا الاحتمال لا يقبل مجرد قوله خص بدليل لاحتمال أن يكون عدم الحكم لفساد العلة، لا لمانع، وهذا لأن دعواه أن هذا الوصف علة قول بالرأي، ويحتمل الغلط فيما لم يبين المانع لا ينتفي عنه معنى الفساد، بخلاف الخصوص في النصوص، لأنها لا تحتمل الغلط، فلم يبق لعدم الحكم مع وجود النص إلا الخصوص الذي يليق بكلام الشرع، فلم يحتج إلى إثباته بدليل لتعين جهة الخصوص، ثم بالإجماع، واحتجوا على جوازه بأن العلة فرع النص، والفرع لا يخالف الأصل، وقد جاز تخصيص نص العام إجماعاً، فكذا يجوز تخصيص العلة، وإلا لزم مخالفة الفرع الأصل، ولأن كل واحد منهما أمارة على حكم الله تعالى، وكما أن النص العام يوجب الحكم في كل مسمى يتناوله، فكذا المعنى يوجب الحكم في كل موضع يوجد فيه، فلما جاز قيام الدليل على أن المخصوص غير مراد مع أن النص العام يتناوله جاز أن يقوم الدليل على أن الحكم غير ثابت في الموضع المخصوص لوجود المانع مع وجود المعنى فيه.

والعجب من القاضي الإمام أبي زيد أنه قال فيما تقدم: إن دلالة النص لا

تحتمل الخصوص، لأنها تعم بحسب عموم العلة، والعلة بعدما ثبتت علة لم تحتمل الخصوص والتوفيق بين كلاميه صعب، واحتج المنكرون بأن جوازه يؤدي إلى نسبة التناقض إلى الشرع، والتناقض أمارة الجهل، فلا يليق به.

بيانه أن من قال: إن المؤثر في إستدعاء الحكم هذا الوصف، فقد قال: بأن الشرع جعله دليلاً وأمارة على الحكم أينما وجد حتى يمكنه التعدية، فمتى وجد ذلك الوصف، ولا حكم له تبين أنه لم يكن أمارة ودليلاً على الحكم شرعاً، فكأنه قال: هو دليل وأمارة على الحكم شرعاً، وليس بدليل وأمارة وهذا تناقض، فإن قال: الشرع جعله أمارة، ودليلاً في بعض المواضع دون البعض، قلنا: الدليل على أن الشرع جعله أمارة التأثير، والتأثير قائم في الموضع الذي خص فإخراجه من أن يكون دليلاً وأمارة مع قيام ما جعله الشرع أمارة ودليلاً تناقض بين بخلاف النص العام، لأن التخصيص يبين أن المخصوص غير مراد بالعام، وقيل: هذه المسألة بناء على أن المعاني هل لها عموم أم لا؟، فعندهم للمعاني عموم، فجاز تخصيص العلة لعمومها، وعندنا لا عموم، لأن المعنى واحد، وإنما تعددت محاله فلا تقبل التخصيص، ولأن الدليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته، لأن كل واحد منهما مستقل بنفسه، ويشبه الإستثناء بحكمه لأن كل واحد منهما يبين أن ذلك القدر لم يدخل في الجملة، وإذ كان كذلك وقع التعارض بين النص العام والنص المخصص في العدد المخصوص، فلم يفسد أحدهما بصاحبه لعدم توهم الفساد فيهما، ولكن النص العام يلحقه ضرب من الإستعارة بأن أريد به بعضه مع بقائه حجة، والألفاظ مما يجري فيه الإستعارة دون المعاني، ولا سبيل إليهما في العلل.

أما النسخ فإنه لا يجري في العلل كما مر، وكذا الإستثناء لأنه تصرف في اللفظ فيليق بالعبارات ليبين به أن الكلام عبارة عما وراء المستثنى، ولما لم يخل التخصيص عن هذين الشبهين فسد القول بتخصيص العلل لخلوه عنهما، على أنه يؤدي إلى تصويب كل مجتهد يوجب عصمة الإجتهاد عن الخطأ والمناقضة كالنص، وفي ذلك قول بالأصلح إذ الأصلح في حق المجتهد أن يكون مصيباً، ولذا كان

كل مجتهد مصيباً عندهم صار اجتهاده كالنص، فيقبل علية التخصيص كالنص، ولما جاز الخطأ على المجتهد عندنا جاز أن تكون علته منقوضة، ولا تقبل الخصوص، لكن الحكم قد يمتنع بزيادة وصف، أو نقصانه. وهو الذي يسمونه مانعاً مخصوصاً، وبهذه الزيادة، أو النقصان تتغير العلة لا محالة. فيصير ما هو علة الحكم معدوماً حكماً، وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون تخصيصاً للعلة.

فالحاصل أنهم يسمون هذا المغير مانعاً مخصصاً، فينسبون عدم الحكم مع قيام العلة إلى المانع، وذلك تخصيص، كدليل الخصوص في بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم (وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة) لوجود المغير وهو الزيادة أو النقصان.

والعدم بالعدم ليس من الخصوص في شيء، وقوله: إن العدول عن القياس بنوع استحسان مخصوص من القياس بالإجماع، قلنا: الطريق في الإستحسان هذا، وهو أن القياس إن ترك باستحسان ثبت بالنص، فقد عدم حكم العلة لعدمها لا مع قيامها بدليل الخصوص: لأن العلة لم تجعل علة في مقابلة النص، بخلاف النصين إذا كان أحدهما عاماً، والآخر خاصاً، فإن الخاص يكون مخصصاً للعام في ذلك القدر، لأن أحدهما لا يفسد صاحبه، لأنه لا يتوهم الفساد في أحدهما، فيكون مخصصاً للقدر الذي تناوله من العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك، فأما العلة وإن كانت مؤثرة، ففيها احتمال الخطأ والفساد، وهي تحتمل الإعدام حكماً، فإذا وجد ما يغيرها جعلت معدومة حكماً في ذلك الموضع، فيكون عدم الحكم لعدم العلة، فلا يكون تخصيصاً، ولا

وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة) بأن يقول: لم توجد في محل الخلاف العلة، لأنها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع، فإن قيل على هذا أيضاً، يلزم تصويب كل مجتهد إذا لا يعجز أحد عن أن يقول: لم تكن العلة موجودة هنا، أجيب بأن في بيان المانع يلزم التناقض إذا ادعى أولاً صحة العلة، ثم بعد ورود النقض ادعى المانع، فلا يقبل أصلاً بخلاف بيان عدم وجود

تناقضاً. وكذا إذا ثبت بالإجماع، لأن الإجماع مثل الكتاب والسنة، وكان أقوى من العلة والضعيف في مقابلة القوي معدوم حكماً. أو بالضرورة، فإن موضع الضرورة مجمع عليه، أو منصوص عليه، أو بالقياس الخفي لما بين أن الضعيف في معارضة القوي معدوم حكماً.

(وبيان ذلك في الصائم الناسي إذا صب الماء في حلقه أنه يفسد الصوم لفوات ركنه) أي ركن الصوم، والعبادة لا تتأدى بدون ركنها (ويلزم عليه الناسي ممن أجاز الخصوص) أي فمن جوز تخصيص العلة (قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الأثر) أي قوله عليه السلام: «تمّ على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك»، فكان مخصوصاً من هذه العلة بهذا الطريق مع بقاء العلة.

(وقلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة) حكماً (لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع) حيث قال: فإنما أطعمك الله وسقاك (فسقط عنه معنى الجناية) وصار أكله كلا أكل حكماً (وبقي الصوم لبقاء ركنه، لا لمانع مع فوات ركنه) والنائم ليس في معناه، لأن الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف إلى

الدليل، إذ لا يلزم فيه التناقض، فلهذا يقول (وبيان ذلك في الصائم إذا صب الماء في حلقه) بالإكراه، أو في النوم (أنه يفسد الصوم لفوات ركنه) وهو الإمساك (ويلزم عليه الناسي) فإنه لا يفسد صومه، مع فوات ركنه حقيقة، فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا، ومن جوّز تخصيص العلة على طبق رأيه (فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع وهو الأثر) يعني قوله عليه السلام: «تمّ على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك» مع بقاء العلة

(وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة فكأنه لم يفطر، لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية، وبقي الصوم لبقاء ركنه، لا لمانع مع فوات ركنه) كما زعم مجوّز تخصيص العلة، فجعلنا ما جعله الخصم مانعاً

غير من له الحق، فبقي معتبراً فيفوت به ركن العموم بخلاف ما إذا كان مضافاً إلى من له الحق.

وكذلك نقول في الغصب: إنه إنما صار سبب ملك البدل، أي ضمان الغصب، وجب أن يكون سبب ملك المبدل، أي المغصوب تحقيقاً للعدل.

ويلزم على هذا المدبر فإنه يتقرر الملك في قيمته للمغصوب منه، ولا يثبت الملك في المدبر للغاصب، فمن جوّز تخصيص العلة يقول: امتنع حكم هذه العلة في المدبر مع وجود العلة الموجبة لمانع، وهو أنه غير محتمل للنقل من ملك إلى ملك، ونحن نقول: إن الحكم عدم في المدبر لعدم العلة الموجبة للملك، وهو كون الغصب سبباً لملك بدل العين المغصوبة، وهذا لأن ضمان المدبر ليس ببدل عن العين المغصوبة، ولكنه بدل عن اليد الفائتة، لأن شرط كون القيمة بدلاً عن العين أن يكون العين محلاً للنقل، وهذا غير موجود في المدبر، فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم، وهذا أصل هذا الفصل، وإنما يلزم الخصوص على العلل الطردية لأنها قائمة بصيغتها، والخصوص يرد على العبارات دون المعاني الخالصة، وهذا لأنهم جعلوا نفس الوصف حجة بدون الأثر الذي هو معناه، فيكون موجباً بصيغته كالنص، فإذا وجد الوصف، ولا حكم معه يكون مخصوصاً كالنص، ونحن جعلنا المعنى المؤثر علة، فلا يحتمل أن يكون موجوداً بدون أن يكون علة، فلا يقبل التخصيص، وكذلك نقول في الزنا: إنه حرث للولد فأقيم مقامه في إيجاب حرمة المصاهرة، لأن ثبوتها في الأصل باعتبار الولد الذي يتخلق من الماءين لثبوت شبهة البعضية بواسطة الولد، فيصير بواسطة الولد أمهاتها وبناتها كأمهاته وبناته، وآباؤه وأبناؤه كآبائها وأبنائها، والشبهة تعمل عمل الحقيقة في إيجاب الحرمة، وهذا المعنى لا يختلف بالملك وعدمه، لأن سبب البعضية حسي، وإنما لم تكن هذه البعضية موجبة حرمة الموطوءة، لأن شبهة البعضية تعمل عمل حقيقة البعضية، وإنها توجب الحرمة في غير موضع الضرورة لا في موضعها، فإن حواء خلقت من آدم فكانت

بعضه حقيقة، وهي حلال له، فكذلك شبهة البعضية إنما توجب الحرمة في غير موضع الضرورة وفي الموطوءة ضرورة.

ويلزم على هذا أن الحرمة لم تتعد إلى الأخوات والعمات والخالات، فمن جوز تخصيص العلة قال: امتنع ثبوت الحكم مع قيام العلة في هذه المواضع بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾[1] أو الإجماع.

ونحن نقول: إن العلل صارت عللاً شرعاً بدواتها، وهي لم تجعل علة عند معارضة النص، وفي تحريم الأخوات، وكذا وكذا معارضته، لأن حكم النص حرمة، أخوات الزوجة والعمات والخالات مؤقتة لقوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾[2] وقوله عليه السلام: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، ولا على ابنة أختها، ولا على ابنة أخيها»، وتزويج النبي عليه السلام ابنتيه من عثمان رضي الله عنه يثبت الجواز في غير هذه الحالة بقوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ ولو تعدت الحرمة إليهن يلزم تغيير النص، ولا يجوز تبديل المنصوص بالتعليل، وكان عدم الحكم في هذه المواضع لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة (وبني على هذا تقسيم الموانع وهي خمسة: مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر) لأنه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم تنعقد العلة لعدم المحل (ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير) فإن إضافة البيع إلى مال الغير يمنع

للحكم دليلاً على عدم العلة (وبني على هذا) أي على بحث تخصيص العلة بالمانع (تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر) فإنه إذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعاً وإن وجد صورة (ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير) بلا إذنه فإنه ينعقد شرعاً لوجود المحل، ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضا المالك وعد هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الإسلام، لأن التخصيص هو تخلف الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة إلا أن يقال: إنها وجدت صورة، وإن لم تعتبر شرعاً، ولهذا عدل صاحب التوضيح إلى

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٤. (٢) سورة النساء: الآية ٢٣.

تمام العلة في حق المالك، لعدم ولاية العاقد عليه، وإن انعقد تاماً في حقه، ولهذا لو أجازه المالك جاز، ولو أبطله بطل.

فعلم أنه منعقد غير تام في حقه (ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط) فإن الخيار إذا كان للبائع يمنع ثبوت الملك في المبيع للمشتري.

(ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) حتى لا تتم الصفقة بالقبض معه، ولهذا لو اشترى من آخر عدلي زطي، ولم يره فقبضه وحدث بثوب منه عيب، فليس له أن يرد شيئاً منه بخيار الرؤية، لأنه عجز عن ردّ ما تعيب في يده، فلو ردّ شيئاً من الباقي لتفرقت الصفقة على البائع قبل التمام، وأنه لا يجوز، وكذا في المحيط (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) ولهذا لا يتمكن من الفسخ بعد القبض بدون الرضاء أو القضاء، بخلاف خيار الرؤية، فإنه ينفرد بالرد، ثم بلا قضاء ولا رضاء، فالصفقة تتم مع خيار العيب بعد القبض وإن كانت لا تتم قبله، لكن البيع على شرف الإنفساخ، فيكون مانعاً من لزوم الحكم، وفي الحسيات: الرامي إذا انقطع وتره، أو انكسر فوق سهمه لم ينعقد علة، لأن العلة هي الرمي المتصل بالمحل، ولم يوجد منه شيء، وإذا حال بينه وبين مقصده حائط منع تمام العلة، لأن الفعل انعقد رمياً، لكن الرمي إنما يكون علة إذا أصاب

أن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا الاعتراض (ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع) فإنه وجدت العلة بتمامها، ولكن لم يبتدأ الحكم وهو الملك للخيار.

(ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) فإنه لا يمنع ثبوت الملك، ولكنه لم يتم معه، ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء، أو رضاء (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فإنه لا يمنع ثبوت الملك، ولاتمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع، ولا يتمكن من الفسخ بدون قضاء، أو رضاء، ولكنه يمنع لزومه، لأن له ولاية الرد والفسخ، فلا يكون لازماً.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع

الرمي، وهذا المانع منع تمام العلة حيث لم يصل إلى المحل، وإذا أصابه فدفعه بترس عليه، أو درع منع ابتداء الحكم، لأن العلة قد تمت، فكان من حكمه الجرح الذي هو قبل وهذا المانع منع ابتداء الحكم بخلاف الحائط، لأنه منع الوصول إلى المحل، أما الترس، أو الدرع، فلا يمنع الوصول إليه.

وإذا أصابه فجرحه، ثم اندمل بالمداواة منع تمام الحكم، لأن الحكم الجرح، وإنما يتم إذا سرى إلى الموت فلما انقطع السراية يكون مانعاً تمام حكم العلة، وإذا صار به صاحب فراش، ثم تطاول حتى أمن من الموت منع لزوم الحكم، وهذا كان بمنزلة الصحيح في تصرفاته، إذ لا يتوقع منه الهلاك غالباً.

فصل

في الدفع (ثم العلل نوعان: طردية، ومؤثرة، وعلى كل قسم ضروب من الدفع، أما الطردية فوجوه دفعها أربعة: القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله) وإنما قدم على غيره، لأنه يرفع الخلاف فهو أحق بالتقديم، وهذا لأن المصير إلى المنازعة عند عدم إمكان الموافقة، لا مع إمكانها والقول بموجب العلة يلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير، لأنه لما سلم موجب علته في

في بيان دفعه فقال: (ثم العلل نوعان: طردية، ومؤثرة، وعلى كل قسم ضروب من الدفع) فإن الطردية للشافعية، ونحن ندفعها على وجه يلجئهم إلى القول بالتأثير، والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية، ثم نجيبهم عن الدفع. وهذا البحث هو أساس المناظرة، والمحاورة، وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للأصول، وجعل علماً آخر وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين إن شاء الله تعالى.

(أما الطردية فوجوه دفعها أربعة: القول بموجب العلة) أي قول المعترض بموجب علة المستدل (وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله) مع بقاء الخلاف في

المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج إلى معنى مؤثر ضرورة. وذلك (كقولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعيين النية).

فنقول: عندنا لا يصح إلا بالتعيين، وإنما تجوّزه بإطلاق النية على أنه تعيين) لا على أن التعيين عنه موضوع. وقد مر تقريره في أوائل الكتاب. ولأن هذا الوصف يوجب التعيين، ولكنه لا يمنع وجود ما يعينه. وقد حصل التعيين من الشارع حيث لم يشرع في هذا اليوم صوماً آخر غير صوم رمضان، فيكون هو متعيناً بتعيين الشرع، فيصاب بإطلاق النية كالمتوحد في الدار.

وكقولهم في مسح الرأس إنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه، فنقول: عندنا يسن تثليثه، لأن قدر الفرض يتأدى بالربع عندنا، وبأقل منه عندكم، ويسن الاستيعاب بالإجماع. وفيه تثليث قدر المفروض من المسح، لأن الباقي بعد الفرض يكون مثلي قدر المفروض وزيادة، فكان تثليثاً، ولكن في أمكنة وليس مقتضى التثليث اتحاد المحل، فإن من دخل ثلاث دور، أو دخل داراً واحدة ثلاث مرات يقول: دخلت ثلاث دخلات، فإن غير المجاز.

الحكم المتنازع فيه (كقولهم) أي قول الشافعية (في صوم رمضان إنه صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعيين النية) بأن يقول يصوم غد نويت الفرض رمضان فأوردوا العلة الطردية. وهي الفرضية للتعيين إذ أنها توجد الفرضية بوجه التعيين، كصوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس، ونحن ندفعه بموجب عنه.

(فنقول: عندنا لا يصح إلا بتعيين النية. وإنما نجوزه بإطلاق النية على أنه تعيين) أي سلمنا أن التعيين ضروري للفرض، ولكن التعيين نوعان: تعيين من جانب العباد قصداً، وتعيين من جانب الشارع، وهذا الإطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فإنه قال: إذا انسلخ شعبان، فلا صوم إلا عن رمضان. فإن قال الخصم: إن التعيين القصدي، هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقاً.

وقال: يجب أن يسن تكراره، قلنا: لا نسلم هذا الحكم في الأصل فإن التكرار في الأصل، وهو الغسل غير مسنون، وإنما المسنون تكميله، وهو الأصل في الأركان إذ السنن شرعت مكملات للفرائض، وتكميله بإطالته في محله إن أمكن كإطالة القراءة والقيام والركوع والسجود إلا أن الفرض لما استوعب محله صرنا إلى التكرار خلفاً عن الأصل، وهو التكميل بالإطالة، وفي مسح الرأس الأصل مقدور عليه لاتساع محله، فبطل الخلف.

وظهر بهذا فقه المسألة، وهو أنه لا أثر للركنية في التكرار، كما في أركان الصلاة، والتكميل ليس بأثر للركن لا محالة، بل يجوز أن يكون أثراً لغير الركن كالمضمضة والاستنشاق.

ألا يرى أن مسح الرأس شارك مسح الخف في أن الاستيعاب إلى أصل الساق سنة، وإن لم يكن مسح الخف ركناً، بل شرع رخصة.

وهذا لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وينتفي بانتفائه، ويجوز الوضوء بدون مسح الخف، فعلم أنه ليس بركن، فأما غسل القدمين فركن لأنه لا تصور للوضوء بدونه، إما أصلاً أو خلفاً، فعرف أن وظائف الوضوء أركانها وسننها ورخصتها سواء في الإكمال، ولا عبرة للركنية فيه، فأما أثر المسح في التخفيف فلازم لأنه لم يوضع للتنقية بل المتعلق به طهور حكمي، فكان تكميله بإطالته لا بالتكرار، فالتكميل بالتكرار ربما يلحقه بالمحظور، وهو الغسل فكيف يصلح تكميلاً؟. وأما الغسل فموضوع للتنقية، وإكمال التنقية في تكراره ليزداد المحل طهارة، كما في غسل النجاسة العينية عن البدن، أو الثوب، فكان التكرار فيه تكميلاً، ولم يكن محظوراً، فقد أدى القول بموجب العلة إلى

فنقول: لا نسلم أن تعيين التصدي معتبر، ولا نسلم أن علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة هي مجرد الفرضية، بل كون وقته صالحاً لأنواع الصيامات، بخلاف رمضان، فإنه متعين كالموحد في المكان يصاب بمطلق اسمه، ولم يذكر هذا الاعتراض أهل المناظرة، لأنه سطحي لا يخفى بعد الدقة وتعيين البحث، فإن استفسار المدعي عندهم، وبيانه بعد الطلب واجب، فلا

المسامحة، أي إلى منع سنية التكرار في الأصل، وهذا كله بناء على أن فرض مسح الرأس يتأدى ببعض الرأس لا محالة، وهم لا يسلمون ذلك، بل الفرض عندهم يتأدى بالكل، لكنه رخص في الحط إلى أدنى المقادير، وذلك كالقراءة عندكم، فإنها فرض، وإن طالت، وإن كان الفرض يتأدى بثلاث آيات أو بآية قصيرة.

والجواب عنه أن هذا خلاف الكتاب لأنا بينا في حروف المعاني أن الاستيعاب غير مراد بقوله: وامسحوا برؤوسكم، لأن الباء دخلت في محل المسح، بل البعض مراد بالنص، وهو أصل رخصة، وكان استيعابه تكميلاً للفرض، والفضل عن نصاب التكميل بدعة بالإجماع، كالفضل على ثلاث مرات في الغسل، والفضل على الاستيعاب في مسح الخف، فكذا هنا.

وكقولهم: بالشروع في قربة لا تمضي في فاسدها فلا يلزمها القضاء بالإفساد كالوضوء فنقول: عندنا لا يجب القضاء بالإفساد، ولهذا يجب إذا فسد لا باختياره بأن وجد المتيمم في النفل ماء، وإنما يجب بالشروع، لأن النفل يصير مضموناً عليه بالشروع لما عرف وفوات المضمون يوجب المثل، فإن قالوا: وجب أن لا يلزمه القضاء بالشروع، ولا بالإفساد قياساً على الوضوء. قلنا: لا يجب القضاء بالإفساد، ولا بالشروع في عبادة لا يمضي في فاسدها، بل كالشروع في عبادة تلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي قاله، لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي قلنا: بخلاف الوضوء، فإنه لا يلتزم بالنذر، فلا جرم لا يلتزم بالشروع، وهذا كلام حسن، لأن الموجود يجوز أن يكون حسناً بالنظر إلى بعض صفاته، رديئاً بالنظر إلى بعض صفاته. فيجوز أن تكون القربة مضمونة باعتبار وصف غير مضمونة باعتبار وصف آخر، وكقولهم: العبد مال، فلا يتقدر بدله بقتله كالفرس، فنقول: لا يتقدر بدله باعتبار هذا الوصف، بل بوصف الآدمية إذ العبد مشتمل عليهما، لأنه مكلف بالعبادات، وأهل للعبادات كالأحرار، ويباع في الأسواق كما تباع البهائم.

وكقولهم: في إسلام المروي في المروي أسلم مذروعاً في مذروع، فيجوز

كإسلام الهروي في المروي، فنقول: من حيث إنه أسلم مذروعاً في مذروع يجوز العقد، ولكن هذا الوصف لا يمنع فساد العقد بدليل آخر.

ألا ترى أنهما لو شرطا شرطاً فاسداً، أو لم يكن رأس المال مقبوضاً في المجلس، كان فاسداً مع أنه أسلم مذروعاً في مذروع، فلإذا جاز أن يفسد هذا العقد مع وجود هذا الوصف باعتبار معنى آخر، فكذا عندنا يفسد باعتبار الجنسية، وكقولهم في المختلعة أنها مقطوعة النكاح، فلا يلحقها الطلاق؛ كمنقضية العدة، فنقول بموجبه، لأن الطلاق لا يلحقها باعتبار أنها منقطعة النكاح، بل باعتبار أنها معتدة عن نكاح صحيح، فالعدة أثر النكاح، فالحق به بخلاف ما إذا كانت معتدة عن نكاح فاسد، فإنه لا يقع الطلاق، وكقولهم في إعتاق الرقبة الكافرة عن كفارة اليمين أو الظهار: تحرير في تكفير فلا يتأدى بالرقبة الكافرة، ككفارة القتل فنقول بهذا الوصف: لا يجب الإيمان عندنا، لكن قيام الموجب لا يمنع معارضة ما يسقطه، وهو إطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق، فإنه قال: فتحرير رقبة، أو تحرير رقبة كالدين يسقط بالإبراء، وإن كان الموجب لوجوب الدين في الذمة، وهو البيع، أو الإجارة، ونحوهما موجوداً فيضطر إلى الرجوع إلى بيان أن المطلق هل يحمل على المقيد أم لا، وكقولهم في السرقة: إنها أخذ مال الغير بلا تدين، أي بلا اعتقاد أنه حلال فيوجب الضمان كالغصب بخلاف الباغي، إذا أخذ مال العادل، أو العادل إذا أخذ مال الباغي، فإنه لا يجب الضمان لأنه أخذه تديناً، لأنا نقول: إنها موجبة للضمان، لكن القطع ينفيه، كما ينفيه الإبراء، فكما أن الإبراء يسقط الدين مع قيام الموجب للدين، فكذا هذا الضمان يسقط عندنا بمسقط آخر، وهو القطع فيضطر إلى بيان أن القطع هل ينفي الضمان، أم لا، وقد استوفينا الكلام فيه في أوائل الكتاب (والممانعة وهي إما أن تكون في نفس الوصف

بقبوله فقط (والممانعة) وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها، أو بعضها بالتعيين والتفصيل (وهي) أربعة بالاستقراء لأنها (إما أن تكون في نفس الوصف) أي لا نسلم أن هذا الوصف الذي تدعيه وصفاً علة، بل العلة شيء

أو في صلاحيته للحكم مع وجوده، أو في نفس الحكم، أو في نسبته إلى الوصف) فهي أربعة أوجه:

أما الأول- فكقولهم في كفارة الإفطار بالأكل، والشرب عقوبة متعلقة بالجماع، فلا تجب بالأكل والشرب كالرجم، لأنا لا نسلم أن الكفارة تتعلق بالجماع، وإنما تتعلق بالإفطار على وجه يكون جناية متكاملة، وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين إنه باع مطعوماً بمطعوم مجازفة، فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة، لأنا نقول: ما تعنون بقولكم: مجازفة أتريدون مجازفة ذات، أو وصف؟

آخر، كقول الشافعي رحمه الله في كفارة الإفطار: إنها عقوبة متعلقة بالجماع، فلا تكون واجبة في الأكل والشرب، فنقول: لا نسلم أن العلة في الأصل هي الجماع بل الإفطار عمداً، وهو حاصل في الأكل والشرب أيضاً، بدليل أنه لو جامع ناسياً لا يفسد صومه لعدم الإفطار (أو في صلاحيته للحكم مع وجوده) أي لا نسلم أن هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجوداً كقول الشافعي رحمه الله في إثبات الولاية: على البكر إنها باكرة جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة بالرجال، فيولى عليها فنقول: لا نسلم أن وصف البكارة صالح لهذا الحكم، لأنه لم يظهر له تأثير في موضع آخر: بل الصالح له هو الصغر (أو في نفس الحكم) أي لا نسلم أن هذا الحكم حكم، بل الحكم شيء آخر، كقول الشافعي رحمه الله في مسح الرأس: إنه ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول: لا نسلم أن المسنون في الوضوء التثليث بل الإكمال بعد تمام الفرض، ففي الوجه لما استوعب الفرض صير إلى التثليث، وفي الرأس لما استوعب الفرض الرأس صير إلى الإكمال، فيكون هو السنة دون التثليث.

(أو في نسبته إلى الوصف) أي لا نسلم أن هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف، بل إلى وصف آخر مثل أن نقول: في المسألة المذكورة لا نسلم أن التثليث في الغسل مضاف إلى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فإنهما ركنان في الصلاة، ولا يسن تثليثهما وبالمضمضة، والاستنشاق حيث يسن تثليثهما

فلا بد من القول بمجازفة الذات، لأن المجازفة في الوصف في هذه الأموال عفو، لأن جيدها ورديئها سواء، ثم نقول أتعنون مجازفة ذات من حيث صورته التي بها عرفت تفاحة، أم من حيث المعيار الذي وضع لبيان القدر، فلا بد من القول بالمجازفة من حيث المعيار، فإن بيع قفيز حنطة بقفيز حنطة جائز مع وجود المجازفة صورة لجواز أن تكون حبات الحنطة في أحدهما أكثر من الآخر، فيثبت أن الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلاً لا مطلقة، وإذا فسر بالمجازفة كيلاً لم يجدوها في التفاحة، لأن المجازفة كيل فيما لا كيل له محال.

فإن قالوا: لا حاجة لنا إلى هذا لم نسلم لهم أن المجازفة المطلقة محرمة، فيضطرون إلى إثبات أن الطعم علة لحرمة البيع بشرط الجنس، وقد وجدت والمساواة مخلص عن الحرمة، ولم يوجد، وهذا معنى قول الشيخ مع أن الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم إلا الفضل على المعيار، يعني أن الكيل الذي يظهر الجواز عند وجوده لا أثر له سوى أن يبين أن لا فضل على المعيار، وهو إعدام المجازفة، فلا يبالي بفوت الكيل، لأنه لا أثر له، لكنه مخلص عن الحرمة، فإذا لم يوجد المخلص يحرم باعتبار العلة، وعندنا الجواز أصل في هذه الأموال، كما في سائر الأموال، والحرمة باعتبار فضل هو حرام، وهو الفضل على المعيار وذا لا يتحقق إلا فيما تتحقق فيه المساواة بالمعيار، ولا تتحقق هذه المساواة، فيما لا يدخل تحت المعيار، وهذا في الحاصل منع للوصف الذي جعله علة، فإنه جعل بيع المطعوم بالمطعوم مجازفة علة لحرمة البيع، فنقول: لا نسلم بأنه مجازفة، لأن المجازفة نوعان: في الذات، وفي الوصف، والتي في الوصف غير مرادة بالإجماع، والتي في الذات لا توجد لأنها مجازفة في المعيار، والتفاحة لا تدخل تحت المعيار، فلا تتحقق بالمجازفة في المعيار فيها.

وكقولهم في الثيب الصغيرة: إنها ثيب ترجى مشورتها، فلا تنكح إلا برأيها كالثيب البالغة لأنا نقول ترجى مشورتها برأي قائم في الحال، أم برأي سيحدث في المآل، فإن قال برأي قائم لم نجده في الفرع، لأنه ليس لها رأي قائم في الحال، لا في المنع، ولا في الإطلاق، وإن قال: برأي سيحدث لم يوجد في

الأصل، لأن المانع في البالغة الرأي القائم لا ما سيحدث، وإن قال: لا حاجة لي إلى هذا التفصيل بل تقول: يشترط رأيها، بلا تفصيل، فتقول بموجب علته: عندنا لا تنكح إلا برأيها لأن رأي الولي رأيها، فإن قال: بأيهما كان انتقض بالمجنونة، لأن المجنونة تزوج في الحال، ورأيها غير مأيوس عنه، لأن الجنون يحتمل الزوال، ويتبين به فقه المسألة، وهو أن القاطع لولاية الغير رأي قائم، لا رأي سيحدث، فالرأي المعدوم لا يجوز أن يكون شرطاً مانعاً لثبوت الولاية ابتداء، بأن وصلت الولاية إلى الجد بموت الأب، أو دليلاً قاطعاً للولاية، بأن كان حياً، وهذا لأن ولاية الأب كانت ثابتة عليها قبل الثيابة، فلا يصلح عدم رأيها دليلاً قاطعاً لولايته عليها، إذ الرأي هو القاطع فلم يجز أن يجعل القطع على الرأي، إذ الحكم لا يسبق العلة ولأن رأياً سيحدث لو قطع الولاية: أو منعها لما ثبت الولاية على صبي وصبية أصلاً، هذا الذي ذكرنا ممانعة في الوصف، لكن في الفرع لا في الأصل، فإن ذاك مسلم، وهذا لأن تعلق الرجم بالجماع مسلم، أما تعلق كفارة الفطر بالجماع، فغير مسلم، وكذا حرمة بيع صبرة حنطة بصبرة حنطة مجازفة مسلم أما بيع التفاحة بالتفاحة مجازفة فحرمتها غير مسلمة، وكذا عدم الجواز بدون مشورة الثيب البالغة مسلم.

وفي الثيب الصغيرة غير مسلم.

أما في الأصل فكقولهم في مسح الرأس: إنه طهارة مسح، فيسن فيه التثليث كالاستنجاء بالأحجار فنقول: لا نسلم هذا الوصف في الأصل فإن الاستنجاء إزالة النجاسة الحقيقية، وليس بطهارة مسح، وهذا كان الغسل بالماء أفضل فيضطر إلى الرجوع إلى فقه المسألة، وهو بيان ما يتعلق به التكرار، وهو الغسل وما يتعلق به التخفيف، وهو المسح، فالمسح والغسل في طرفي نقيض، إذ المسح دال على التخفيف بخلاف الغسل والتكرار فيه يحقق غرضه، وهو التنقية، وفي المسح يفسده لأنه لم يبق مسحاً ويلحقه بالمحظور.

وأما الثاني: فهو أن يقول: لم قلت إن هذا الوصف صالح لإثبات هذا الحكم، وهذا لأن الوصف إنما يصير علة بالتأثير، فما لم يبين التأثير لا يصير حجة

ولا يثبت به الحكم الذي ادعاه كالجرح لما كان سبباً لوجوب القصاص بواسطة السراية، فإذا أقام بينة أنه جرح وليه لا يقضى له بالقصاص، ما لم يقم البينة أن الجرح سرى إلى النفس.

فإن قال: إني أردت إثبات مذهبي، وعندي الطرد حجة بدون التأثير فلا احتياج إلى التأثير فنقول: المقام مقام المحاجة، فلا يصح لك الاحتجاج إلا بما هو حجة عند الخصم، ألا ترى أن الكافر إذا أقام شاهدين كافرين على مسلم لا تقبل، وإن كانت هذه الشهادة حجة عند المدعي، لكن لما لم تكن حجة عند الخصم لم تقبل كذا هنا.

وأما الثالث: فكقولهم في مسح الرأس إنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه. لأنا لا نسلم هذا الحكم في الأصل، فالمسنون هناك عندنا ليس التثليث، بل الإكمال بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه، لأن الإكمال صفة للأصل، فلا يثبت إلا بما هو من جنس الأصل، كما في أركان الصلاة، فإن إكمال القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه، وهو تلاوة القرآن، وكذا الركوع والسجود، ولما استوعب الفرض كل المحل لم يمكن إكمال فعل الغسل في ذلك المحل إلا بالتكرار، فكان التكرار لضرورة ضيق المحل، لا لكونه ركناً، وقد أمكن الإكمال في المسح بغير تكرار إذ الاستيعاب ليس بفرض، فبالزيادة على القدر المفروض إلى تمام الاستيعاب يحصل الإكمال، ولأن المشروع في الأصل أي غسل الوجه إطالته لا تكراره، كما في أركان الصلاة، وإنما صير إلى التكرار لضرورة ضيق المحل. ولا ضرورة هنا.

فالأول لبيان الحكم وهو أن المشروع التكميل، والثاني لبيان سبب التكميل في الأصل، وهو الإطالة لا التكرار، وكقولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يصح إلا بتعيين النية كصوم القضاء فإنا نقول: يشترط تعيين النية بعد تعينه أم قبل تعينه. فإن قال: بعده لم نجده في الأصل أي صوم القضاء، فصحت الممانعة، وإن قال على التعيين لم نجده في صوم رمضان، لأنه متعين لعدم شرعية غيره فيه، فصحت الممانعة أيضاً.

فإن قال: لا حاجة لي إلى هذا، قلنا: عندنا لا يصح إلا بالتعيين، غير أن إطلاقه تعيين لما مر غير مرة، وكقولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين: إنه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة، لأنا نقول: أتعنون حرمة مطلقة، أم حرمة تزول بالمساواة، فإن قالوا: حرمة مطلقة، لم نجدها في الأصل، لأن الحرمة في الأصل تزول بالمساواة كيلاً، وإن قالوا حرمة تزول بالمساواة لم نجدها في الفرع، لأنه ليس للتفاحة بالتفاحة حال مساواة يجوز البيع معها عند الخصم، وهذا لأن ما يدخل تحت المعيار لا تتصور فيه المساواة في المعيار، فصحت الممانعة، وكقولهم: ثيب ترجى مشورتها، فلا تزوج كرهاً لأنا نقول: ما تعنون بقولكم كرهاً، فلا بد من أن يقولوا بدون رأيها إذ ليس ههنا إكراه تخويف، فنقول: بدون رأيها، ولها رأي معتبر شرعاً، أم غير معتبر، فلا بد من أن يقولوا: معتبر شرعاً، لأن ما لا يعتبر شرعاً، فهو لغو فنقول في الأصل أي الثيب البالغة عدم الرأي غير مانع، لكن الرأي القائم المعتبر شرعاً مانع، ولم يوجد في الفرع رأي معتبر شرعاً.

وكقولهم في السلم في الحيوان: إنه ثبت ديناً في ذمة مهراً فيثبت سلماً كالمكيل والموزون، فنقول لهم: يثبت ديناً معلوماً بوصفه، أم بقيمته، فإن قالوا بوصفه لم نسلم في الفرع، أي في السلم، لأن الحيوان لا يصير معلوم المالية بذكر الصفات، لأنه وإن ذكر الجنس والنوع، والصفة والسن يبقى تفاوت فاحش في المالية باعتبار المعاني الباطنة، فإنك تجد فرسين، أو عبدين مستويين في الصفة والسن، ثم تشتري أحدهما بأضعاف ما يشتري به الآخر، لتفاوت بينهما في المعاني الباطنة، بأن يكون أحدهما أسرع أو أعقل.

وفي الأصل أي المهر لقيام الدليل على أنه لا يشترط فيما يثبت في الذمة مهراً أن يكون معلوم الوصف، حتى لو تزوجها على حمار، أو فرس يصح وإن كان مجهول الوصف، وإن قالوا بقيمته: لم نسلم في الفرع، لأن السلم فيه إنما يصير معلوماً بذكر الأوصاف لا بالقيمة، ولأن إعلام القيمة ليس بشرط، لجواز السلم، وإن قالوا: لا يحتاج إلى هذا التفسير قلنا: لا كذلك فاعتبار أحد الدينين

بالآخر لا يصح، ما لم يثبت أنهما نظيران، وإنما يكونان نظيرين إذا استويا في طريق الثبوت، وهما مختلفان، فالسلم لا يثبت إلا معلوماً بوصفه، والحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف، وكينونة المهر معلوم المالية بالوصف ليس بشرط لما عرف أن مبنى النكاح على المساهلة والمسامحة، ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة، وكقولهم في اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام: ان البيع جمع بدلين لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم ربا الفضل، فيشترط التقابض، كالأثمان فنقول: لا نسلم بأن القبض شرط ثمة، بل الشرط هو التعيين، حتى لا يكون ديناً بدين، إذ الأثمان لا تتعين، وإن عينت إلا بالقبض فاشتراط القبض ليتعين بدل الصرف، لأن الدين بالدين حرام، لا لذاته، فالطعام يتعين بالتعيين من غير قبض، فلا يحتاج إلى التقابض فيظهر به فقه المسألة، وهو أن القبض في الصرف مشروط لدفع الدينية، أو للصيانة عن معنى الربا بمنزلة المساواة في القدر

وكقولهم: فيمن اشترى أباه ناوياً عن كفارة يمينه: إن العتق أثر، فصار كالميراث أي إذا ورث أباه وهو ينوي عن الكفارة، فإنه لا تجزئه عن الكفارة، فنقول لهم: ما حكم علتكم، فإن قالوا: وجب أن لا يجزىء عن الكفارة، فنقول لهم: ماذا لا يجزىء، وقد سبق ذكر العتق، والأب ذلك لا يجزىء عندنا، فإن قالوا: وجب أن لا يجزىء عتقه، قلنا: هو مسلم، لأن الكفارة إنما تتأدى بفعل اختياري منسوب إلى المكفر، والعتق وصف في المحل يثبت شرعاً، بل اختيار من العبد، فكيف تتأدى الكفارة به، وإن قالوا: وجب أن لا يجوز إعتاقه لم نجده في الأصل، وهو الميراث، لأن الميراث جبري لا صنع للوارث في الإرث حتى يصير به معتقاً، ولم يقولوا به في الفرع، لأن عندهم هذا تخليص الأب عن الرق لا إعتاقه.

قالوا: وكيف يقال: بأن الشراء إعتاق هو إزالة الملك والشراء إثباته وبينهما منافاة، ولكنه إذا ملك أباه عتق عليه حكماً، كما في الإرث فيظهر به فقه المسألة.

وهو أن الشراء إعتاق عندنا وعنده. لا بل هو شرط العتق، فالعلة هي

القرابة.

وأما الرابع: فلأن نفس الوجود لا يكفي بالإجماع، لأنه يراعى الشرط فيه، فالطلاق المعلق بدخول الدار يقع عند دخول الدار مع عدم علّيته، وهو كقولهم: لا يعتق الأخ على الأخ لأنه لا بعضية بينهما كابن العم فنقول: عدم عتق ابن العم ليس لعدم البعضية، إذ العدم لا يجوز أن يكون موجباً شيئاً، وكقولهم: النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال، لأنه ليس بمال كالحد لأنا لا نرد شهادة النساء في الحد لعدم المالية، وكل تعليل يكون بنفي وصف، أو عدم حكم يدخل بهذا الاعتراض، لأن العدم لا يصلح وصفاً موجباً، لأنه ليس بشيء فاستحال أن يوجب شيئاً فإن قالوا: إن الحكم يثبت في الأصل بهذا الوصف لوجوده معه.

قلنا: جاز أن يكون وجوده معه كان اتفاقاً فلا يكون علة حينئذ، وجاز أن يكون وجوده معه لثبوته به وحينئذ يكون علة فلا بد من إقامة الدليل على أن الحكم ثابت به حتى يصلح للإلزام، على أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز أن يكون معلولاً بعلل شتى، فكيف يستقيم الإلزام به؟

وقول فخر الإسلام: وكذلك كل نفي وعدم معناه كل نفي وصف، أو عدم حكم كما بينا جعل وصفاً أي ركناً للقياس، والظاهر أنهما مترادفان بدليل قوله جعل وصفاً، إذ لو لم يكن كذلك لقيل جعلا

(وفساد الوضع) وهو أن يعلق على الوصف ضد ما يقتضيه الوصف، وإنه أقوى من المناقضة، لأن الوضع متى فسد فسدت القاعدة أصلاً. فلم يبق إلا الانتقال إلى علة أخرى.

أما المناقضة فهي خجل المجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر، وهذا

بلا ركنية (وفساد الوضع) وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبياً عن الحكم ومقتضياً لضده. ولم يذكره أهل المناظرة، ويحكى درجته فيه قالوا: إنه لا

لأن العلة إن كانت طردية فيزيد عليها وصفا آخر، وإن كانت مؤثرة، فذلك ليس ينقض في الحقيقة لما عرف. وهذا (كتعليلهم لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين) بأن الحادث بينهما اختلاف الدينين، فتقع الفرقة بينهما، كما إذا ارتد أحدهما فهذا فاسد وضعاً لأن الاختلاف إنما ثبت بإسلام المسلم منهما إذ هو الحادث.

والإسلام في الشرع جعل عاصماً للأملاك لا مبطلاً، فكان الوصف نائباً عن الحكم، ولا يبقى النكاح مع ارتداد أحدهما أي إذا كانت المرأة موطوءة لا تقع البينونة بالارتداد عنده، حتى تنقضي العدة لأن الملك متأكد فيتوقف إلى انقضاء العدة، فقد جعل الردة عفواً مع أنها مزيلة لعصمة النفس والمال في أصل الوضع، وكقولهم في الضرورة: إذا صح بنية النفل أنه يقع عن الفرض، لأن فرض الحج يتأدى بمطلق النية، أي يتأدى بنية النفل أيضاً، كالزكاة، فإن المتصدق بالنصاب على الفقير بمطلق النية لما كان يتأدى به الزكاة، كان بنية النفل كذلك، وهذا فاسد وضعاً؛ لأنه يريد بهذا أن يحمل المقيد على المطلق، وإنما المطلق يحمل على المقيد عنده، وإن كانا في حادثتين وعندنا يحمل المطلق على المقيد إذا وردا في حكم واحد، كما في صوم كفارة اليمين، أما المقيد فإنه لا يحمل على المطلق عند أحد.

ألا ترى أن مطلق تسمية الدراهم ينصرف إلى نقد البلد بدلالة العرف، أما المقيد بنقد آخر، فإنه لا يحمل على المطلق حتى ينصرف إلى نقد البلد،

ثم التقريب (كتعليلهم) أي تعليل الشافعية (لإيجاب الفرقة بإسلام أحد الزوجين) فإنهم قالوا: إذا أسلم أحد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الإسلام إن كانت غير مدخول بها.

وبعد مضي ثلاث حيض إن كانت مدخولاً بها ولا يحتاج إلى أن يعرض الإسلام على الآخر، ونحن نقول: هذا في وضعه فاسد، لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق، لا رافعاً لها، فينبغي أن يعرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم بقي النكاح بينهما وإلا تضاف الفرقة إلى إباء الآخر، وهو معنى معقول صحيح؛

وكقولهم في علة الربا: إن الطعم معنى يتعلق به بقاء النفوس، فكان له زيادة خطر، فعلق جواز بيعه بشرط زائد، وهو المساواة إذا قوبل بجنسه إظهاراً لخطره، كالنكاح لما كان معنى يتعلق به قوام العالم، وكان استيلاء على محل ذي خطر شرط لجوازه إحضار الشهود.

وقلنا: هذا فاسد وضعاً لأن المال خلق بذلة لحاجتنا إليه، وإذا اشتدت حاجة البقاء فيزيد هذا المعنى في ابتذاله.

وتوسيع الأمر فيه، لا في التحريم والتضييق، لأن التأثير للحاجة في الإباحة كإباحة الميتة عند الضرورة، ولهذا حل أكل طعام الغنيمة بقدر الحاجة لكل واحد من الغانمين قبل القسمة، بخلاف سائر الأموال واعتبر هذا بالهواء والماء، فإن الحاجة إليهما لما كانت أكثر كان طريق الوصول إليهما أيسر. أما الحرية فعبارة عن الخلوص، يقال: طين حر أي خالص، فكانت منافية للاستيلاء لما فيه نوع رق، وكانت مؤثرة في دفع تسلط الأغيار، فصلحت للتحريم إلا بعارض، وكقولهم في الجنون: إذا تم وقت صلاة، أو يوماً واحداً من شهر رمضان أنه لا يلزمه القضاء؛ لأنه لما نافى تكليف الأداء نافى تكليف القضاء، لأنه خلف عن الأداء، ووجوب القضاء بناء على وجوب الأداء اعتباراً بما لو جن أكثر من يوم وليلة في الصلاة، أو استوعب الجنون الشهر في الصوم، وقلنا: هذا فاسد وضعاً، لأن الوجوب في كل الشرائع بطريق الجبر من الشرع، فيكون شرطه الذمة لا غير، والأداء بطريق الاختيار، فيسقط بفوت شرطه وهو العقل والتمييز، كما في النائم والمغمى عليه، فإن الوجوب ثابت عليهما جبراً، ولا يخاطبان بالأداء لعدم قدرتهما على الأداء، والقضاء الذي هو بدل عن الأداء يعتمد انعقاد السبب للأداء على احتمال القدرة، لا على تحققها.

والاحتمال هنا ثابت لجواز أن يفيق، فكان تعليله مخالفاً للأصول على ما بينا، وكقولهم: ما يمنع القضاء إذا استغرق شهر رمضان يمنع بقدر ما يوجد كالكفر والصبا، فإنه فاسد وضعاً أيضاً، إذ الفصل أيضاً بين اليسر والعسر والحرج وعدمه مستمر في أحكام الشرع.

فالحيض أسقط الصلاة دون الصوم، لأن الحيض يصيبها كل شهر عادة، والصلاة تلزمها في اليوم والليلة خمس مرات، فلو ألزمناها قضاء أيام الحيض لحرجت فيها فسقط القضاء دفعاً للحرج، ولا حرج في إيجاب قضاء الصوم، لأن إيجاب قضاء عشرة أيام في أحد عشر شهراً لا يكون فيه زيادة حرج والسفر أثر في الظهر دون الفجر للحرج وعدمه، وإذا تخلل الحيض في كفارة القتل لم يلزمها الاستقبال لأنها تقع في الحرج، لو ألزمناها الإستقبال، لأنها قلما تجد شهرين خاليين عن الحيض عادة بخلاف صيام كفارة اليمين عندنا، وبخلاف ما إذا نذرت أن تصوم عشرة أيام متتابعات، لأنها تجد هذا القدر بلا حيض، فلا تحرج فكذا ها في الإستغراق حرج، والحرج مسقط قال الله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[1] ولا حرج في القليل فلا يسقط، ولا كلام في الحدود الفاصلة، أي لا نزاع فيها فإن الحد الفاصل بين العسر واليسر والحرج وعدمه ثابت.

وإنما الكلام في أن ما ليس فيه الحرج وهو القليل هل يلحق بما فيه الحرج، وهو الكثير، أو معناه لا كلام لأحد في الحدود الفاصلة بعضها عن البعض، والحرج واليسر حدان فاصلان، فكان اعتبار أحدهما بالآخر كلاماً في الحدود الفاصلة، فإن قلت: الحرج ثابت في استغراق الإغماء شهر رمضان، قلنا: ذاك نادر، فلا عبرة به، وفي الصلاة استوى الإغماء والجنون في الفتوى، وإن اختلفا في الأصل أي في الامتداد وعدمه، أو في الماهية، فالإغماء آفة تضعف القوى، ولا تزيل الحجا.

والجنون يزيله وكان النبي عليه السلام معصوماً عن الجنون، لا عن

وهذا أي فساد الوضع من أقوى الإعتراضات، إذ لا يستطيع المعلل فيها الجواب، بخلاف المناقضة فإنه يلجأ فيها إلى القول بالتأثير، وبيان الفرق، ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الأداء في الشهادة فإنه إذا فسد الأداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك إلى أن يتفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه.

---

(١) سورة الحج: الآية ٧٨.

الإغماء فكان القياس في الإغماء أن لا يسقط الصلاة، وإن كان كثيراً لأنه كالنوم من حيث إنه لا يزيل العقل كالنوم واستحساناً في الكثير، وقلنا: بأنه يسقط، وكان القياس في الجنون أن يسقط لأنه يزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وبعد قليلٍ، فصار كالصبا، واستحساناً في القليل، وقلنا: بأنه لا يسقط لأنهما سواء في الامتداد والطول الداعي إلى الحرج في الصلاة، بخلاف الصوم لأن استغراق الشهر بالإغماء نادر وامتداده في الصلاة بأن يزيد على يوم وليلة، وهذا ليس بنادر. والصبا يمتد أيضاً، فيكون في إيجاب القضاء حرج، وكان مثل الجنون في كونه مسقطاً، وكذا الكفر مناف للأهلية، ومناف لاستحقاق ثواب الآخرة، فلا يمكن إيجاب القضاء عليه بخلاف الجنون، لأنه لا ينافي الأهلية واستحقاق ثواب الآخرة، لأن أهلية الثواب بكونه مؤمناً، والجنون لا يبطل إيمانه. ولهذا يرث المجنون قريبه المسلم، ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم، ولو جن بعد الشروع، في الصوم يمضي صائماً، وكقولهم في تعيين النقود: الأثمان أموال تتعين في التبرعات، كالهبات والصدقات، فتتعين في المعاوضات قياساً على الحنطة، وسائر المبيع. وهذا التعليل فاسد وضعاً، لأن البياعات تخالف التبرعات في أصل الوضع

فالتبرعات مشروعة في الأصل للإيثار بالأعيان لا لإيجاب الأموال في الذمم، والمعاوضات مشروعة لإيجاب الأثمان في الذمم، لأن مطلق المعاوضات في المتعارف، إنما تكون بثمن يجب في الذمة ابتداء، فكان اعتبار ما هو مشروع للالتزام في الذمة ابتداء بما هو مشروع لنقل الملك، واليد في العين من شخص إلى شخص في حكم التعيين فاسداً وضعاً، وكقولهم: إن البائع يثبت له خيار الفسخ واسترداد المبيع بإفلاس المشتري، قبل نقد الثمن، لأن الثمن أحد عوضي البيع. فالعجز عن تسليمه يوجب خيار الفسخ كالعجز عن قبض المثمن بالإباق دفعاً للضرر عن العاقد، وهذا فاسد وضعاً لما عرف من التفرقة بين المبيع، والثمن في أصل وضع الشرع، فالقدرة على تسليم المبيع شرط لجواز البيع ابتداء، والقدرة على تسليم الثمن ليست بشرط للجواز ابتداء، ولما لم تكن قدرة التسليم شرطاً للجواز ابتداء، لم يوجب العجز عن التسليم خللاً، فصار

فاسداً وضعاً لما فيه من اعتبار ما لم يجعل شرطاً بما جعل شرطاً.

(والمناقضة كقول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيمم: إنهما طهارتان، فكيف افترقا؟) لأنه إن جعل موجب علته المساواة مطلقة لم يصح، فإنهما يفترقان في عدد الأعضاء لاشتراط الأعضاء الأربعة في الوضوء، دون التيمم، وفي قدر الوظيفة، أما عندنا فلعدم اشتراط الإستيعاب في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله، وأما عنده فلأن الغاية الرسغان، وفي نفس الفعل لأن أحدهما مسح، والآخر غسل، وإن قال: كيف افترقا في النية؟ (فإنه ينتقض بغسل الثوب والبدن) عن النجاسة الحقيقية فإنه طهارة، ولم يشترط فيها النية، فيضطر

(والمناقضة) وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض.

وأما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع (كقول الشافعي رحمه الله في الوضوء والتيمم أنهما طهارتان، فكيف افترقا في النية) أي لا يفترقان في النية، فإذا كانت النية فرضاً، في التيمم بالإتفاق، فتكون في الوضوء كذلك.

(فإنه ينتقض بغسل الثوب والبدن) فإنه أيضاً طهارة للصلاة، فينبغي أن تفرض النية فيه، فلا بد حينئذ أن يلجأ الخصم إلى بيان الفرق بينهما والقول بالتأثير بأن غسل الثوب طهارة حقيقية، وإزالة النجس حقيقي، وهو معقول لا يحتاج إلى النية.

بخلاف الوضوء فإنه طهارة تنجس حكمي، وهو غير معقول فيحتاج إلى النية كالتيمم، فنقول في جوابه: إن زوال الطهارة بعد خروج النجس أمر معقول، لأن البدن كله يتنجس بخروج البول والمني سواء، ولكن لما كان المني أقل إخراجاً وجب الغسل فيه لتمام البدن. بلا حرج، بخلاف البول فإنه لما كان أكثر خروجاً وفي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم يقتصر على الأعضاء الأربعة التي هي أصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه دفعاً للحرج، فالاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول.

وأما نجاسة البدن وإزالة الماء لها فأمر معقول، فلا يحتاج إلى النية،

إلى بيان فقه المسألة، وهو أن كل واحد منها طهارة حكمية أي حصولها عرف حكماً شرعاً، بطريق التعبد من غير أن يعقل فيه المعنى، إذ ليس على الأعضاء نجاسة تزول بهذه الطهارة، والعبادة لا تتأدى بدون النية، بخلاف غسل النجاسة فإنه معقول لما فيه من إزالة عين النجاسة عن البدن، أو الثوب.

ونحن نقول: إن الماء في باب الغسل عامل بطبعه، أي مطهر مزيل، لأن الله تعالى خلقه كذلك.

قال الله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً﴾[1] فإذا استعمله في محل النجاسة يزيل النجاسة قصد العبد بالاستعمال الإزالة، أو لم يقصد كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الإحراق بغير النية، وكالسيف، أو الماء لما كان قطوعاً، أو مروياً بنفسه يعمل عمله قصد المستعمل ذلك أم لا إلا أنه لا بد من محل فيه نجاسة حتى يطهره بطبعه، وصفة النجاسة تثبت في أعضاء الوضوء، لأن البدن كله موصوف بالحدث، لأنه لو اختص بموضع لكان أولى المواضع به مخرج الحدث، وهذا لأن الصفة إذا ثبت في ذات يتصف كل الذات بتلك الصفة، فإنه يقال- فلان سميع، وبصير، وعالم، وإن كان يسمع بأذنه ويبصر بعينه ويعلم بقلبه.

وكذا الإرادة وغير ذلك وهذا حقيقة. كما اختاره بعض المحققين إذ لو كان مجازاً لصح نفيه، ولم يصح أن يقال: إنه ليس بعالم أو سميع أو بصير، فعلم أنه حقيقة، فكذا هنا لم يصح أيضاً، أن يقال: إن فلاناً ليس بمحدث.

وإذ ثبت أن البدن موصوف بالحدث، فكان القياس غسل كل البدن إلا أن الشرع أقام غسل الأعضاء التي تنكشف كثيراً، وهي كحدود البدن إذ بالرأس والرجلين ينتهي الطول وباليدين العرض وأمهاته، أي أصوله مقام جميع البدن تيسيراً على العباد، فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده وفيما لا حرج فيه لقلة وقوعه كالجنابة والحيض والنفاس بقي على أصل القياس، فظهر أن التعدي عن موضع

---

(1) سورة الفرقان: الآية ٤٨.

الحدث إلى الأعضاء الأربعة كان قياساً، ومرادنا بقولنا: إن قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة﴾[1] الآية غير معقول، أي غير مدرك بعقولنا: وصف على المحل من الطهارة إلى الحدث، لأنه متى أمرنا بالتطهير، فلا بد من اتصاف المحل بالنجاسة، وإلا يكون إثبات الثابت، واتصاف المحل بالنجاسة بدون قيام النجاسة به غير معقول.

فأما الماء فعامل بطبعه، وهو التطهير والإزالة فإذا استعمله في موضع النجاسة يعمل عمله سواء كانت النجاسة حقيقية أو حكمية.

والنية لتفعيل الفعل القائم بالماء وهو التطهير لو احتيج إليه لا للوصف القائم بالمحل، وهو الحدث لأنه كان ثابتاً بدون النية، وقد بينا أنه لا يحتاج في التطهير بالماء إلى النية، لأنه مطهر ومزيل بطبعه فيزيل الحدث بلا نية، كي يزيل الخبث بلا نية بخلاف التراب فإنه ملوث وليس بمطهر بطبعه.

ولهذا لا تزول به النجاسة الحقيقية، وإنما صار مطهراً شرعاً بشرط عدم الماء وإرادة الصلاة فإذا عدم أحدهما كانت العبرة للحقيقة، وهو في الحقيقة غير مطهر، فلا تثبت الطهورية حال عدم النية، كما لا تثبت الطهورية به حال وجود الماء، فإذا وجدت نية إرادة الصلاة صار طهوراً، وبعد صحة الإرادة وصيرورته مطهراً استغنى عن النية أيضاً، كالماء فلا فرق بينهما حينئذ، فإن قلت: المسح تطهير حكمي غير معقول، لأنه تزداد به النجاسة، فينبغي أن يكون كالتيمم في اشتراط النية، قلت: هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل الذي هو تطهير، إذ الأصل أن يكون فيه الغسل لما بينا من ثبوت الحدث في كل البدن، وإنما نقل الغسل إلى المسح لنوع حرج، وهو فساد العمامة، أو القلنسوة، ولأن هذه طهارة غسل وجزء معتبر بالكل، ولم يشترط في الكل، فكذلك في الجزء بخلاف التيمم، فإنه في الأصل ملوث وهو ضد التطهير، ولهذا لا يرتفع به الحدث، حتى لو رأى الماء يعمل الحدث السابق عمله، فإن قلت: الوضوء عبادة لأنه

---

(1) سورة المائدة، الآية ٦.

مأمور به والعبادة لا تكون بلا نية، قلت: هو مسلم فإنه إذا لم توجد النية لا يكون الوضوء عبادة، لكنا لا نسلم أن الوضوء لم يشرع إلا قربة بل الوضوء نوعان: نوع هو عبادة: وهو لا يحصل إلا بالنية.

ونوع مزيل للحدث، وهو يحصل بلا نية كغسل الثوب والصلاة يستغني عن صفة القربة في الوضوء، وإنما يحتاج إلى وصف التطهير حتى إن من توضأ للنفل صلى به الفريضة، وكذا على العكس، ووضوء النفل لم يقع عن الفرض، فخلا الفرض عن وقوع الوضوء قربة له، ومع هذا لا يجوز، فعلم أن المعتبر وقوعه طهارة لا قربة، وكقولهم في النكاح: إنه ليس بمال، فلا يثبت بشهادة النساء كالحدود، وهو ينتقض بالبكارة، وبالعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجال، فإن البكارة ليست بمال، وتثبت بشهادتهن، فيضطر إلى الفقه، وهو أن شهادة النساء حجة ضرورية لنقصان عقلهنّ ودينهنّ، وكثرة غفلتهنّ ونسيانهنّ، فكانت حجة في موضع الضرورة، وما يبتذل في العادة وهو المال لكثرة الحاجات إليه، وتكرار المعاملات فيه حتى لا يضيق على الناس بخلاف النكاح، فإنه لا يوجد فيه عموم البلوى، كما يوجد في الأموال.

ونحن نقول: إنها حجة أصلية لا ضرورية، ولكن فيها ضرب شبهة باعتبار عقلهن لتوهم النسيان، وهي مع ذلك أصلية.

ولهذا جاز المصير إليها مع إمكان المصير إلى شهادة الرجال، على أن وجود الشبهة لا يشعر بكونه ضروريا، فعامة حقوق البشر نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة، ومع هذا ليست بضرورية، ألا ترى أنه إذا شاهد البيع، يجوز له أن يشهد بذلك مع احتمال أنهما تواضعا على ذلك، أو كان المبيع لغيره، والنكاح من جنس ما يثبت مع الشبهات، ولهذا يثبت بالكره والخطأ والشروط الفاسدة، فكان فوق ما لا يسقط بالشبهات، وهو الأموال في الثبوت.

ألا ترى أنه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلأن يثبت بما يثبت به المال أولى، فبطل قياسهم من كل وجه.

(وأما المؤثرة: فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة، لأنها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب والسنة وإجماع الأمة) اعلم أن العلل المؤثرة دفعها يكون بطريق فاسد، وبطريق صحيح، أما الفاسد: فالمناقضة وفساد الوضع، ووجود الحكم في حادثة عدمت العلة فيها، والفرق بين الأصل والفرع بعلة أخرى تذكر في الأصل، ولا توجد في الفرع.

أما المناقضة فلأن حدها أن توجد العلة على الوجه الذي جعلت علة، ولا حكم معها، وهذا لا يتصور بعد ثبوت التأثير بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع لأن النقض لا يرد عليها، فلا يرد على ما ثبت بها، فلا تحتمل العلل المؤثرة هذا السؤال. وهذا بخلاف المعارضة، فإنها لا تبطل الدليل، بل تقرره والمناقضة تبطله، وقد تقع المعارضة بين النصوص جهلنا بالناسخ من

بخلاف التراب، لأنه ملوث في نفسه غير مطهر بطبعه، فلهذا يحتاج إلى النية

(وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة) فيه إشارة إلى أنه تجري فيها الممانعة، وما قبلها أعني القول بموجب العلة، ولا يجري فيها ما بعدها.

(لأنها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعدما ظهر أثرها بالكتاب والسنة والإجماع) لأن هؤلاء الثلاثة لا تحتمل المناقضة، وفساد الوضع فكذا التأثير الثابت بها. أما مثال ما ظهر أثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين أنه نجس خارج فكان حدثًا، فإن طولبت ببيان الأثر قلنا: ظهر تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾[1] ومثال ما ظهر أثره بالسنة ما قلنا في سؤر سواكن البيوت إنه ليس بنجس قياسًا على سؤر الهرة بعلة الطواف، فإن طولبنا ببيان تأثيره قلنا: ثبت تأثيره بقوله ﷺ: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات» ومثال ما ظهر أثره بالإجماع ما قلنا بأنه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة، لأن فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال، فإن طولبنا ببيان تأثيره، قلنا: إن حد السرقة شرع زاجرًا لا متلفًا بالإجماع وفي تفويت جنس المنفعة إتلاف، ثم إن فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة أصلًا. وأما

---

(١) سورة النساء، الآية ٤٣

المسوح، فكذا تقع بين العلل لجهلنا بما هو علة في الحكم في الوضع.

وقال بعض أصحابنا: يرد النقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة، لأنه في الحقيقة لا يرد على علة الشرع، بل هي من ادعاه المجيب علة مؤثرة، وربما بغلبة الظن، فيجوز أن لا يكون كذلك، وهذا وجه حسن. لكنه إذا تصور مناقضة وجب تخريجه على ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة، وعدم الحكم لعدم العلة لا يكون دليل انتقاض العلة كقولك: مسح في وضوء فلا يسن تكراره، كمسح الخف، ولا ينتقض بالاستنجاء بالأحجار، لأنه ليس بمسح، بل إزالة للنجاسة العينية حتى كان غسله بالماء أفضل، ولو كان مسحاً لم يكن كذلك.

وهذا إذا أحدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة، وإزالة النجاسة عبر المسح، وهي لا تحصل بالمرة إلا نادراً.

فعلمنا أن عدم الحكم لعدم العلة، وأما فساد الوضع فلأن معناه أن الوصف نائب عن هذا الحكم، ودعوى النبو بعد صحة الأثر لا يتصور، إذ لا يوصف الكتاب أو السنة، أو الإجماع بالفساد.

وأما وجود الحكم مع عدم العلة، فلا بأس به لجواز أن يكون الحكم ثابتاً بعلة أخرى.

ألا ترى أن العكس ليس بشرط لصحة العلة الشرعية وإن كان شرطاً للعلة العقلية، لكنه دليل مرجح حتى إذا كان إحدى العلتين منعكسة، والأخرى لا كانت المنعكسة أولى.

وأما الإطراد فهو شرط صحة العلة، وإن لم يكن دليل الصحة، مثاله من يقول في هبة المشاع الذي يحتمل القسمة إنها لا تجوز، لأنه يؤدي إلى إيجاب مؤنة القسمة على الواهب، وهو لم يتبرع به، ولا يلزم عليه ما إذا وهب نصيبه من شريكه، فإنه لا يصح وإن لم يلزمه ضرر مؤنة القسمة، لأنا نقول: هذا لا يلزمنا لأن ما ذكرنا دليل على وجود الحكم عند وجود تلك العلة، وليس بدليل على عدم الحكم عند عدم تلك العلة لجواز أن يكون الحكم ثابتاً بعلة أخرى.

وأما المفارقة فقد زعم أهل الطرد أنها مناقضة ولعمري أن المناقضة في الممانعة حتى يبين للعلل تأثير علته، والمفارقة مناقضة في غير هذا الموضع. فأما

على وجه الاعتراض على العلل المؤثرة فهي مجادلة لا فائدة فيها، لأن السائل منكر فسبيله الدفع دون الدعوى، فإذا ذكر في الأصل معنى آخر انتصب مدعياً، وذلك لا يجوز لأنه تجاوز عن مقامه بخلاف ما إذا عارضه، لأنه لم يبق سائلاً حينئذ، لأنها إنما تكون بعد تمام الدليل، فيكون مدعياً، وصورة الفرق أن يأتي المعلل بعلة مؤثرة في موضع النص لتعدية الحكم إلى غيره، فيقول السائل: العلة في النص عندي معنى آخر لا هذا المعنى، وهذا باطل، لأن ذكر السائل علة أخرى هي معدومة في الفرع لا يدفع علة المجيب في الأصل، لجواز أن يكون معلولاً بعلتين، والحكم يتعدى إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الأخرى، ففقدان الوصف الذي يروم به السائل الفرق في الفرع لا يمنع المجيب من أن يعدي حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم، وما لا يكون قد جاء في كلام المجيب، فاشتغال السائل به اشتغال بما لا يفيد، ولأن الخلاف في حكم الفرع، ولم يصنع بما قال في الفرع إلا إن ارانا عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلاً عند مقابلة العدم، فلأن يصلح دليلاً عند مقابلة الحجة أولى، فمن أراد إبطال العلة بالفرق، فقد رام إبطال الحجة بعدم الحجة، وهذه عبارة ليس لها نهاية.

ومن الله التوفيق والهداية

وقال فخر الإسلام الرازي: الكلام في الفرق مبني على أن تعليل الحكم الواحد بعلتين، هل يجوز أم لا؟ والحق أنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين، وأنه يجوز تعليل الحكم بعلتين منصوصتين خلافاً لبعضهم.

وقال الغزالي: الصحيح أن تعليل الحكم بعلتين يجوز عندنا، لأن العلة الشرعية علامة، ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد، وإنما يمتنع هذا في العلل العقلية، وأما الصحيح فوجهان: الممانعة، والمعارضة.

أما الممانعة فأربعة أوجه: الممانعة في نفس الحجة أي في الحجة التي يذكرها المجيب، أهو حجة أم لا، وهذا لأن من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلاً كقولهم في النكاح إنه ليس بمال، فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال

كالحدود والقصاص لما بينا أن التعليل بالنفي باطل، فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل المذاهبة، وكذا إذا تمسك بالطرد لما مرّ أنه ليس بحجة. والممانعة في الوصف الذي جعله المعلل علة أموجودة في الفرع والأصل أم لا؟ أي يقول: سلمنا بأن ذلك الوصف علة، ولكن لم قلت بأنه موجود في الأصل والفرع، ولا بد في إثباته في الأصل والفرع، لأنه ركنه. وذلك لأنه قد يقع التعليل بوصف اختلف في وجوده، كقولنا في إيداع الصبي إنه مسلط على الاستهلاك، فإن عند أبي يوسف رحمه الله هو مسلط على الحفظ دون الاستهلاك، وكقولنا في صوم يوم النحر: إنه مشروع لأنه منهي عنه، والنهي يدل على تحقق المشروع، ليمكن الانتهاء عنه. فإن هذا تمنع عند الشافعي رحمه الله.

والنهي عن الشرعي لا يدل على التحقق عنده، وكقوله في الغموس إنها معقودة فتجب الكفارة فيها لأن نمنع كونها معقودة لأن المعقودة عندنا ما تنعقد على البرّ وذا إنما يكون في المستقبل، وعنده هي معقودة أي مقصودة. والممانعة في شروط العلة كما مر إذ الشيء لا يثبت بدون شرطه، وذلك كقول الشافعي في السلم الحالّ إن السلم أحد عوضي البيع، فيثبت حالاً ومؤجلاً كثمن المبيع، فيقال له: إن من شرط التعليل أن لا يغير حكم النص، وأن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس بحكمه، وأنا لا أسلم هذا الشرط هنا، وذلك لأن الأصل معدول به عن القياس، لكونه بيع ما ليس عند الإنسان، وهي رخصة نقل حيث نقل القدرة الأصلية من الملك، والموجود إلى القدرة الاعتبارية وهو الأجل، فلو صح السلم حالاً لكانت الرخصة رخصة إسقاط، وهو تغيير محض، وقد ذكر فخر الإسلام وإنما يجب أن يمنع شرطاً متفقاً، وهو شرط بالإجماع، وقد عدم في الفرع، أو الأصل، ولم يذكر هذا القيد القاضي الإمام وشمس الأئمة السرخسي، وهو الظاهر لأنه إذا كان مختلفاً فيه: فإما أن يكون ذلك شرطاً عند المجيب دون السائل، فورود الممانعة عليه ظاهر، أو يكون ذلك شرطاً عند السائل دون المجيب، وهذا أظهر، لأن له أن يمنع بناء على أن الشرط فائت عنده، فإن قال: إنه ليس بشرط عندي فيقول له السائل: بارك الله فيما عندك، والممانعة في المعنى الذي صار به دليلاً، وهو الأثر لما مر أن العلة إنما

تصير موجبة للحكم شرعاً بالأثر، فلا يصح الاحتجاج بمجرد الوصف، حتى يبين أثره، وهذه الممانعات كلها تتم بالإنكار، ومطالبة الدلالة والعبرة للإنكار معنى لا صورة.

ألا ترى أن المودع إذا ادعى رد الوديعة يكون القول قوله مع اليمين، وإن كان مدعياً صورة لأنه منكر للضمان معنى، واعلم أن الممانعة أساس المناظرة، والسائل منكر فسبيله أن لا يتعدى حد المنع والإنكار، حتى لو قال السائل للمجيب: إن العلة في الأصل غير التي ذكرتها كانت هذه دعوى، وكانت فاسدة، وإذا قال: إن الذي ذكرته ليس بعلة كانت هذه ممانعة.

وقد ذكرنا أن المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة، لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل مجمع عليه، ومثل ذلك الدليل لا ينقض، وإنما تجيء المناقضة على العلل الطردية، لأن دليل صحتها الإطراد وبالمناقضة لا يبقى الإطراد.

(لكنه إذا تصور مناقضة يجب دفعه بطرق أربعة) والحاصل أن المجيب متى وفق بين ما ادعاه علة، وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين يندفع النقض، كما ينتفي التناقض الذي يقع في مجلس القاضي بين الدعوى والشهادة بتوفيق بين، حتى إذا ادعى المدعي ألفاً فشهد شاهد بألف، وشاهد بألف وخمسمائة لم تقبل شهادة الذي شهد بألف وخمسمائة إلا أن يوفق فيقول: كان أصل حقي ألفاً وخمسمائة، ولكني استوفيت خمسمائة، أو أبرأته عنها، فحينئذ يقبل للتوفيق لجواز أنه أبرأه عنها، والشاهد لا يعلم به وبين الشهادات، كما إذا شهد إثنان أنه زنى بفلانة بالكوفة، وآخران أنه زنى بها بالبصرة، فإن الحد لا يجب عليهما لأن

المناقضة فإنها تتجه عليه صورة، وإن لم تتجه عليها حقيقة، وإليه أشار بقوله: (لكنه إذا تصوّر مناقضته يجب دفعها بطرق أربعة) وهي الدفع بالوصف، ثم بالمعنى الثابت بالوصف، ثم بالحكم، ثم بالغرض على ما يأتي، وليس معناه أنه يجب دفع كل نقض بطرق أربعة، بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها، والمجموع يبلغ أربعة، فالتعليل بالعلة المؤثرة، وإيراد النقض الصوري

المشهود به الزنا، وقد اختلف باختلاف المكان، ولم يتم على كل واحد منها نصاب الشهادة، فإن اختلفوا في بيت واحد حد، لأن التوفيق ممكن بأن يكون ابتداء الفعل في زاوية، وانتهاؤه في زاوية أخرى بالاضطراب.

ثم وجوه الدفع أربعة:

الأول: بالوصف الذي جعله علة بأن يمنع وجوده ثمة.

والثاني: بالمعنى الذي صار به الوصف علة، وهو دلالة أثره.

والثالث: بالحكم المطلوب بذلك الوصف.

والرابع: بالغرض المطلوب بذلك الحكم (وهذا كما يقول في الخارج من غير السبيلين أنه نجس خارج) أي من الإنسان (فكان حدثاً كالبول، فيورد عليه ما إذا لم يسل فندفعه أولاً بالوصف) وهو أنه ليس بخارج، بل هو ظاهر، لأن الخروج بالانتقال عن مكان باطن إلى مكان ظاهر، وتحت كل جلدة رطوبة، وفي كل عرق دم، فإذا زايله الجلد كان ظاهراً لا خارجاً كمن يكون في البيت إذا زال البناء الذي كان مستتراً به يكون ظاهراً لا خارجاً، وإنما يصير خارجاً إذا خرج من البيت.

الا ترى أنه لا يجب به غسله بالإجماع، ولو كان خارجاً يوجب غسل ذلك الموضع أي لثبت حكم الغسل إما فرضاً كما هو مذهبه، أو فرضاً، أو ندباً إذا كان أكثر من الدرهم، أو أقل منه، كما هو مذهبنا لأنه ليس بنجس، لأن ما لا يكون حدثاً لا يكون نجساً، وكقولنا في مسح الرأس إنه مسح فلا يسن تثليثه

عنها ودفعه (كما تقول في الخارج من غير السبيلين إنه نجس خارج، فكان حدثاً كالبول فيورد عليه) أي على هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعي رحمه الله (ما إذا لم يسل) فإنه نجس خارج، وليس بحدث (فندفعه أولاً بالوصف) أي تدفع هذا النقض بالطريقين الأول بعدم الوصف، وهو أنه ليس بخارج بل بادٍ لأن تحت كل جلدة دماً فإذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه، ولم يخرج ولم ينتقل من موضع إلى موضع بخلاف الدم السائل، فإنه كان في العروق وانتقل

كمسح الخف، فيورد عليه الاستنجاء بالأحجار، فإنه مسح ويسن تثليثه أما عنده فظاهر.

وأما عندنا فإنه إذا احتيج إلى التثبت يكون مسنوناً فيدفعه، بأنه ليس بمسح بل هي إزالة للنجاسة الحقيقية، الا ترى أنه إذا أحدث ولم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة، بل يكون بدعة، ولو كان مسحاً لا إزالة للنجاسة لما توقف على تلطخ البدن كمسح الرأس والخف، ولأن الإزالة بالماء افضل، لأنها أتمّ، ولو كانت الوظيفة مسحاً لكره التبديل بالغسل، كما في وظيفة الرأس.

(ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فيه صار الوصف حجة من حيث إن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ، وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع، فعدم الحكم لعدم العلة) إعلم أن الوصف لم يصر حجة بصورته لما مر أن التعليل بصورة الوصف، لا يصح، وإنما صار حجة بمعناه الذي يعقل به وذلك المعنى الذي يفهم من الوصف ضربان: أحدهما: ثابت بنفس الصيغة ظاهراً، أي صيغة ذلك الوصف تدل عليه لغة كفهمنا معنى الإصابة من المسح، ومعنى الإنتقال من الخروج، والثاني بمعناه الثابت به دلالة، وهو التأثير كدلالة المسح على التخفيف، فكان ثابتاً به لغة،

إلى فوق الجلد، وخرج من موضعه (ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) أي ثم ندفعه ثانياً بعدم المعنى الثابت بالوصف، ونقول: لو سلم انه وجد وصف الخروج، لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة.

(وهو وجوب غسل ذلك الموضع) فإنه يجب أولاً غسل ذلك الموضع، ثم يجب غسل البدن كله، ولكن تقتصر على الأربعة دفعاً للحرج (فيه) أي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف حجة من حيث إن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزأ) فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل سائر البدن البتة.

(وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع فتعدم الحكم لعدم العلة) كأنه لم

أي فكان التأثير الذي ثبت بالوصف دلالة ثابتاً به لغة ، لأن المعنى اللغوي يدل على هذا المعنى ، فيكون الثاني ثابتاً أيضاً لغة لكن بواسطة ، فصح الدفع به أي المعنى الثابت دلالة ، وهو التأثير كما صح بالأول أي بالمعنى الثابت بنفس الصيغة ، فكان دفعاً بنفس الوصف ، أي الدفع بالمعنى الثابت دلالة ، وهو الأثر دفع بنفس الوصف أيضاً ، لأنه ثابت به ، وهذا أحق وجهي الدفع ، لأن الوصف إنما صار حجة بالأثر ، فكان الدفع بالذي جعل الوصف علة أحق من الدفع بنفس الوصف .

وإنما بدأنا بنفس الوصف لأنه أظهر ، ونظير الدفع بمعنى الوصف قولنا مسح في وضوء ، فلم يسن التكرار فيه كمسح الخف ، ولا يلزم الإستنجاء لأن معنى المسح تطهير حكمي غير معقول ، لأنه لا تأثير للمسح في إثبات صفة الطهارة بعد تنجس المحل حقيقة ، لأن بالإصابة تزيد النجاسة ولا تزول بخلاف الغسل ، لأنه إسالة فكان مزيلاً للنجاسة ، والتكرار إنما سن في الغسل لتوكيد التطهير الحقيقي ، لأن السنة لا كمال الفرض في محله ، فإذا لم يكن التوكيد في مسح الرأس مراداً لأن التطهير غير معقول بطل التكرار الذي شرع لأجله .

وهذا يتأدى ببعض المحل ، وهو قدر الربع ، أو ما دونه للتخفيف ولو كان التوكيد مراداً لما تأدى ببعض المحل كغسل الوجه .

والمطلوب في الإستنجاء إزالة عين النجاسة والتكرار توكيد لذلك وتوكيد الإزالة مطلوب كما في الغسل ، وهذا لا يتم باستعمال الحجر في بعض المحل دون البعض ، فصار الإستنجاء نظير الغسل باعتبار أنه لا يتأدى ببعض المحل ، والمقصود إزالة حقيقة النجاسة عنه دون المسح ، وكونه تطهيراً حكمياً غير معقول ثابت باسم المسح لغة ، لأنه يدل على الإصابة ، وذا لا ينبىء عن التطهير الحقيقي ، بل يدل على التخفيف .

وكذلك نقول في الخارج : النجس من غير السبيلين إنه نجس خارج فكان حدثاً كالبول ، ولا يلزم إذا لم يسل لأن ما سال منه نجس أوجب أي أثبت تطهيراً حتى وجب غسل ذلك الموضع فرضاً ، أو ندباً على ما مر تقريره ، فصار

بمعنى المزيل، ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون من بدن الإنسان لا يحتمل التجزيء، فإذا وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل الكل إلا أن الإقتصار على الأعضاء الأربعة باعتبار دفع الحرج، لأنه يتكرر كثيراً.

وهذا أثر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ونحوه فإذا لم يسل لم يجب تطهير ذلك الموضع، لأنه لم يصر خارجاً، فلم يوجد المعنى الذي جعل الوصف علة، فكان عدم الحكم لعدم العلة، فلم يكن نقضاً.

(ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) ولهذا تجب الطهارة بعد خروج الوقت، وإن لم يكن خروج الوقت حدثاً والحكم تارة يتصل بالسبب وطوراً يتأخر عنه، كما في البيع بشرط الخيار فإنه علة، وإن تأخر حكمها وكذا نقول في الغصب: إنه سبب لملك البدل، فكان سبباً لملك المبدل، كي لا يجتمع البدل والمبدل في ملك رجل واحد قياساً على البيع، ولا يلزم المدبر، فإن غصبه سبب لملك البدل دون المبدل لأنا جعلنا الغصب ثمة سبباً لملك المبدل، وهو المدبر أيضاً فلم يكن نقضاً، وإنما امتنع حكمه لمانع، وهو التدبير إذ المدبر لا يحتمل الإنتقال من ملك إلى ملك، كالبيع إذا أضيف إلى المدبر، ينعقد سبباً حتى يدخل في البيع، ولهذا يظهر أثره في حق المضموم إليه، حتى لو جمع بين قن ومدبر يبقى العقد فيه

يوجد الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل) عطف على قوله: فيورد عليه ما إذا لم يسل يعني يورد علينا من جانب الشافعي رحمه الله في المثال المذكور بطريق النقض إيرادان:

الأول دفعناه بطريقين

والثاني: هو صاحب الجرح السائل، فإنه نجس خارج من البدن، وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقياً (فندفعه بالحكم) أي ندفعه بطريقين.

الأول: بوجود الحكم وعدم تخلفه (ببيان أنه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعني لا نسلم أنه ليس بحدث، بل هو حدث لكن تأخر حكمه

بحصته من الثمن، ولو لم ينعقد العقد في المدبر أصلاً لفسد العقد في الكل، كما لو جمع بين حر ورقيق، وهذا على قول من يجوّز تخصيص العلة، ومن لم يجوزه يقول: إن ضمانه ليس في مقابلة العين، بل في مقابلة اليد الفائتة على ما مر تقريره، فلم تكن العلة موجودة، فلا يكون نقضاً، وكذا نقول في الجمل الصائل: إن المصول عليه أتلفه لإحياء نفسه والإستحلال لإحياء المهجة لا ينافي عصمة المتلف، كما إذا أتلفه دفعاً للمخمصة، ولا يلزم مال الباغي، ونفس الباغي فإن مال الباغي استحل لإحياء المهجة، لأنه لو لم يتلف ماله ونفسه، وهو قد خرج مع الإمام العادل لقاتله، وفيه إزهاق روحه، وقد زالت عصمته حتى لم يجب الضمان، فعلم أن استحلال مال الغير لإحياء المهجة لا ينافي عصمة المتلف، كما إذا أتلفه دفعاً للمخمصة، لأن عصمته لم تبطل بهذا المعنى، أي عصمته لم تبطل باعتبار استحلال مال الغير لإحياء المهجة، بل حكمه عدم بطلان العصمة أيضاً، وإنما بطلت باعتبار معنى آخر قائم به، وهو البغي، فكان ما ذكرنا من العلة مطردة لا منقوضة، لأن حكم علتنا موجود بالنظر إليها، وإنما بطلت العصمة لمعنى آخر.

(وبالغرض فإن غرضنا التسوية بين البول والدم، وذلك حدث فإذا لزم صار عفواً لقيام الوقت، كذا هنا) أي إذا قلنا: إنه نجس خارج ويورد علينا دم صاحب الجرح السائل فنقول: غرضنا التسوية بين الخارجين، أي الخارج من غير السبيلين، والخارج منهما في كونهما حدثاً ناقضاً للطهارة، وقد استويا، لأن

إلى ما بعد خروج الوقت (وبالغرض) أي تدفعه ثانياً بوجود الغرض من العلة وحصوله (فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول) وذلك حاصل، فإن البول حدث (فإذا لزم صار عفواً لقيام الوقت) في صورة سلس البول.

(فكذا هنا) يعني الدم كان حدثاً فإذا لزم صار عفواً ليساوي البول المقيس عليه، فصار مجموع دفوع النقض أربعة.

ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة

اليوب الذي هو حدث إجماعاً إذا لزم أي دام صار عفو القيام وقت الصلاة، فكذا الدم الملحق به تحقيقاً للتسوية بينهما في حالتي الإختيار والإضطرار، وكذا يقول في التأمين إنه ذكر، فكان سنته الإخفاء، ولا يلزم الأذان وتكبيرات الإمام، فإن الإمام يجهر بها، لأن غرضنا أن نجعل كونه ذكراً علة لشرع المخافتة به، وأنه كذلك في التكبيرات والأذان، فإن أصل الشرع المخافتة بهما، وإنما وجب الجهر بعلة أخرى، لا لأنها ذكر فجهر الإمام بالتكبيرات لإعلام من خلفه بالإنتقال من ركن إلى ركن، والجهر بالأذان لإعلام الناس بأوقات الصلاة، وبالإقامة لإعلامهم بالشروع في الصلاة، ولهذا لا يجهر المنفرد والمقتدي في التكبيرات، ومن صلى وحده أذن لنفسه.

ولهذا قلنا: إذا جهر المقتدي، أو المنفرد فقد أساء، والإمام إذا جهر فوق حاجة الناس إلى العلم به فقد أساء وأهل النظر لقبوا هذا الدفع بأنه لا يفارق حكم أصله، ونحن لقبناه بالغرض، وما قلنا أبين في وجه الدفع، لأنه مقسر، وما قالوه محتمل (وأما المعارضة فهي نوعان: معارضة فيها مناقضة، وهي القلب:

وهو نوعان: أحدهما قلب العلة حكماً، والحكم علة) اعلم أن القلب لغة

فقال: (وأما المعارضة فنوعان). وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم، فإن كان هو ذلك الدليل الأول بعينه، فهو النوع الأول، وإلا فهو النوع الثاني: ه النوع الأول (معارضة فيها مناقضة وهي القلب) في اصطلاح الأصول والمناظرة معاً فهو من حيث إنه يدل على نقيض مدعي المعلل يسمى معارضة، ومن حيث إن دليله لم يصلح دليلاً له، بل صار دليلاً للخصم يسمى مناقضة خلل في الدليل.

ولكن المعارضة أصل فيه والنقض ضمني، لأن النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر، ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة، ولم يسم مناقضة فيها المعارضة (وهو نوعان) أحدهما (قلب العلة حكماً، والحكم علة) وهو مأخوذ من

جعل أعلى الشيء أسفله وأسفله أعلاه، يقال: قلبت الإناء إذا نكسته، أو جعل باطن الشيء ظاهراً، والظاهر باطناً يقال: قلبت الجراب إذا جعلت باطنه ظاهراً، وظاهره باطناً، وقلب العلة مأخوذ من هذين المعنيين، وهو نوعان:
أحدهما: قلب جعل المعلول علة، والعلة معلولاً من قلب الإناء، وهذا مبطل للتعليل، لأن العلة موجبة والمعلول هو حكمه الواجب به، وهو كالفرع من الأصل، لأنه يفتقر في وجوده إلى العلة فلما جعل تبيع أصلاً، والأصل تبعاً، واحتمل ذلك بأن لا يكون وصفاً دل على بطلان التعليل، وكان هذا معارضة حيث أبدى علة أخرى في الأصل فيها مناقضة، لأنه يبطل به علة الخصم حيث جعلها حكماً، وهذا القلب إنما يتحقق فيما إذا جعل الحكم علة لحكم، لأن كل واحد منهما كما استقام علة استقام حكماً، فأما إذا جعل الوصف علة، فلا يحتمل هذا القلب، لأن الوصف لا يحتمل أن يجعل حكماً فإن قلت: المناقضة لا تسمع على العلل المؤثرة، لما مر، فكيف يكون هذا معارضة فيها مناقضة؟.

قلت: كم من شيء لا يثبت قصداً ويثبت ضمناً، وههنا تثبت المناقضة في ضمن المعارضة، وهي ترد على العلل المؤثرة وقول فخر الإسلام في كتابه في الأصل أي في المقيس عليه، وهذا (كقولهم: إن الكفار جنس يجلد بكرهم مائة

قلب القضية، أي جعل أعلاها أسفلها، وأسفلها أعلاها، فالعلة أعلى والحكم أسفل، وهو لا يتحقق إلا إذا جعل الوصف في القياس حكماً شرعياً يقبل الإنقلاب إلا الوصف المحض الذي لا يقبله.

(كقولهم) أي الشافعية (إن الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين) يعني أن الإسلام ليس بشرط للإحصان، فكما أن المسلمين يرجم بعضهم، ويجلد بعضهم، فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين، وهو في الواقع حكم شرعي.

وعندنا لما كان الإسلام شرطاً للإحصان والكفار ليس عليهم إلا الجلد بكراً كان أو ثيباً عارضناهم بالقلب.

فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمين: إنما جلد بكرهم مائة لأنه يرجم ثيبهم) وتوهم القراءة تكررت فرضاً في الأولين. فكانت فرضاً في الأخريين كالركوع والسجود فنقول: إنما تكرر الركوع والسجود فرضاً في الأوليين لتكررهما فرضاً في الأخريين.

(والمخلص منه أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال) أي المخلص من هذا القلب أن يجعل أحد الحكمين دليلاً على الآخر لا علة له (فإنه يمكن أن يكون الشيء دليلاً على الشيء، وذلك الشيء يكون دليلاً عليه) إذ الدليل مظهر فجاز أن يكون كل واحد منهما دليل الآخر.

أما العلة فمثبتة، فلا يجوز أن يكون كل واحد منهما مثبتاً للآخر، لأن العلة سابقة على المعلول رتبة، فيلزم سبق كل واحد منهما على الآخر في الرتبة، وهذا محال وهذا إنما يستقيم إذا ثبت أنهما نظيران كتوأمين فعتاق أيهما كان من الأصل يدل على عتاق الآخر، ورق أيهما كان من الأصل يدل على رق الآخر، وذلك كقولنا: كل عبادة تلتزم بالنذر تلتزم بالشروع إذا صح الشروع كالحج.

وقولنا: في الثيب الصغيرة إنه يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة، فقالوا: الحج إنما يلتزم بالنذر، لأنه يلتزم بالشروع، وإنما يولى على البكر في مالها لأنه يولى عليها في نفسها فنقول: إنا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما. وذلك لأن النذر والشروع سببا تحصيل قرب زوائد، وثبت أن النذر ملزم ابتداء الشروع مع انفصاله عن النذر، وبالشروع

(فنقول: المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم ثيبهم) أي لا نسلم أن الجلد علة للرجم في المسلمين، بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة، لأنها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم، وفيها مناقضة لدليلهم بأنه لا يصلح علة (والمخلص منه) يعني أن من أراد أن لا يرد على علته القلب في المثال فطريقه من الابتداء (أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال فإنه يمكن أن يكون الشيء دليلاً على شيء، وذلك الشيء يكون دليلاً عليه) كالنار مع الدخان

حصل معنى القربة، فلأن تجب مراعاته بالدوام عليه أولى، وإذا لزم الدوام عليه تجب القضاء بقطعه، وكذلك الولاية شرعت لحاجة المولى عليه، وعجزه عن التصرف بنفسه، على من هو قادر على قضاء حاجته، وهو المولي والنفس والمال والثيب، والبكر فيه سواء، لأن المثبت للولاية إنما هو العجز والحاجة.

وهذا المعنى شامل للنفس والمال، والثيب الصغيرة والبكر الصغيرة، فجاز أن يستدل بثبوت الولاية في إحدى الصورتين على ثبوت الولاية في الأخرى، لأنهما معلولا علة واحدة، وهو العجز والحاجة بخلاف تمثيل الشافعي، إذ لا مساواة بين الجلد والرجم

أما من حيث الذات فالرجم مهلك والجلد لا وأما من حيث الشرط، فالثيابة شرط الرجم دون الجلد، وكذا لا مساواة بين القراءة وبين الركوع والسجود، فالقراءة ركن زائد تسقط بالاقتداء عندنا، وعند خوف فوت الركعة بأن أدرك الإمام في الركوع بالاتفاق، ولا كذلك الركوع والسجود.

والعاجز عن الأذكار والقادر على الأفعال يؤدي الصلاة والعاجز عن الأفعال القادر على الأذكار لا يؤدي الصلاة، وكذا لا مساواة بين الشفع الثاني والشفع الأول في القراءة فإنه سقط في الشفع الثاني شطر ما كان مشروعا في الشفع الأول، وهو السورة وسقط أحد وصفي القراءة وهو الجهر فلم يجهر في الشفع الثاني بحال بخلاف الشفع الأول فإن الجهر فيه مشروع في بعض الأوقات، وشرعت المخافتة فيه في بعض الأوقات، فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر مع فقدان المساواة.

بخلاف العلية، فإنه يتعين أن يكون أحدهما علة والآخر معلولا، فينقلب بضده، ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشافعي رحمه الله إذ لا مساواة بينهما، لأن الرجم عقوبة غليظة، وله شروط والجلد ليس كذلك، ويتفق لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر، فتلزم بالشروع إذ لو قلب الخصم، فيقول: إنما يلزم بالنذر، لأنه يلزم بالشروع، قلنا: بينهما مساواة يمكن أن يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه (و) الثاني.

(والثاني: قلب الوصف شاهداً على الخصم، بعد أن كان شاهداً له) وكان ظهره إليك، فصار وجهه إليك لأنه كان دليل المدعي عليك، والآن صار دليلك عليه فنقض كل واحد منهما صاحبه وصارت معارضة من حيث إنه أبدى علة أخرى فيها مناقضة من حيث إنه نقض علته بخلاف المعارضة بقياس آخر، فإنها لا تخلو عن المناقضة، لأنها تتعرض للحكم لا للدليل فيمتنع الحكم بهما للاشتباه إلى أن يظهر رجحان أحدهما على الآخر، فحقيقة هذا القلب أن يأتي السائل بعلة المجيب بعينها ويقيس على الأصل الذي قاس عليه، لكن يختلف الحكم.

(كقولهم في صوم رمضان: إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء، فقلنا: لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء) فإنه بعدما عينه مرة بالنية، لا يجب تعيينه ثانياً (لكنه) يعني صوم

(قلب الوصف شاهداً على الخصم بعد أن كان شاهداً له) أي للخصم، فهو كقلب الجراب بجعل ظهره بطناً وبطنه ظهراً، فإن ظهر الوصف كان إليك والوجه إلى الخصم، فإن قلب بعده فصار ظهره إليه، ووجهه إليك فهو معارضة من حيث إنه يدل على خلاف مدعي الخصم، وفيه مناقضة من حيث إن دليله لم يدل على مدعاه.

وهذا هو الذي يسميه أهل المناظرة بالمعارضة بالقلب، ويجري في كثير من الأحيان في المغالطة العامة الورود، كما بينوه في كتبهم.

(كقولهم في صوم رمضان إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء) فجعلت الفرضية علة للتعيين، فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلاً على عدم التعيين.

(فقلنا لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء) إنما يحتاج إلى تعيين واحد فقط لا زائد فيه، فهذا كذلك لكنه (إنما

القضاء (إنما يتعين بالشروع، وهذا) أي صوم رمضان (تعين قبله) أي قبل الشروع وقولهم: في مسح الرأس إنه ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقلب عليهم، ونقول: لما كان ركناً في الوضوء لم يسن تثليثه بعد إكمال الفرض بزيادة على المفروض في محل الفرض، كغسل الوجه فإنه متى أكمل فرضه بما ليس بفرض في محل الفرض، لم يثلث؛ فإن إكمال الغسل في محل الفرض بالتثليث، وبعده لا يثلث، والمسح قد أكمل بالسنة في محل الفرض بالاستيعاب مرة، فلا يثلث بعد ذلك، فإن قيل هذا القلب إنما يتأتى بزيادة وصف، وبهذه الزيادة يتبدل الوصف ويصير شيئاً آخر، فيكون هذا معارضة لا قلباً إذ من شرط القلب أن يكون بذلك الوصف بلا زيادة، وبهذا رده بعضهم، وإن قبله المحققون.

قلنا نعم ولكنا بالزيادة فسرنا الحكم الذي فيه النزاع فإن النزاع في فرض عين شرعاً، ليس معه غيره في وقته لا في فرض مطلق، فكان قياسه من القضاء مما بعد التعين بالشروع فيه، والنزاع في التثليث بعد الاستيعاب، وإذا كان تفسيراً لم يوجب تغييراً، بل أوجب تقريراً، وكان هذا دون الأول، لأن ذا يتم بدون الزيادة، وهذا لا يتم إلا بزيادة وصف، فكان دونه.

(وقد تقلب العلة من وجه آخر، وهو ضعيف كقولهم: هذه عبادة لا

يتعين بالشروع، وهذا تعين قبله) من جانب الشارع حيث قال: إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا من رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في أنه لا يحتاج إلى تعيين بعد تعيين، لكن الرمضان لما كان معيناً قبل الشروع، فلا يحتاج إلى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن متعيناً قبل الشروع احتاج إلى تعيين العبد مرة.

(وقد تقلب العلة من وجه آخر) غير الوجهين المذكورين (وهو ضعيف كقولهم) أي الشافعية في حق النوافل، حيث لا تلزم بالشروع، ولا تقضي

يمضي في فاسدها، فلا تلتزم بالشروع كالوضوء، فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه عمل النذر والشروع.

ويسمى هذا عكساً، فإن العكس لغة ردّ الشيء على سننه مأخوذ من عكس المرآة، فإن نورها يردّ نور البصر للناظر فيه بنوره على سننه حتى يرى وجهه، كأن له في المرآة وجهاً، وهو نوعان: أحدهما: يصلح لترجيح العلل كقولنا ما يلتزم بالنذر، يلتزم بالشروع، كالحج، وعكسه الوضوء، لما لم يلتزم بالنذر لم يلتزم بالشروع. وليس من هذا الباب، لأنه لا تفسد العلة، ولكنه لما استعمل في مقابلة القلب ألحق به.

بالإفساد عندهم (هذه عبادة لا يمضي في فاسدها) أي إذا فسدت لا يمضي فيها من غير إفساد كظهور الحدث من المصلي لا يجب إتمامه، وهذا بخلاف الحج، فإنه إذا فسد يجب فيه المضي والقضاء بعده (فلا تلزم بالشروع كالوضوء) فإنه لما لم يمض في فاسده، لم يلزم بالشروع (فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه) أي في النفل (عمل النذر والشروع) باللزوم كما استوى عملهما في الوضوء بعدم اللزوم. فالوصف الذي جعله الشافعي رحمه الله دليلاً على عدم اللزوم بالشروع في النفل، وهو عدم الإمضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع، ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلباً من هذه الحيثية، وإنما كان هذا القلب ضعيفاً لأنه ما أتى بصريح نقيض الخصم، أعني اللزوم بالشروع، بل أتى بالاستواء الملزوم له.

ولأن الاستواء مختلف ثبوتاً وزوالاً، ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر، وفي النفل من حيث كونه لازماً بهما.

(ويسمى هذا عكساً) أي شبيهاً بالعكس لا عكساً حقيقياً، لأن العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الأول، كما يقال في قولنا: ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع، كالحج، وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء، وهو يصلح للترجيح على ما سيأتي لأنه يطرد وينعكس، والأول يطرد، ولا ينعكس.

والثاني: أن يردّ على خلاف سننه كقولهم: الصوم عبادة لا يمضي في فاسدها، فلا يلتزم بالشروع كالوضوء وعكسه الحج، فإنه يمضي في فاسده، فيلزم بالشروع، فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء، فإن الشروع فيه لما لم يلزم لم يلزمه النذر، وهنا يلزمه النذر فكذا الشروع، وهذا عكس من حيث إنه ردّ حكم الأول ضعيف من حيث إنه على خلاف سننه، وهو قلب في الحقيقة بحكم اخر نصاً، وهو الإستواء فإنه لو ثبت الإستواء في النذر، والشروع في الأصل والفرع لكان الأصل، وهو الوضوء شاهداً له لا عليه، والقلب بحكم آخر باطل نظراً، لأنه لا مناقضة إذا اختلفا إذ المدعي يدعي عدم اللزوم بالشروع، والسائل يدعي التسوية، ولأنه جاء بحكم مجمل وهو الإستواء، وليس للسائل ذلك إلا بطريق الإبتداء بأن ينتصب مدعياً، فأما ما دام سائلاً فله ولاية البناء على كلام المدعي، وليس له ولاية الإجمال، ولأن الحكم المفسر، وهو ما ذكر المدعي أولى من المجمل وهو ما ذكره السائل، ولأن الإستواء بين الحكمين في الأصل، وهو الوضوء من حيث سقوطهما وفي الفرع أي الصوم من حيث ثبوتهما، والحكم هو المقصود من إثبات الإستواء المحمل لا عين الإستواء ومتى فسر الحكم كان على التضاد.

(والثاني: المعارضة الخالصة) أي التي لا مناقضة فيها (وهي نوعان: أحدهما في حكم الفرع، وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة) فيقع بذلك مقابلة محضة وينسدّ طريق الوصول إلى المدعي، إلا بترجيح

وهذا لما كان ردّ الشيء على خلاف سننه الأول كان داخلاً في القلب شبيهاً بالعكس، وإنما جعله عكساً اتباعاً لفخر الإسلام (والثاني: المعارضة الخالصة) عن معنى المناقضة، ويسمى هذا في عرف المناظرة معارضة بالغير (وهي نوعان: أحدهما: المعارضة في حكم الفرع) بأن يقول: المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في المقيس وله خمسة أقسام: كلها صحيحة مستعملة في علم الأصول على ما قال (وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة)

كقولهم: المسح ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كالغسل وقولنا: مسح، فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف، فهذا نفي لما أثبته الأول بعينه في محله (أو بزيادة هي تفسير) للأول وتقرير له كقولنا: إنه ركن في الوضوء، فلا يسن تثليثه بعد إكماله كالغسل، وهذا أحد وجهي القلب، وهي معارضة صحيحة لأن الزيادة تفسير الحكم المتنازع فيه، لأن الخلاف في التثليث بعد إكمال الفرض في محل الفرض، فإن قلت: لم ذكره في أقسام المعارضة الخالصة، وهذه معارضة فيها مناقضة لما مر، قلت: هي معارضة قصداً وذاتاً، ومناقضة ضمناً، فأورده هنا نظراً إلى ذاتها، وثمة نظراً إلى ما في ضمنها.

(أو تغيير) أي عارضه ضد ذلك الحكم بأن نفى ما أثبته الأول، أو أثبت ما نفاه الأول لكن بضرب تغيير كقولنا في اليتيمة وهي الصغيرة التي لا أب لها لغير الأب، والجد ولاية تزوجها لأنها صغيرة فيولي عليها نكاحها كالتي لها أب، وقالوا: هي صغيرة، فلا يثبت للأخ عليها ولاية التزويج كالمال فإنه لا ولاية للأخ على المال بالإجماع، فهذه معارضة بتغيير، لأن النزاع في إثبات أصل الولاية على اليتيمة، لا في تعيين الولي، فنحن أثبتنا أصل الولاية، وأنه نفى الولاية بسبب خاص، فلم يعارض ذلك بالجملة، ولكن قد عارض البعض فإن

وهذا هو القسم الأول منها، وذلك بأن نذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحاً بلا زيادة ونقصان نظيره ما إذا قال الشافعي رحمه الله: المسح ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كالغسل، فنقول: المسح في الرأس مسح، فلا يسن تثليثه كمسح الخف (أو بزيادة هي تفسير) وهذا هو القسم الثاني منها ونظيره أن نقول في المثال المذكور وقت المعارضة: إن المسح ركن في الوضوء، فلا يسن تثليثه بعد إكماله فقولنا بعد إكماله زيادة على قدر المعارضة، ولكنه تفسير للمقصود، ولكن يشكل أن هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة، بل للقسم الثاني من القلب على قياس ما قلنا في مسألة صوم رمضان بعد تعينه، ولم أر مثالاً لهذا القسم من المعارضة الخالصة، (أو تغيير) عطف على قوله: تفسير أي زيادة هي تغيير، وقد

الخلاف ثابت في ولاية الأخ وغيره، ولما بطلت ولاية الأخ بطل ولاية غير الأخ بالإجماع، لأنه أقرب الناس إليه بعد الأب والجد، فبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة.

(أو فيه نفي لما لم يثبته الأول، أو إثبات لما لم ينفه الأول، لكن تحته معارضة للأول) وهذا نوع ثالث من نوعي العكس الذي ذكرناه، وهو كقولنا: الكافر يملك بيع العبد المسلم، فيملك شراءه كالمسلم، فقالوا: لما ملك بيعه وجب أن يستوي حكم الشراء والتقرير عليه قياساً على المسلم. ثم هذا لا يقر على الملك، بل يرد عليه. فكذلك يرد شراؤه تحقيقاً للاستواء بينهما، كما في حق المسلم، وهذه معارضة فاسدة ظاهراً لأنا لم نعلل للتفرقة بينهما لتكون التسوية معارضة، بل حكم علتنا جواز الشراء والتسوية بين الشراء والإدامة حكم آخر لم يتعرض له غير أن تحت هذه التسوية دفعاً للحكم الأول، لأنه إذا ثبتت المساواة بين الابتداء والبقاء، لا يصح الشراء فيظهر فيها معنى الصحة عند إثبات التسوية بينهما.

بينه بقوله: (وفيه نفي لما لم يثبته الأول، أو إثبات لما لم ينفه الأول لكن تحته معارضة للأول) فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملاً على القسم الثالث، والرابع وهذا هو الحق

وقد فهم بعض الشارحين أن قوله أو تغيير قسم ثالث، وقوله: أو فيه نفي لما لم يثبته الأول، أو إثبات لما لم ينفه الأول بكلمة، أو بدون الواو وكل منها قسم رابع، وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو إلى أو فنظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة إنها صغيرة يولى عليها بولاية الإنكاح، كالتي لها أب فقال الشافعي رحمه الله: هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة قياساً على المال إذ لا ولاية للأخ على مال الصغيرة بالاتفاق، فهذه معارضة بزيادة هي تغيير، وهي قولنا بولاية الأخوة، وفيه نفي لما لم يثبته الأول لأنا ما أثبتنا في التعليل ولاية الأخوة، بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض إياها، ولكن تحته معارضة للأول، لأنه إذا

(أو في حكم غير الأول لكن فيه نفي الأول) مثل قول أبي حنيفة رحمه الله في المرأة التي نعي إليها زوجها فنكحت زوجاً وولدت، ثم جاء الزوج الأول، فالولد للأول لأن فراشه صحيح، وقد ولدت على فراشه، فإن عارضه الخصم بأن الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد، كما لو تزوج امرأة بغير شهود، فولدت يثبت النسب منه، وإن كان الفراش فاسداً، كانت هذه المعارضة في الظاهر فاسدة، لأنها تثبت حكماً في غير المحل الذي وقع التعليل فيه إذ المعلل لم يتعرض لثبوت النسب من الثاني، ولا لثبوته، بل أثبت النسب للأول فحسب، إلا أن فيه صحة من وجه من حيث إن النسب لو ثبت من الثاني، لا يكون ثابتاً من الأول، فيحتاج إلى الترجيح، فيقال: بأن للأول فراشاً

انتفت ولاية الأخوة انتفى سائرها إذ لا قائل بالفصل بين الأخ وغيره، ونظير القسم الرابع، قولنا: إن الكافر يملك شراء العبد المسلم، لأنه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فعارضه أصحاب الشافعي رحمه الله، وقالوا: إن الكافر لما ملك بيعه وجب أن يستوي فيه ابتداء الملك وبقاؤه، كالمسلم. لكنه لا يملك القرار عليه شرعاً، بل يجبر على إخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه، ففي هذه المعارضة زيادة هي تفسير، وهو قوله: وجب أن يستوي وفيه إثبات لما لم يثبته الأول، لأنا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل، حتى يثبته الخصم في المعارضة، وإنما أثبتنا الاستواء بين البيع والشراء، ولكن فيه معارضة للأول، لأنه إذا ثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء، فيصح البيع دون الشراء لأنه يوجب الملك ابتداء فيتضح موضع النزاع من هذا الوجه.

(أو في حكم غير الأول لكن فيه نفي الأول) عطف على قوله بضد ذلك الحكم، أي لا يعارضه بضد الحكم الأول، بل يعارضه في حكم آخر غير الأول، لكن فيه نفي الأول، وهذا هو القسم الخامس منه نظيره، ما قال أبو حنيفة رحمه الله في المرأة التي نعي إليها زوجها أي أخبرت بموته، فاعتدت

صحيحاً وللثاني فاسد ، والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بأن الثاني حاضر، والماء ماؤه، فكان الولد ولده كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسداً، وأحدهما غائب، والآخر حاضر، فإن الولد للحاضر كذا هنا فيظهر به فقه المسألة، وهو أن الصحة والملك أحق بالإعتبار من الحضرة والماء، كما في فصل الزنا والملك للأول والماء، والحضرة للثاني، والفاسد شبهة لا يعارض الحقيقة حتى ترجح بالحضرة، فيكون الولد للأول والتفاوت بين النوع الرابع والخامس ظاهر، وذلك لأنه في الرابع يعارضه بحكم آخر في ذلك المحل بإثبات ما لم ينفه الأول، وفي الخامس يعارضه بإثبات ما أثبته الأول.

(والثاني: في علة الأصل، وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى، أو

وتزوجت بزوج آخر، فجاءت بولد، ثم جاء الزوج الأول حيث إن الولد للزوج الأول، لأنه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما، فإن عارضه الخصم بأن الثاني صاحب فراش فاسد، فيستوجب به النسب، كما لو تزوجت امرأة بغير شهود، وولدت منه يثبت النسب منه، وإن كان الفراش فاسداً فهذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الأول، بل لإثبات النسب من الثاني، لكن فيه نفي الأول، لأنه إذا ثبت من الثاني ينتفي عن الأول لعدم تصور النسب من شخصين، فيحتاج حينئذ إلى الترجيح، فنقول الأول صاحب فراش صحيح، والثاني صاحب فراش فاسد، والصحيح أولى من الفاسد، فيعارضه الخصم بأن الثاني حاضر والماء ماؤه، وهو أولى من الغائب فيظهر حينئذ فقه المسألة، وهو أن الملك والصحة أحق بالاعتبار من الحضرة والماء، فإن الفاسد يوجب الشبهة، والصحيح يوجب الحقيقة، والحقيقة أولى من الشبهة.

(والثاني في علة الأصل) أي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة المقيس عليه بأن يعين عندي دليل يدل على أن العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع، وهي ثلاثة أقسام كلها باطلة على ما قال.

(وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى) هذا هو القسم الأول، كما إذا

يتعدى إلى مجمع عليه، أو مختلف فيه) اعلم أن هذه الوجوه كلها فاسدة، لأن مآلها يرجع إلى الفرق، وقد بينا بطلانه، ولأن ذكر علة أخرى في الأصل لا ينفي تعليل المعلل، لجواز اجتماعهما علتين في الأصل، وإذ جاز الاجتماع بلا تدافع لم يقع بينهما معارضة، ولأن ما ذكره المعارض إن لم يتعد إلى فرع كالتعليل بالثمنية، فهو فاسد لما مر أن حكم التعليل التعدية، فما لم يفد حكمه أصلاً يكون فاسداً، وإن كان يتعدى إلى فصل مجمع عليه كتعليل مالك بالاقتيات والادخار، فإنه يتعدى إلى الأرز والسمسم والذرة، والحكم فيها ثابت عندنا أيضاً بتعليلنا بالقدر والجنس، فلا تجدي أي المعارضة نفعاً إلا أن يقع النزاع في الجص، والنورة، وأنه لا يضرنا أيضاً لأنه لا اتصال له بموضع النزاع، إلا أن أرانا عدم العلة وقد بينا أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم وإن كان يتعدى إلى فصل مختلف فيه كقولنا فيمن باع قفيز جص بقفيزي جص أنه باع مكيلاً بجنسه متفاضلاً، فلا يجوز قياساً على الحنطة، فالخصم يقول: المعنى في الأصل أنه باع مطعوماً بجنسه متفاضلاً.

ويقول: علتي تتعدى إلى الفرع، لا يقولون بها كالحفنة والتفاحة، فمن أهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين، على أن علة الحكم أحدهما فصارتا متدافعتين، فإذا ثبت صحة ما ادعاه أحدهما علة بطلت الأخرى

عللنا في بيع الحديد بأنه موزون قوبل بجنسه، فلا يجوز بيعه متفاضلاً كالذهب والفضة، فيعارضه السائل بأن العلة عندنا في الأصل هي الثمنية، وتلك لا تتعدى إلى الحديث.

(أو يتعدى إلى فرع مجمع عليه) وهو القسم الثاني، كما إذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلاً بالكيل والجنس، كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بأن العلة في الأصل ليست ما قلت، بل هي الاقتيات والادخار، وهو معدوم في الجص وإن كان يتعدى إلى فرع مجمع عليه، وهو الأرز والدخن، (أو مختلف فيه) أي يتعدى إلى فرع مختلف فيه، وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض

أهل الطرد على سبيل المفارقة، فاذكره على سبيل الممانعة ليظهر الفقه كقولهم في اعتاق الراهن: إنه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالإبطال، فكان مردوداً كالبيع، فقال أهل الطرد: الفرق بينه وبين البيع بين وذلك، لأن البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه، فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه، والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه.

والوجه فيه أن نقول: إن القياس شرع لتعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه، لا لتغييره، وأنا لا أسلم وجود هذا الشرط، وهو عدم التغيير.

وبيانه أن حكم الأصل أي البيع وقف ما يحتمل الفسخ، حتى لو أجاز المرتهن بعد وأثبت في الفرع أي الإعتاق يبطل أصلاً ما لا يحتمل الفسخ حتى لو أجاز المرتهن لا ينفذ إعتاقه عنده، وكذلك إذا قاس إعتاق الراهن على إعتاق المريض.

وقال: إن كل واحد منهما مبطل حق الغير، فلا يصح فنقول: حكم الإجماع ثمة توقف العتق حتى لزمته السعاية إن لم يكن له مال آخر، ولزوم الإعتاق حتى يعتق بعد الأداء لا محالة، ولا يسترد في الرق وأنت قد عديت البطلان أصلاً حيث أبطلت الإعتاق في الفرع، فكان باطلاً، فإن ادعى في الأصل حكماً غير ما قلنا بأن ادعى أن الحكم في البيع البطلان، أو ادعى أن حكم إعتاق المريض البطلان لا وقفه لم يسلم.

وكقولهم في قتل العمد: إنه قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ، فقال أهل الطرد: الفرق بين الفرع والأصل بَيِّنٌ لأن القتل في الخطأ غير مقدور

ويكون مقبولاً بأصله، ووصفه معاً، وإنما تذكر هذه القاعدة ههنا، لأن المعارضة في علة الأصل هي المسماة بالمفارقة عندهم، لأنه أتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الأصل والفرع، وهو فاسد عند الأكثر، فإذا أتى السائل بكلام لطيف مقبول

عليه، وهنا المثل مقدور عليه، والسبيل فيه ما قلت إنا لا نسلم وجود شرط القياس.

وبيانه أن حكم الأصل شرع المال خلفاً عن القود لفوات الأصل، وأنت جعلت المال في الفرع مزاحماً للقود حيث جعلته مشروعاً معه.

فصل

وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح، وهو عبارة عن فضل أحد

في ضمن هذه المفارقة الفاسدة، فلا بد أن يذكر ذلك الكلام بعينه في ضمن الممانعة، فيكون ذلك الكلام مقبولاً عبارته وهيئته معاً، مثاله ما قال الشافعي رحمه الله في إعتاق الراهن العبد المرهون إنه لا ينفذ إعتاقه، لأن الإعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالإبطال، فكان باطلاً كالبيع فمن جوّز منا المفارقة قال في جوابه: إن الإعتاق ليس كالبيع، لأن البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله، فلا يصح القياس، وهذا الفرق هو المعارضة في علة الأصل، لأن قائله يقول: إن علة عدم جواز البيع هي كونه محتملاً للفسخ بعد وقوعه، فهذا السؤال وإن كان مقبولاً في نفسه، لكنه لما جاء به السائل على المفارقة لا يقبل منه، فكان حقه أن يورده على سبيل الممانعة فيقول: لا نسلم أن الإعتاق كالبيع، فإن حكم البيع التوقف على إجازة المرتهن، فيما يجوز فسخه لا الإبطال، وأنت في الإعتاق تبطل أصلاً ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته، حتى لو أجاز المرتهن لا ينفذ إعتاقه عندك.

ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال: (وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح) أي ترجيح أحد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة، فإن ثبت للمجيب الترجيح، صار منقطعاً، وإن بدا له فللسائل أن يعارضه بترجيح آخر، وهذا هو حكم المعارضة في القياس.

وأما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانه.

المثلين على الآخر، وصفاً حتى لا يترجح القياس . .

بقياس آخر يؤيده، وكذا الحديث والكتاب، وإنما يترجح بقوة فيه) اعلم أن الترجيح عبارة عن إظهار الزيادة لأحد المثلين على الآخر وصفاً لا أصلاً من قولك: أرجحت الوزن إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته وطفت كفة السنجات

ويقال: وزن راجح أي مائل بزيادة لو أفردت الزيادة عن الأصل لم يقم بها الوزن في مقابلة الكفة الأخرى، فصار الرجحان في الوزن عبارة عن تغير صفة الوزن، لا عما يقوم به الوزن على سبيل المقابلة. نحو الحبة في العشرة بخلاف المئة والسبعة، وهذا لأن ضد الترجيح التطفيف، وهو إنما يكون نقصان يظهر في الوزن، أو الكيل بوصف لا يقوم به التعارض، ولا يبقى أصل التعارض، وكذلك في الشريعة هو عبارة عن زيادة يكون وصفاً لا أصلاً

ألا ترى أن حوّزت فضلاً في قضية الدين قال النبي عليه السلام: «للوزان زن وأرجح فإنا معشر الأنبياء هكذا نزن»، ولم يثبت حكم الهبة في مقدار الرجحان، لأنه زيادة تقوم وصفاً لا مقصوداً، بخلاف زيادة الدرهم على

(وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفاً) أي بيان فضل أحد المثلين، ولا يكون تعريفاً للرجحان، لا للترجيح ومعنى قوله وصفاً أن لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلاً مستقلاً بنفسه، بل يكون وصفاً أمداً غير قائم بنفسه.

وهذا ترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق، ولا تترجح شهادة أربعة على شهادة شاهدين (حتى لا يترجح القياس) على قياس يعارضه (بقياس آخر) ثالث (يؤيده) لأنه صبر كأن في جانب قياسان، وفي جانب قياس (وكذا الحديث) لا يترجح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده

(والكتاب) لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده (وإنما يترجح) كل واحد من القياس، والحديث والكتاب (بقوة فيه) فيكون الإستحسان الصحيح

العشرة، فإنه أكثر مما يقع به الترجيح، فيصير هبة حتى لو لم يكن متميزاً كان الحكم فيه، كالحكم في هبة المشاع، لأنه مقصود بالوزن. فكان مقصوداً في التمليك، وليس ذلك إلا الهبة، فإن فضل العشرة يكون بعشرة مثلها، ولهذا قلنا: إن الترجيح لا يقع بما يصلح أن يكون علة بانفراده، لأن الترجيح لا يقع إلا بوصف، وما يكون علة بانفراده لا يصلح وصفاً لغيره، حتى لو أقام رجل شاهدين على عين، وأقام آخر أربعة لم يترجح صاحب الأربعة، لأن زيادة شاهدين في حقه علة تامة للحكم، فلم يصلح وصفاً مرجحاً، فإنما يقع الترجيح بوصف مؤكد حتى لو أقام أحد المدعيين مستورين، والآخر عدلين ترجح العدلان بالعدالة، لأنها تؤكد معنى الصدق في الشهادة، وكذلك بزيادة شاهد واحد لأحد المدعيين، لا يقع الترجيح، لأنها حجة في الأحكام التي يقبل فيها شهادة الواحد، فلا يقع به الترجيح.

ولهذا قلنا: لا يترجح القياس بقياس آخر، لأنه لا يصير وصفاً وتبعاً له، ولا الحديث بحديث آخر لهذا، ولا القياس بالنص، لأن النص متى شهد لصحة القياس، صارت العبرة للنص وسقط القياس، ولا نص الكتاب بنص آخر لما مر، وإنما يترجح القياس بقوة الأثر في علته، والخبر بفقه الراوي وعدالته وضبطه وإتقانه والنص بكونه محكماً أو مفسراً أو نصاً أو صريحاً أو حقيقة ولهذا صار المشهور أولى من الغريب، والمتواتر أولى من الآحاد لأن الخبر إنما صار حجة بالاتصال برسول الله عليه السلام، فمهما كان الاتصال أقوى كان أولى، (وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى تكون الدية نصفين) إذا

الأثر مقدماً على القياس الخفي الفاسد الأثر، والحديث الذي هو مشهور مقدماً على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدماً على ما هو ظني.

(وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة) فإن جرح رجلاً رجل جراحة واحدة، وجرحه آخر جراحات متعددة، ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما إذا كانت جراحة أحدهما أقوى من

مات المجروح منهما، وكان ذلك خطأ لأن جرح علة تامة لإضافة الموت إليه، فلا يكون لزيادة العدد عبرة. ولو قطع أحدهما يده، ثم جز الآخر رقبته، فالقاتل هو الحاز دون القاطع لزيادة القوة فيما هو علة للقتل إذ لا يتوهم بقاؤه حياً بعد الجز بخلاف القطع (وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء) في استحقاق الشفعة، حتى يكون المبيع بينهما على عدد رؤوسهما وذلك بأن تكون داراً بين ثلاثة لأحدهم نصفها، وللآخر ثلثها وللآخر سدسها، فباع صاحب السدس سدسه، فإنهما سواء في استحقاق الشفعة، لأن الشركة بكل جزء، وإن قل علة تامة لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة، فقد وجد في جانب صاحب الكثير كثرة العلة.

والترجيح لا يقع بما يصلح أن يكون علة، وكذلك قال الشافعي رحمه الله، إن صاحب الكثير لا يكون أولى، ولا يترجح على صاحب القليل حتى كان عنده لصاحب القليل حق المزاحمة معه في الأخذ بالشفعة.

ولو ترجح لصار الكل له، لأن المرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم، لكنه جعل الشفعة من جملة مرافق الملك كالولد والثمرة من الشجرة المشتركة، فجعلها مقسومة على قدر الملك، وفيه جعل حكم العلة متولداً من العلة. حيث ألحقها بالثمرة والولد وهما متولدان من الشجرة، والأم والحكم يثبت بالعلة، ولا يتولد منها كالملك يثبت بالبيع ولا يتولد منه، وجعل الحكم مقسوماً على قدر العلة،

الآخر، إذ ينسب الموت إليه، مثل قطع واحد يد رجل، والآخر جز رقبته كان القاتل هو الحاز، إذ لا يتصور الإنسان بدون الرقبة، ويتصور بدون اليد.

(وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء) في استحقاق الشفعة ولا يترجح أحدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها: دار مشتركة بين ثلاثة نفر لأحدهم سدسها، وللآخر نصفها، وللثالث: ثلثها، فباع صاحب النصف مثلاً نصيبه، وطلب الآخران الشفعة، يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة.

وليس كذلك فذلك مع القرابة علة العتق، ولا يقسم العتق عليهما، لأن العلة ما لم تتحقق بجميع أجزائها لا يثبت الحكم بها، واتفقت الصحابة في امرأة ماتت وتركت ابني عم أحدهما زوجها على أن للزوج النصف للزوجية، والباقي بينهما نصفان بالعصوبة، ولا ترجح عصوبة الزوج بالزوجية، لأنها ليست بصفة للعصوبة، بل هي علة أخرى لاستحقاق الإرث سوى العصوبة.

وقال جمهور الصحابة في ابني عم أحدهما: أخ لأم إن السدس له بالأخوة، والباقي بينهما نصفان بالتعصيب.

وقال ابن مسعود: المال كله للأخ لأم، فقد رجح ابن العم الذي هو أخ لأم، لأن الكل قرابة فتقوى إحدى الجهتين بالجهة الأخرى، كالأخ لأب وأم مع الأخ لأب، وأخذنا بقول الجمهور، وهم لم يجعلوا الأخوة مرجحة لما كانت علة للإستحقاق بانفرادها، والأخوة أقرب من العمومة، فكانت الأخوة سابقة عليها، فلا يمكن أن تجعل وصفاً للعمومة، لأن الوصف لا يسبق الموصوف، بخلاف الأخوة لأم فإنها جعلت في معنى زيادة الوصف، للأخوة لأب، لأن قرابة الأخوة لأم، وإن كانت علة بانفرادها، فقرابة الأم تابعة لقرابة الأب في الاستحقاق، فجعلت وصفاً لقرابة الأب، لاتحاد المنزل يحققه أن العمومة باعتبار مجاورة في صلب الجد، فلا يمكن أن تجعل المجاورة في رحم الأم موجبة زيادة وصف في معنى المجاورة في صلب الجد، فأما المجاورة في رحم الأم، فيمكن أن تجعل مقوّية للمجاورة في صلب الأب.

(وما يقع به الترجيح أربعة بقوة الأثر) إذ المعنى الذي صار الوصف به حجة الأثر فمهما كان الأثر أقوى كان الإحتجاج به أولى لثبوت القوة، فيما به صار حجة وذلك (كالاستحسان في معارضة القياس).

وعند الشافعي رحمه الله: يقضي بالشقص المبيع أثلاثاً لأن الشفعة من مرافق الملك، فيكون مقسوماً على قدره، وإنما وضع المسألة في الشقص، وإن كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رحمه الله.

(وما يقع به الترجيح) أي ترجيح أحد القياسين على الآخر (أربعة بقوة الأثر كالاستحسان في معارضة القياس) والأثر في الاستحسان أقوى، فيترجح

ونظيره الخبر فإنه لما صار حجة بالإتصال برسول الله عليه السلام وجب رجحانه بما يزيد معنى الإتصال من الاشتهار، وفقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه، فإن قيل: أليست الشهادة جعلت حجة بسبب العدالة، ثم لم تترجح بقوة العدالة بأن يكون بعض الشهود أعدل من بعض، فلم يترجح أحد القياسين بقوة التأثير

قلنا: العدالة بالتقوى، والانزجار عن ارتكاب المحرمات والتقوى ليست متنوعة بعضها فوق بعض ليتمكن التمييز منها بأنواعها بخلاف تأثير العلة، فإن ذلك يكون بأدلة معلومة متفاوتة الأثر بعضها فوق بعض، فيظهر قوة الأثر عند المقابلة على وجه لا يمكن إنكارها.

وبيان هذا في مسائل منها ما قال الشافعي رحمه الله في طول الحرة إنه يمنع الحر عن نكاح الأمة، لأنه يرق ماءه مع استغنائه عنه، وذلك حرام على كل حر، كما لو كان تحته حرة فإنه لا يجوز له التزوج بالأمة، وإنما قلت: بأن فيه إرقاق مائه، لأن الولد يتبع الأم في الرق والحرية، والولد جزء من الأب والأب حر بجميع أجزائه، فإذا صار الولد تبعاً للأم يصير جزء الحر رقيقاً ضرورة.

وهذا وصف بين الأثر فإن الإرقاق إهلاك حكماً، إذ الرق أثر الكفر، وهو موت حكماً، فلا يصار إليه إلا عند الضرورة، ولا ضرورة هنا لوجود طول الحرة، وهذا نظير الإمام في الكافر المتردد بين القتل والاسترقاق، فكما يحرم عليه قتل ولده شرعاً يحرم عليه إرقاقه، مع استغنائه عنه بخلاف ما إذا لم يجد طول الحرة، لأن فيه ضرورة.

عليه فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون الشاهد الأعدل راجحاً على العادل، لأن أثره أقوى أجيب بأنا لا نسلم أن العدالة تختلف بالزيادة والنقصان. فإنها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر، وهو أمر مضبوط لا يتعدد، وإنما الاختلاف في القوة وى

وقلنا: إن الطول لا يمنع الحر من نكاح الأمة، لأن الأمة محللة في حق العبد على الإطلاق، فتكون محللة في حق الحر على الإطلاق.

وهذا لأن المولى إذا دفع إلى العبد مهراً يصلح للحرة، والأمة جميعاً، وقال له: تزوّج من شئت جاز له أن ينكح الأمة، فلما ملك العبد هذا النكاح ملكه الحر، كسائر الأنكحة، وهذا أقوى الأثر لأن الحرية من صفات الكمال، وأسباب الكرامة فيها يصير أهلاً لملك الأشياء، وللولاية ويخرج من أن يكون مولى عليه والرق من أسبابه تنصف الحل الذي ترتب عليه عقد النكاح، حتى يحل للعبد نصف ما يحل للحر، فيجب أن يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل تحقيقاً للتنصيف، وما يكون شرطاً في الحر يكون شرطاً في العبد كالشهود، وخلو المرأة عن عدة الغير، وما لا يكون شرطاً في حق الحر كالخطبة وتسمية المهر لا يكون شرطاً في حق العبد، ولو كان عدم الطول شرطاً لنكاح الحر، لكان شرطاً لنكاح العبد، وليس فليس، وهذا الحل كرامة يختص به البشر، فكيف يجوز أن يتسع الحل بسبب الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر، وهذا أثر ظهرت قوته بالتأمل في أحوال البشر.

الا ترى أن النبي عليه السلام لما كان أشرف الناس كان أوسعهم حلاً حتى حل له التسع، أو ما شاء من النساء، فقد روي عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت ما خرج النبي عليه السلام من الدنيا حتى أباح له من النساء ما شاء، وأثر علته ضعيف لحقيقته، فالإرقاق دون التضييع، لأن الإرقاق إهلاك حكمي، والتضييع بالعزل إهلاك حقيقي، والعزل في الإماء جائز مطلقاً وفي الحرائر برضاهن، فلأن يجوز له الإرقاق بنكاح الأمة أولى، وبحاله فإن نكاح الأمة جائز لمن يملك سرية يستغني بها عن نكاح الأمة، وكذلك إذا كان في ملكه أم ولد فتزوج أمة جاز، ومعلوم أنه مستغن عن تعريض الجزء للرق بهذا، فإن الولد المتولد منها يكون حراً.

ومنها ما قال: إن نكاح الأمة الكتابية لا يجوز للمسلم، لأن الرق أثراً في حرمة النكاح، حتى لا يجوز نكاح الأمة على الحرة، وكذا الكفر حتى لا يجوز

نكاح المجوسية فإذا اجتمعا في شخص التحقا بالكفر الغليظ، وهو الشرك، ولأن جواز نكاح الأمة بطريق الضرورة عند خشية العنت، وهو الزنا لما فيه من إرقاق الولد والضرورة ترتفع بإحلال الأمة المسلمة، فلا حاجة إلى حل الأمة الكتابية للمسلم بالنكاح، وقلنا الأمة الكتابية حلال للمسلم، لأن نكاح الحرة الكتابية حلال للمسلم فيحل نكاح الأمة الكتابية قياساً على دين الإسلام، وهو نكاح يملكه العبد المسلم، وكذا يملكه الحر المسلم.

وهذا لما قلنا: إن الرق لا يحرم أصل النكاح، وإنما يؤثر في التنصيف فيما يقبله كالطلاق والعدة والقسم والحدود، بخلاف العبادات، فإن المملوك يبقى على أصل الحرية فيها، والتنصيف يختص بما يقبل العدد من الأحكام والنكاح في جانب الرجل متعدد فيظهر التنصيف في العدد، وفي جانب المرأة غير متعدد فإنها لا تقدر على التزوج برجال، كما يتزوج الرجل نساء، فلا يحتمل التنصيف، ولكنه من حيث الأحوال متعدد، وهي حال التقدم على نكاح الحرة، وحال التأخر عنه، وحال المقارنة فصح متقدماً ولم يصح متأخراً قولاً بالتنصيف، وبطل مقارناً، لأنه لا يحتمل التنصيف، إذ لا يمكن أن يصح بعضه، ولا يصح بعضه فغلب التحريم على التحليل كالطلاق الثلاث، والإقراء فإن طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان لما قلنا: أو نقول في الحقيقة هما حالتان حالة الإنفراد عن الحرة بالسبق، وحالة الإنضمام إلى الحرة بالمقارنة، أو التأخر تثبت الحل في حالة الإنفراد دون الإنضمام، فهذا وصف قوي أثره بالتأمل في الأصول فإن الحل تارة يثبت بالنكاح، وطوراً بملك اليمين، ثم وجدنا الأمة الكتابية كالأمة المسلمة في الحل بملك اليمين، فكذا في الحل بالنكاح.

ولذلك قلنا: إن الحر إذا نكح أمة على أمة يصح كالعبد إذا فعله لما قلنا: إن أثر الرق في تنصيف ما يقبله لا في التحريم.

وقوله: إن للرق أثراً في حرمة النكاح ضعيف، لما بينا أن الرق ليس من أسباب التحريم، لكنه من أسباب تنصيف ما يقبله كرق الرجال لم يحرّم على العبد شيئاً حل للحر لكنه أثر في التنصيف، فكذا رق الإماء، وقد جعل الرق

من أسباب فضل الحال حيث جوّز نكاح الأمة المسلمة عند الطول، ونكاح الأمة الكتابية، عند عدم الطول والحرية من أسباب نقصان الحل. وهذا عكس المعقول، لأن الحل نعمة، والعقل يأبى أن يكون الحر أنقص من العبد نعمة، وبعض الأصول، لأن الأصل أن أثر الرق في التنصيف لا في التفضيل، ودين الكتابي ليس من أسباب التحريم أيضاً، إذ لو كان كذلك لم تحل بملك اليمين كالمجوسية، وأثر الرق ودين الكتابي مختلف أيضاً فأثر الرق في التنصيف، وأثر دين الكتابي في التنجيس، فلم يصلح أن يجعلا علة واحدة مع اختلاف أثريهما، ولا نسلم بأن جواز نكاح الإماء ضروري. وهذا لأن الرقيق في النصف الباقي مساو للحر، فكما أن نكاح الحرة مشروع لا بطريق الضرورة، فكذا نكاح الأمة في النصف الباقي لها، وكما لم نجعل بقاء ما بقي في حق العبد بعد التنصيف بالرق ضرورياً، فكذا في حق الأمة، بل أولى، فإنها تستمتع بمولاها بملك اليمين والعبد لا طريق له سوى النكاح. ولما قلنا من سقوط حرمة الإرقاق إذ العزل جائز، وهو إهلاك حقيقي، فالإرقاق وهو إهلاك حكمي أولى، لكنه في حكم الإستحباب، أي هو في الإستحباب ضروري، يعني لا يستحب له نكاح الأمة الكتابية مثل نكاح الحرة الكتابية، فإنه جائز، ولكن المستحب تركه لا أن جواز نكاح الإماء ضروري، بل الجواز مطلق لإطلاق المقتضي. كما أن نكاح المسلمة مستحب، ونكاح الكتابية غير مستحب، لكنه مطلق لا ضروري.

ومنها ما قال في إسلام أحد الزوجين في دار الإسلام، أو في دار الحرب إن كان قبل الدخول تقع الفرقة بنفس الإسلام، وإن كان بعد الدخول تتوقف على انقضاء العدة، وإذا ارتد أحدهما قبل الدخول تقع الفرقة في الحال، وبعد الدخول تتوقف على إنقضاء ثلاثة أقراء، فيسوي بين الردة والإسلام في إضافة الفرقة إليهما، وفي توقف الفرقة على إنقضاء ثلاثة أقراء وعدمه، وعندنا إذا أسلم أحد الزوجين لا تقع الفرقة قبل الدخول، أو بعده حتى يعرض الإسلام على الآخر.

قلنا: أسلم فهما على نكاحهما، وإن أبى فرق القاضي بينهما، وإذا ارتد

أحدهما تعجيل الفرقة قبل الدخول وبعده، قال: إن سبب الفرقة اختلاف الدين، لأن مع اختلاف الدين عند إسلام المرأة وكفر الزوج لا ينعقد النكاح بينهما ابتداء، فكذا لا يبقى النكاح، وكذا عند ردة أحدهما لا ينعقد النكاح ابتداء، فكذا لا يبقى النكاح، وهذا اعتبار البقاء بالابتداء وهو ضعيف جداً، فقيام العدة، وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح، ولا يمنعان البقاء؛ ولا تصح إضافة الفرقة إلى الإسلام، لأنه سبب لعصمة الأملاك دون إزالتها، لقوله عليه السلام: «فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم»، ولا إلى كفر الباقي، لأنه غير حادث، بل هو دوام لما كان، ودوام ما لم يكن قاطعاً لا يوجب قطعاً ضرورة، وهذا لأنه كان موجوداً، وصح معه النكاح ابتداء وبقاء.

فإن قيل: إنما لم يكن كفر هذا قاطعاً مع كفر الآخر دون إسلامه.

ألا ترى أنه لم يكن مانعاً لابتداء العقد مع كفر الآخر، والآن هو مانع؟.

قلنا: إن صار مانعاً بتبدل الحال لا يدل على أنه يصير قاطعاً، فرب شيء يمنع ولا يقطع، والنزاع وقع في القطع ألا ترى أن نكاح الحرة يمنع نكاح الأمة، ولا يقطع نكاحها، والحدث يمنع ابتداء الشروع في الصلاة، ولا يقطعها، وإذا لم يصلح واحد منهما سبباً للفرقة، ولا بد من دفع ضرر الظلم عنها، لأن ما هو المقصود بالنكاح، وهو الاستمتاع فات شرعاً جعلنا السبب ما له أثر في إيجاب الفرقة، وذلك فوت غرض النكاح، فهذا الاختلاف يحرم الوطء، ويجعلها معلقة، والتعليق حرام.

قال الله تعالى: ﴿فتذروها كالمعلقة﴾[1] وجعله ظلماً على رد النكاح بفوت الغرض الذي شرع له النكاح، وإذا كان كذلك صار مفوّضاً إلى القاضي، لأنه قوله لإزالة الظلم، والقاضي نصب لإزالة الظلم عن الناس، وهو قوي الأثر بالرجوع إلى الأصول، فالتفريق باللعان والجب والعنة والإيلاء ثابت باعتبار هذا عالاً به على من كان فوات الإمساك بالمعروف من جهته، وهذا لأن باللعان

---

(١) سورة النساء: الآية ١٢٩.

يزول حل الاستمتاع كما فرغنا منه، كذا ذكر في المنتقى إذ الكاذب منهما تنزل عليه اللعنة، أو الغضب من الله فيستوجب حرمان النعمة، وحل الاستمتاع نعمة، ومتى زال حل الاستمتاع في حقه يزول في حق الآخر ضرورة لاستحالة بقاء الحل في أحد الجانبين، دون الآخر وفوات هذا الغرض في الجب والعنة ظاهر، وكذا في الإيلاء، لأنه ظالم يمنع حقها في الجماع، وأما الردة فمنافية لكونها من أسباب زوال العصمة عن نفسه، وعن ماله، قال عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه» ولأن النكاح ينبني على الحل الذي هو كرامة، والردة سبب لإسقاط ما هو كرامة، فلا يبقى الحل بعد الردة ضرورة، فلا يبقى النكاح.

وهذا وصف بين الأثر، ولا يلزم إذا ارتدا معاً، فإن الفرقة لا تقع بينهما، مع أن ردة أحدهما موجودة، لأنا بقينا النكاح بينهما بإجماع الصحابة رضي الله عنهم، بخلاف القياس، والقياس ليس بحجة في معارضة الإجماع، ولأن حال الإتفاق دون حال الاختلاف، فلم تصح التعدية من ارتداد أحدهما إلى ارتدادهما، إذ لا يلزم من كونها منافية للنكاح في أقوى الحالين، كونها منافية للنكاح في أدنى الحالين، ولأن في ردة أحدهما اختلافاً ومضادة، وفي ردتهما ائتلافاً وموافقة، وفي الإتفاق حصول أغراض النكاح، وفي الاختلاف فواتها.

وقوله: إن الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما ضعيف، لأنا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء النكاح، والاتفاق على الكفر لا يمنع ابتداء النكاح، ومنها ما قال في مسح الرأس: إنه ركن في الوضوء، فيسن فيه التكرار كالغسل.

وقلنا: إنه مسح، فلا يسن فيه التكرار كالمسح بالخف، ثم تأثير المسح في سقوط التكرار أقوى من تأثير الركنية في سنية التكرار، إذ الركنية لا تؤثر في التكرار، بل تأثير الركن في تحقيقه، وتحصيله لا في التكرار، كما في الإيمان، ولا يختص التكرار بالركن، وقد سن تكرار المضمضة، وليس بركن، وأثر المسح في التخفيف بين لوجود الاكتفاء بالإصابة، مع إمكان الإسالة، وللتأدية ببعض محله

(وبقوة ثباته على الحكم المشهود به) وهذا لأن الوصف إنما جعل علة لإيجاب الحكم، فكان زيادة وجوب الحكم به رجحاناً من حيث العلية، ولأن الأثر إنما صار أثراً لرجوعه إلى الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، وما كان ثبوته بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع يكون ثابتاً متأكداً، فما يظهر فيه زيادة القوة في الثبات عند العرض على الأصول يكون راجحاً باعتبار ما به صار حجة، وهذا (كقولنا في صوم رمضان إنه متعين) أولى من قولهم صوم فرض (لأن هذا مخصوص في الصوم، بخلاف التعين، فقد تعدّى إلى الودائع، والمغصوب ورد البيع الفاسد) إلى سقوط التعيين، فيما هو عين حكم لازم موجود في المعاملات وسائر الفرائض كالزكاة، فإنه إذا تصدق بالنصاب على الفقير، ولم ينو الزكاة خرج عن العهدة والحج حتى لو أطلق النية، ولم يعين حجة الإسلام يجوز، وكذا إذا رد الوديعة إلى مالكها خرج عن العهدة بأي جهة ردها، ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة، وكذا إذا رد المغصوب على المالك خرج عن العهدة بأي جهة رده، حتى إذا باعه من مالكه، أو وهب له، أو تصدق به عليه وسلمه إليه يقع عن الوجه المستحق، وسواء علم صاحب الحق به، أو لم يعلم.

وكذا إذا رد المبيع على البائع لفساد البيع، ولو بهبة، أو صدقة، أو بيع يبرأ المشتري من ضمانه، لأن الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعاً، والمستحق على أي وجه أتى به يقع عن الوجه المستحق عليه.

(وبقوة ثباته) أي ثبات الوصف (على الحكم المشهود به) بكون وصفه ألزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر (كقولنا في صوم رمضان: إنه متعين) من جانب الله تعالى، فلا يجب التعيين على العبد في النية (أولى من قولهم صوم فرض) فيجب تعيين النية فيه كصوم القضاء (لأن هذا) أي وصف الفرضية الذي أورده الشافعي رحمه الله (مخصوص في الصوم بخلاف التعين) الذي أوردناه، (فقد تعدى إلى الودائع والمغصوب، ورد المبيع في البيع الفاسد) أي إذا رد الوديعة إلى المالك، والمغصوب إليه، أو رد المبيع الفاسد إلى البائع بأي جهة كانت، يخرج

وكذا الإيمان بالله تعالى فرض متعين فإذا آمن يكون إيماناً مرضياً، وإن لم ينو الفرض لتعينه.

وكذا إذا فعل المحلوف عليه يحنث، وإن لم يفعله بنية اليمين لتعينه.

وكقولنا في مسح الرأس: إنه مسح فهو أثبت في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار، فالتيمم ومسح الخف، ومسح الجورب، ومسح الجبيرة ظهرت الخفة فيها بترك اعتبار التكرار، وليس للركنية زيادة قوة الثبات في سنية التكرار، فالركن وصف عام في الوضوء والصلاة، ثم أركان الصلاة كالقيام والقراءة والركوع والسجود كما لها بالإطالة لا بالتكرار.

وقد تكرر ما ليس بركن كالمضمضة والاستنشاق، وكقولنا في المنافع: إنها لا تضمن بالإتلاف مراعاة لشرط العدوان وهو التماثل؛ لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[1] بالاحتراز عن الفضل إذ القيمة دراهم، أو دنانير، وهما جوهران، والمنافع أعراض، والجوهر خير من العرض، لأنه مما يبقى ويقوم بنفسه والعرض لا يبقى، ولا يقوم بنفسه، ولا يجوز أن يجب على المتلف فوق ما أتلفه، كما لا يجب الجيد بإتلاف الرديء أولى من قولهم إن ما يضمن بالعقد يضمن بالإتلاف، كالأعيان تحقيقاً للجبر أي لجبر حق المظلوم، وإثبات المثل تقريباً لا تحقيقاً، إذ لا يمكن رعاية المماثلة إلا بأدنى تفاوت، فيتحمل كما تجب القيمة عن الأعيان، وإنما يستدرك ذلك بالحزر والظن، كما لا تكن رعاية المماثلة صورة ومعنى رعاية لحق المتلف عليه، لأن دفع الضرر واجب ما أمكن،

عن العهدة، ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة أو غصباً أو بيعاً فاسداً، لأنه متعين لا يحتمل الرد بجهة أخرى، فيكون ثبات التعيين على حكمه أقوى من ثبات الفرضية على حكمها، وقيل: عليه أن هذا إنما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية، أما إذا كان تعليله هو الصوم الفرض، فلا يناسب بمقابلته إيراد مسألة رد الوديعة، والمغصوب والبيع الفاسد

---

(1) سورة البقرة، الآية 194.

فإذا دار الأمر بين أن يسقط الضمان فراراً عن إيجاب زيادة على التعدي ، مع إضرار بالمتعدي عليه بإبطال أصل حقه في المثلية، وبين أن يجب الضمان ويتحمل الزيادة على المتعدي رعاية لأصل حق المتلف عليه بعذر العجز، كان هذا أولى، إذ المظلوم أولى بالنصرة، ودفع الضرر عنه، وأكثر الضررين أولى بالدفع عند المقابلة، لأن التقييد بالمثل واجب في الأموال كلها، والصيام والصلاة وغيرها وسقوط الضمان عن المعصوم جائز كالعادل يتلف مال الباغي، والباغي يتلف مال العادل في حال المنعة، والحربي يتلف مال المسلم، والفضل عن التعدي غير مشروع في الدارين، لأن الظالم مساو للمظلوم في احترام حقوقه إلا من حيث الانتصاف منه له بالمثل، فكان المصير إلى ما هو مشروع أولى من المصير إلى ما ليس بمشروع أصلاً، ولأن الزيادة راجعة إلى حكم الله تعالى بفتوانا.

وحكم الله تعالى مصون عن الجور وعدم وجوب الضمان لعجزنا عن إيجاب المثل في موضع تراعى فيه المماثلة بالنص والعجز عذر لنا، وهذا شائع كسقوط فضل الوقت في الصوم والصلاة، وسقوط رعاية الصورة في المثل القاصر، ولأنا لو أوجبنا الضمان لأهدرنا حق المتلف في الزيادة في الدنيا والآخرة.

ومتى لم نوجب الضمان لانهدر حق المتلف عليه أصلاً، بل متأخر إلى الآخرة فكان هذا تأخيراً، والأول إبطالاً، وضرر التأخير دون الإبطال، وهذا الذي ذكرنا من وجوب الضمان بالمثل ثابت في عامة الأحكام كالمعاملات والعدوانات، والعبادات وغيرها، وما ذكره مخصوص بالعقد، لأن المنافع إنما تضمن بالعقد فكان ما ذكرنا أثبت مما ذكره، فكان أولى (وبكثرة أصوله) لأن

(وبكثرة أصوله) أي إذا شهد لقياس واحد أصل واحد، ولقياس آخر أصلان، أو أصول يترجح، هذا على الأول، والمراد بالأصل المقيس عليه، ولا يكون هذا من قبيل كثرة الأدلة القياسية، أو كثرة أوجه الشبه لشيء، فإن هذه كلها فاسدة، وكثرة

العلة إنما صارت حجة لأصلها فتكون كثرة الأصل كثرة الدلالة.

والاشتهار في السنن سبب الترجيح، لأنه زيادة على ما به صار الخبر حجة

والحاصل أن كثرة الأصول عبارة عن كثرة نظائر ما وجد فيه هذا الوصف، والحجة هو الوصف المؤثر لا النظير وكثرة النظائر توجب زيادة تأكيد للوصف المؤثر فيصلح مرجحاً حتى لو شهد لإحدى العلتين أصول كثيرة، ولم يشهد للعلة الأخرى، إلا أصل واحد كانت العلة التي شهد لها أصول كثيرة أولى بالعمل من الأخرى.

وقلما يوجد نوع من هذه الأنواع الثلاثة إلا ويتبعه الآخران، وهذا النوع قريب من النوع الثاني، لأنه جعل في النوع الثاني دليل الترجيح ما هو أثر كثرة الأصول وهو ثباته على الحكم المشهود به، وهنا جعل نفس كثرة الأصول دليل الترجيح، لأنه سبب ثباته ففي النوع الثاني اعتبر الأثر، وفي النوع الثالث اعتبر المؤثر، ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس، لأن ذلك لم يجز، لأن كل قياس علة على حدة، وفيما نحن فيه القياس واحد، والمعنى واحد إلا أن أصوله كثيرة

(وبالعدم عند العدم) أي الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة (وهو العكس) وهو أضعف وجوه الترجيح لما مر أن العدم لا يوجب شيئاً لأنه ليس

الأصول صحيحة كقولك في مسح الرأس أنه مسح، فلا يسن تثليثه مثل صفة مسح الخف والجبيرة، والتيمم بخلاف قول الشافعي رحمه الله أنه ركن فيسن تثليثه، فإنه لا أصل له إلا الغسل (وبالعدم عند العدم وهو العكس) أي إذا كان وصف يطرد وينعكس كان أولى من وصف يطرد ولا ينعكس، فالاطراد حينئذ هو الوجود عند الوجود فقط، والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الرأس إنه مسح، فلا يسن تكراره، فإنه ينعكس إلى قولنا ما

بشيء لكن الحكم إذا تعلق بوصف، ثم عدم عند عدمه كان ذلك أوضح لصحته حيث دار معه وجوداً وعدماً، مع كونه مؤثراً فيه. وهو كقولنا في مسح الرأس: إنه مسح، لأنه ينعكس بما ليس بمسح كغسل اليدين والرجلين. والوجه والاغتسال من الحيض والجنابة فإنه يسن فيها التكرار لأنها ليست بمسح وقولهم: ركن لا ينعكس، لأن التكرار مسنون في المضمضة والاستنشاق مع أنهما ليسا بركنين، وقولنا: في الأخ إذا ملك أخاه: إن بينهما قرابة محرمة للنكاح، فأشبه الأب والابن، لأنه ينعكس في ابن العم فإنه لا يعتق بالملك لعدم هذه العلة، وهي القرابة المحرمة للنكاح، وقولهم: لأنه يجوز وضع زكاة أحدهما في الآخر، فلا يعتق أحدهما على صاحبه بالملك لا ينعكس، فإن الكافر لا يعتق على المسلم إذا ملكه، ولا يحل وضع الزكاة فيه.

وقولنا في بيع الطعام بالطعام بعينه: إن التقابض ليس بشرط في المجلس، لأنه مثمن عين فلا يشترط القبض في المجلس، كما لو باع ثوباً بثوب، لأنه ينعكس بيدل الصرف، ورأس مال السلم أي إذا صرف الدرهم بالدرهم، أو أسلم الدراهم في الحنطة يشترط القبض في المجلس، لما كان ديناً بدين، أو ثمناً بثمن كي لا يكون كالئاً بكالئ، لأن الأثمان لا تتعين في البيع، وتعليلهم بأنهما مالان، لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل بينهما، فيشترط التقابض في بيع أحدهما بالآخر كالذهب والفضة لا ينعكس، لأن قبض رأس المال في المجلس شرط احترازاً عن الكالئ بالكالئ، وإن جمع العقد بدلين لا يحرم التفاضل إذا قوبل كل واحد منهما بجنسه بأن يكون رأس المال ثوباً، والمسلم فيه حنطة ولا يرد علينا رأس المال، إذا كان عيناً فإنه يشترط قبضه، وقد أخذنا رأس المال شبهاً بالمبيع، لأنه ليس بمتعين حقيقة، وقد حققناه في موضعه.

لا يكون مسحاً، فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعي رحمه الله إنه ركن فيسن تكراره فإنه لا ينعكس إلى قوله ما ليس بركن لا يسن تكراره فإن المضمضة والاستنشاق ليس بركن، ومع ذلك يسن تكراره.

وقول فخر الإسلام رحمه الله: ولا ينعكس تعليله، لأن بيع السلم يشمل أموال الربوي، ومع ذلك وجب فيه القبض مشكل إلا أن يراد به لم يشمل أموال الربويّ، فحسب، بل يجوز أن يكون رأس المال مما لا يجري فيه الربا، بأن كان ثوباً وعبارة التقويم، فإن القبض شرط في باب السلم، وإن لم يشتمل على أموال الربا أوضح (وإذا تعارض ضرباً ترجيح كان الرجحان في الذات أحق منه في الحال، لأن الحال قائمة بالذات تابعة لها).

اعلم أن هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح.

وأصله: أن كل محدث موجود بصورته، ومعناه الذي هو حقيقة وجوده، ثم يقوم به صفات تعقب الوجود، فإذا تعارض ضرباً ترجيح أحدهما بمعنى في الذات والثاني بمعنى في الحال على مخالفة الأول كان الرجحان في الذات أحق من الرجحان في الحال، لأن الذات أسبق وجوداً من الحال، فيصير كالاجتهاد أمضي حكمه لا يحتمل النسخ باجتهاد يحدث من بعد.

ولأن الحال قائمة بالذات تابعة لها، فلو اعتبرنا الحال على مضادة الأول لكان التبع مبطلاً للأصل ناسخاً له.

وهذا لا يجوز، وبيان هذا فيما اتفقوا عليه أن ابن ابن الأخ لأب، وأم، أو لأب أحق بالعصوبة من العم، لأن المرجح فيه معنى في ذات القرابة، وهي الأخوة التي هي مقدمة على العمومة، والمرجح في العم الحال، وهي زيادة القرب وكذا العمة لأم مع الخال لأب وأم إذا اجتمعا فللعمة الثلثان، والثلث للخال، لأن الرجحان في حقها معنى في ذات القرابة، وهو الإدلاء بالأب إذ الأصل قرابة الأب، والخال راجح بحالة وهو اتصاله من جانبين بأم الميت، وابن الأخ لأب، وأم أحق بالتعصيب من ابن الأخ لأب لأنهما استويا في ذات

ثم أراد أن يبين حكم تعارض الترجيحين فقال: (وإذا تعارض ضربا ترجيح) كما تعارض أصل القياسين (كان الرجحان في الذات أحق منه في الحال) أي من الرجحان الحاصل في الحال (لأن الحال قائمة بالذات تابعة لها) في

القرابة ، فصرنا إلى الترجيح بالحال، وهو زيادة الاتصال لأحدهما، وابن ابن الأخ لأب وأم لا يرث مع ابن الأخ لأب، لأن ابن الأخ لأب يقدم في العصوبة باعتبار الحال لما استويا في ذات القرابة وهي الأخوة.

ويقول فخر الإسلام رحمه الله: للرجحان في الذات معناه ترجحان في هذا الذات باعتبار الحال، وهي القرب، وفيها اختلفوا فيه كمسائل صنعة الغاصب في الخياطة والصبغة والطبخ والشي ونحوها (فينقطع حق المالك بالطبخ، والشي ونحوهما لأن الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه) أي ثابتة وموجودة من كل وجه، ولا يضاف حدوثها إلى صاحب العين، بل يضاف إلى الغاصب، لأنه بفعله، ولو أضيف إلى صاحب العين لكان له لا للغاصب (والعين هالكة من وجه) لتبدل الإسم، وتبدل الإسم دليل تبدل المسمى، وهي من ذلك الوجه تضاف إلى صنعة الغاصب أي هالكية العين تضاف إلى الغاصب، لأن الهلاك بفعله، فصار ضامناً بدلها، وهو أنه كونها هالكة، فصار الحادث بفعل الغاصب قائماً من كل وجه، وما هو حق المغصوب منه قائم من وجه هالك من وجه، فيترجح ما هو قائم من كل وجه ما هو قائم من وجه

الوجود، ولا ظهور للتابع في مقابلة المتبوع (فينقطع حق المالك بالطبخ والشيء) تفريع على القاعدة المذكورة، وذلك بأنه إذا غصب رجل شاة رجل، ثم ذبحها وطبخها وشواها، فإنه ينقطع عندنا حق المالك عن الشاة، ويضمن قيمتها للمالك، لأنه تعارض ههنا ضربا ترجيح فإنه إن نظر إلى أن أصل الشاة كان للمالك ينبغي أن يأخذها المالك، ويضمنه النقصان، وإن نظر إلى أن الطبخ والشيء كانا من الغاصب ينبغي أن يأخذها الغاصب، ويضمن القيمة، ولكن رعاية هذا الجانب أقوى من رعاية المالك (لأن الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه. والعين هالكة من وجه) فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه. فكان الصنعة بمنزلة الذات، والعين بمنزلة الوصف، وإن كان الأمر في ظاهر الحال بالعكس، إذ كانت الشاة أصلاً، والصنعة وصفاً على ما ذهب إليه الشافعي رحمه الله.

(وقال الشافعي رحمه الله: صاحب الأصل أحق لأن الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له) والجواب أن ما ذكره يرجع إلى الحال، والرجحان بحسب الوجود أحق من الرجحان بحسب الحال، وكقولنا في صوم رمضان: وكل صوم عين أنه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار، لان الصوم ركن واحد تعلق جوازه بالنية، فإذا وجدت النية في البعض دون البعض رجحنا باقتران النية بأكثر الإمساك لرجحان جانب الوجود.

وقال الشافعي رحمه الله: إذا عدمت النية في جزء من هذا الركن رجحت جانب الفساد إحتياطاً في العبدة.

والجواب: أن ما ذكره معنى يرجع إلى الحال، لان الجواز والفساد من باب الحال، وما ذكرناه معنى في الذات والمرجح في الذات أولى بالاعتبار من المرجح في الحال وكقول أبي حنيفة رحمه الله: فيمن له خمس من الإبل السائمة مضى من حولها عشرة أشهر، ثم ملك ألف درهم، ثم تم حول الإبل فزكاها، ثم باعها بألف درهم انه لا يضم ثمنها إلى الألف الذي عنده، لكنه يتعقد على الثمن حول جديد، فإن وهب له ألف ضمه إلى الألف الاولى، لأنه أقرب إلى تمام الحول فتضم إليه احتياطاً فإن تصرف في ثمن الإبل فربح ألفاً، ضم الربح إلى أصله.

وإن بعد عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكاة بأن ينظر إلى اقرب المالين حولاً، لان الألف الربح متصل بأصله اي ثمن الإبل ذاتاً، لكونه حاصلاً منه وهو نماؤه، ومتصل بالألف الآخر حالاً من حيث القرب إلى الحول

وأشار إليه المصنف بقوله: (وقال الشافعي رحمه الله: صاحب الأصل وهو المالك أحق، لأن الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له) فجرى الشافعي رحمه الله على ظاهره، وجرينا على الدقة.

ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال:

والذات أحق من الحال لما مر (والترجيح بغلبة الأشباه بالعموم، وقلة الأوصاف فاسد) اعلم أن الكلام في الترجيح في أربعة مواضع: في تفسير الترجيح لغة وشريعة. وفي الوجوه التي يقع بها الترجيح، وفي بيان المخلص من تعارض وجوه الترجيح، وقد مرت هذه الوجوه، وفي الفاسد من وجوه الترجيح وهي أربعة:

أحدها: ترجيح القياس بقياس آخر، وترجيح القياس بالخبر، وترجيح الخبر بالخبر، وترجيح الخبر بالنص، وترجيح النص بالنص لما مر أن ما يصلح حجة لا يصلح مرجحاً.

وسيأتي فيه خلاف الشافعي رحمه الله، فقد قال صاحب المحصول: فيه مذهب الشافعي حصول الترجيح بكثرة الأدلة، لأن الأمارات متى كانت أكثر كان الظن أقوى.

والثاني: الترجيح بغلبة الأشباه كقولهم: إن الأخ يشبه الولد، والوالد بوجه، وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه، كجواز وضع الزكاة لكل واحد منهما في صاحبه، وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه، وقبول الشهادة من

(والترجيح بغلبة الأشباه وبالعموم، وقلة الأوصاف فاسد) عندنا، وقد ذهب إلى صحة كل منها الإمام الشافعي رحمه الله، مثال غلبة الأشباه قول الشافعية، إن الأخ يشبه الوالد، والولد من حيث المحرمية فقط، ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز إعطاء الزكاة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر، وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون إلحاقه بابن العم أولى. فلا يعتق على الأخ إذا ملكه، وعندنا هو بمنزلة ترجيح أحد القياسين بقياس آخر، وقد عرفت بطلانه. ومثال العموم قول الشافعية إن وصف الطعم في حرمة الربا أولى من القدر والجنس، لأنه يعم القليل، وهو الحفنة والكثير، وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول إلا الكثير، وهذا باطل عندنا، لأنه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة، فلا رجحان للعموم على الخصوص، ولأن الوصف بمنزلة النص، وفي

والرابع الترجيح بكثرة الأوصاف، فيقال: ذات وصف أحق من ذات وصفين، كقولهم: إن علتنا وصف واحد وهو الطعم والجنس شرط، فكان أولى من علتكم، وهو القدر والجنس.

وهذا فاسد؛ لأن العلة خلف النص، والنصان إذا تقابلا لم يترجح أحدهما لكونه أوجز عبارة، وكذا هنا، بل أولى؛ لأن الحكم ثم ثبت بصيغة النص، ويتحقق في ذلك التطويل والإيجاز، وهنا باعتبار معنى المؤثر، ولا يتحقق فيه الإيجاز والتطويل.

فصل:
وإذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من وجوهه

(كانت غايته أن يلجأ إلى الانتقال. وهو إما أن ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى.

أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة الأولى، أو ينتقل إلى حكم آخر،

(كانت غايته أن يلجأ إلى الانتقال) أي غاية المعلل أن يضطر إلى الانتقال، وهو أربعة أقسام: (لأنه إما أن ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى) كما إذا علل في الصبي المودع، بأنه إذا استهلك الوديعة لا يضمن، لأنه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع، فإن قال السائل: لا نسلم أنه مسلط على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل إلى علة أخرى، ليثبت بها علته الأولى أعني التسلط على الاستهلاك البتة (أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة الأولى) كما إذا علل على جواز إعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة عن الكفارة، بأن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالإقالة أو بعجز المكاتب عن الأداء، فلا يمنع الصرف إلى الكفارة. فإن قال الخصم: أنا قائل بموجبه إذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف إلى الكفارة وإنما المانع هو نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد؛ إذ إن العتق مستحق للعبد بسبب

وعلة أخرى، أو ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول، لا لإثبات العلة الأولى، وهذه الوجوه صحيحة (إلا الرابع) أما الأول فلأنه ما ضمن بالعلة ابتداء إلا تصحيح الحكم بها، فما دام يسعى في تصحيح تلك العلة، فهو ساع في إيفاء ما ضمن كمن احتج لقياس فنوزع فاحتج بقول الصحابي لإثبات القياس فنوزع، فاحتج لتصحيح قول الصحابي بخبر الواحد، فنوزع فاحتج لتصحيح الخبر الواحد بالكتاب، وذلك كقولنا: الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء قياساً على الخارج من السبيلين، فيقول السائل: لا نسلم بأن القياس حجة فاحتج المجيب بقول عمر رضي الله عنه لأبي موسى: اعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور عند ذلك فيقول السائل: لا نسلم بأن قول الصحابي حجة فيحتج

الكتابة، فحينئذ ينتقل المعلل من حكم إلى حكم آخر بالعلة المذكورة ويقول: هذا العقد لا يوجب نقصاناً مانعاً من الرق، إذ لو كان كذلك لما جاز فسخه، لأن نقصانه إنما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ، فقد أثبت المعلل بالعلة الأولى أعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر، وهو عدم إيجاب نقصان مانع من الرق.

(أو ينتقل إلى حكم آخر وعلة أخرى) كما في المسألة المذكورة بعينها، إذ قال السائل: إن عندي هذا العقد لا يمنع من التكفير، بل المانع نقصان الرق.

يقول المعلل: هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود، فوجب أن لا يوجب نقصاناً في الرق مثله، فهذا انتقال إلى حكم آخر، وعلة أخرى كما ترى، (أو ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول، لا لإثبات العلة الأولى) ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية، ولهذا قال: (وهذه الوجوه صحيحة إلا الرابع) لأن الانتقال إنما جوز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة، ولا يتم ذلك في الرابع.

لأن العلل غير متناهية في نفس الأمر، فلو جوزنا الانتقال إلى العلل لأجل الحكم الأول بعينه لتسلسل إلى ما لا يتناهى.

ثم أورد على هذا أن ابراهيم عليه السلام قد انتقل إلى علة أخرى لإثبات

بقوله عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما» فيقول: لا نسلم بأن خبر الواحد حجة، فيحتج بقوله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾(١) فإنه أوعدهم بالكتمان، وترك البيان، وحقيقة هذه الإضافة يتناول كل واحد من آحاد الجمع لما عرف من الحكم في الجمع المضاف إلى جماعة أنه يتناول كل واحد منهم.

وكذلك إذا علل بوصف ممنوع، فقال في الصبي المودع: إنه لا يضمن إذا استهلك الوديعة لأنه سلطه على استهلاكه، فلما أنكره الخصم احتاج إلى إثبات كونه مسلطاً، فيكون حسناً لأنه رام إثبات الحكم بما ذكر من العلة، ولا يقدر على إثبات الحكم بتلك العلة إلا بإثبات تلك العلة، فيكون له إثبات تلك العلة حتى يقدر على إثبات الحكم بها.

وأما الثاني: فلأن مقصوده إثبات ما ادعاه وبتسليم يحققه فإذا انتقل بعده إلى حكم آخر ليثبته بالعلة الأولى كان ذلك آية كمال فقهه، وذلك مثل قولنا: إن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالإقالة فلا يمنع الصرف إلى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع، والإجارة فإن قال الخصم: عندي عقد الكتابة لا يمنع، ولكن نقصان الرق هو الذي يمنع فنقول: بهذه العلة وجب أن لا يتمكن نقصان في الرق مانع من الصرف إلى الكفارة أو لا يتضمن ما يمنع، فهذا إثبات حكم آخر بالعلة الأولى.

وأما الثالث: فلأن ما ادعاه صار مسلماً، وهو ما ضمن بالعلة الأولى إثبات حكمين، لكن مثل هذا لا يخلو عن نوع غفلة، حيث لم يمثل على وجه لا يحتاج إلى الانتقال.

وأما الرابع: فمن الناس من استحسنه أيضاً، واحتج بقصة إبراهيم عليه

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٨٧.

السلام في محاجة اللعين، بأنه عليه السلام لما قال: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾ وعارضه اللعين بقوله: ﴿أنا أحيي وأميت﴾ قال إبراهيم: ﴿فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾ فانتقل إلى حجة أخرى لإثبات ذلك الحكم بعينه، وحكى الله تعالى عنه على وجه المدح دون الذم.

والصحيح أن هذا انقطاع لأن مجالس النظر لم تعقد إلا لإبانة الحق، فإذا لم يكن متناهياً، لم تقع به الإبانة الا يرى أنه إذا لزمه النقض لم يقبل منه الإحتراز بوصف زائد، فلأن لا يقبل منه التعليل المبتدأ أولى (ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ليست من هذا القبيل، لأن الحجة الأولى كانت لازمة) لأنه عارضه بأمر باطل، وهو قوله: أنا أحيي وأميت إذ اللعين ما كان يحيي

الحكم الأول، حيث حاجه نمروذ اللعين لإثبات الإله، فقال إبراهيم عليه السلام: ﴿ربي الذي يحيي ويميت﴾ قال نمرود: ﴿أنا أحيي وأميت﴾[1] فأمر بإطلاق أحد المسجونين، وقتل الآخر، فانتقل إبراهيم عليه السلام لإثبات الإله إلى علة أخرى.

وقال: ﴿فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾[2] فبهت نمرود وسكت.

فأجاب المصنف رحمه الله عنه بقوله: (ومحاجة الخليل عليه السلام، مع اللعين ليست من هذا القبيل، لأن الحجة الأولى كانت لازمة حقة) ولكن لم يفهم اللعين مرادها، فساغ للخليل أن يقول: هذا ليس بإحياء وإماتة، بل بإطلاق وقتل، وعليك أن تثبت الحي بنفخ الروح من عند الله، وتحيي الموتى بإعادة الحياة فيهم.

---

(1) سورة البقرة الآية ٢٥٨.　(2) سورة البقرة الآية ٢٥٨.

ويبت حقيقة (إلا أنه انتقل دفعاً للاشتباه) أي أن ابراهيم عليه السلام لما خاف الاشتباه والالتباس على العامة انتقل من الحجة الأولى مع أنها كافية إلى حجة أخرى لا يكاد يقع فيها الإشتباه، وهذا مستحسن في طريق النظر بأن يقول المجيب بعد إثبات علته: على أنا نقول شروعاً في جواب آخر: وهذا لأن الحجج أنوار فضم حجة إلى حجة لزيادة الإطمئنان، كضم سراج الى سراج لتنوير المكان، فيكون حسناً.

واعلم أن الإنقطاع على أربعة أوجه: أظهرها السكوت كما أخبر الله تعالى عن اللعين بقوله: ﴿فبهت الذي كفر﴾ والذي يليه جحد ما يعلم ضرورة.

والثالث: المنع بعدم التسليم فإنه يعلم انه لا شيء يحمله على المنع إلا عجزه عن الدفع لما استدل به خصمه.

والرابع: عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد إثبات الحكم بها حتى انتقل منها إلى علة أخرى، لإثبات الحكم فإن ذلك انقطاع لأنه عبارة عن قصور المرء عن بلوغ مغزاه، وعجزه عن إظهار مراده ومبتغاه، وهذا العجز نظير العجز ابتداء عن إقامة الحجة على ما ادعاه، وهو كانقطاع المسافر في الطريق، فإنه عجز عن الوصول إلى مقصده الذي يؤمه.

(إلا أنه انتقل دفعاً للاشتباه من الجهال) فإنهم كانوا أصحاب الظواهر لا يتأملون في حقائق المعاني الدقيقة، فضم إليها الحجة الظاهرة، بلا اشتباه ليقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز.

ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بحث الأدلة الأربعة أراد أن يبحث بعدها عما ثبت بالأدلة، وقد قلت فيما سبق: إن موضوع علم الأصول على المذهب المختار، هو الأدلة والأحكام جميعاً. فبعد الفراغ من الأول شرع في الثاني فقال:

فصل

جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها:

سابقة على باب القياس من الكتاب والسنة والإجماع (شيئان الأحكام) المشروعة (وما يتعلق به الأحكام) المشروعة وهي الأسباب والعلل والشروط، وإنما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة

أما العلة والشرط فظاهر، وكذا السبب، لأن من الأسباب ما هو في معنى العلة، ولهذا احتيج إلى ذكرها (أما الأحكام فأربعة: حقوق الله تعالى خالصة،

فصل

(ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها) على باب القياس يعني الكتاب والسنة والإجماع (شيئان الأحكام وما يتعلق به الأحكام) وإنما استثنيت القياس، لأنه لا يثبت شيئاً، وإنما هو للتعدية ولو أريد بالثبوت المعنى الأعم، فيمكن أن يراد بالحجج الأدلة الأربعة.

والمراد بالأحكام الأحكام التكليفية، وبما يتعلق به الأحكام الوضعية، وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة، والذي يعلم من التوضيح في ضبطها أن الحكم مفتقر إلى الحاكم والمحكوم عليه، والمحكوم به، فالحاكم هو الله تعالى.

والمحكوم عليه هو المكلف، والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما، والأحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والحرمة والرخصة، فعلى هذا التحقيق الأحكام هي صفات الفعل، وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة، وهذا البحث بحث فعل المكلف يعني المحكوم به وبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الأهلية والأمور المعترضة عليها.

وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة (أما الأحكام فأربعة) يعني المحكوم به الذي هو عبارة عن فعل المكلف أربعة أنواع: الأول (حقوق الله

وحقوق العباد خالصة، وما اجتمع فيه، وحق الله غالب كحد القذف) والدليل على أنه مشتمل على حق العبد أنه شرع لصيانة عرض العبد، كالقصاص شرع لصيانة النفس.

وعرضه حقه ولدفع العار عن المقذوف، وهو ينتفع به على الخصوص، ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة، ولا يبطل بالتقادم، ويجب على المستأمن في دارنا ويقيمه القاضي بعلم نفسه، ولا يصح الرجوع بعد الإقرار.

والدليل على أنه مشتمل على حق الله تعالى أنه شرع زاجراً، ولهذا سمي حداً، والحدود شرعت زواجر صوناً للعالم عن الفساد، ويستوفيه الإمام دون المقذوف، ويتنصف بالرق والعقوبات الواجبة لله تعالى تتنصف بالرق، لا حقوق العباد ولا يحلف القاذف وإنما غبنا حق الشرع، لأن ما للعبد يجوز أن يتولاه مولاه، ولا ينعكس إذ لا ولاية للعبد في استيفاء حق الشرع إلا نيابة عنه (وما اجتمعا فيه، وحق العبد غالب كالقصاص) فإن فيه حق الله تعالى حتى يسقط

تعالى خالصة) وهو ما يتعلق به نفع عام كحرمة البيت، فإن نفعه عام للناس باتخاذهم إياه قبلة، وكحرمة الزنا، فإن نفعه عام للناس بسلامة أنسابهم، وإنما تنسب إلى الله تعالى تعظيماً وإلا فالله تعالى عن أن ينتفع بشيء، فلا يجوز أن يكون حقاً له بهذا الوجه، ولا بجهة التخليق، لأن الكل سواء في ذلك (و) الثاني (حقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير، ولهذا يباح بإباحة المالك.

(و) الثالث (ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) فإن فيه حق الله تعالى من حيث إنه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح، وحق العبد من حيث إزالة عار المقذوف، ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الإرث والعفو، وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب، فتنعكس الأحكام (و) الرابع (ما اجتمعا فيه، وحق العبد غالب كالقصاص) فإن فيه حق الله، وهو إخلاء العالم عن الفساد وحق العبد بوقوع الجناية على نفسه، وهو غالب لجريان الإرث،

بالشبهة، وهو جزاء الفعل في الأصل وأجزية الأفعال تجب حقاً لله تعالى، والآدمي بتبارك الرب، كما ورد به الحديث، ولكن لما كان وجوبها بطريق المماثلة والجبران علمنا رجحان حق العبد فيه.

ولهذا يجري فيه الإرث والعفو والاعتياض بطريق الصلح بالمال، كما في سائر حقوق العباد، حتى إذا قتل السلطان إنساناً يؤاخذ به، ثم لو أتلف مال إنسان بخلاف ما إذا قذف إنساناً، فإنه لا يؤاخذ به، كما لا يؤاخذ بحد الزنا، وأما حد قطاع الطريق فخالص حق الله تعالى، ولهذا لا يجب على المستأمن إذا ارتكب سببه في دارنا كحد الزنا والسرقة بخلاف حد القذف، وهذا لأنه جزاء المحاربة مع الله تعالى، فيكون حقه ضرورة.

(وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع: عبادات خالصة كالإيمان وفروعه، وهي أنواع أصول، ولواحق وزوائد) فالتصديق في الإيمان أصل محكم، لا يحتمل

وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو.

(وحقوق الله تعالى ثمانية أنواع: عبادات خالصة) لا يشوبها معنى العقوبة، والمؤنة (كالإيمان وفروعه) وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج، وإنما كانت فروعاً للإيمان، لأنها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها (وهي) أي العبادات (أنواع ثلاثة أصول ولواحق وزوائد) يعني أن في مجموع الإيمان وفروعه، هذه الثلاثة لا أن في كل منها هذه الثلاثة، فالإيمان أصله التصديق والملحق به الإقرار، والزوائد هي الفروع الباقية، أو نقول: الزوائد في الإيمان هي تكرار الشهادة، والأصل في الفروع الصلاة، لأنها عماد الدين، ثم الزكاة ملحقة بها، لأن نعمة المال فرع لنعمة البدن، ثم الصوم لأنه شرع لقهر النفس، ثم الحج ثم الجهاد.

فهذه الفروع فيما بينها أصول ولواحق، وحينئذ الزوائد هي نوافل

المقوط بعذر الإكراه، وغيره من الأعذار. وتبديله بغيره يوجب الكفر بكل حال. والإقرار باللسان ركن في الإيمان عند الفقهاء ملحق بالتصديق، وهو في الأصل دليل التصديق فانقلب ركناً في أحكام الدنيا والآخرة.

حتى إذا صدّق بقلبه ولم يقرّ باللسان بعد التمكن منه لا يكون مؤمناً عند الله تعالى أيضاً عندهم. إذ الإيمان عندهم الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، وقد يصير الإقرار أصلاً في أحكام الدنيا، حتى إذا أكره الكافر على الإيمان فآمن صح إيمانه في أحكام الدنيا بناء على وجود أحد الركنين، وهو الإقرار، وإن كان قيام السيف على رأسه أمارة بيّنة على أنه غير مصدق بقلبه، لكن الإسلام يعلو، ولا يعلى.

ولهذا لا يحكم بالردة إذا أكره المرء عليها، لأن الأداء في الردة دليل محض عن ما في الضمير، لا ركن، وقد قام الدليل على عدم الكفر، وهو قيام السيف على رأسه.

فلهذا لا يحكم بكفره ومن كذب بقلبه ولم يقر بلسانه كان كافراً بالإجماع، فعلم أن الإقرار بالردة ليس بركن فيها، بل هو دليل محض لوجود الردة بدون الإقرار. والأصل في فروع الإيمان الصلاة: فهي عماد الدين ما خلت عنها شريعة المرسلين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود وغيرها، وباطنة كالنية والخضوع والخشوع، ولكنها لما صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه الله تعالى بالإضافة إلى ذاته بقوله تعالى: ﴿أن طهرا بيتي﴾[1] كانت دون الإيمان الذي صار قربة بلا واسطة، فقد صارت من فروع الإيمان، لا من نفس الإيمان، ثم الزكاة التي تعلقت بأحد ضربي النعمة، وهو المال فالنعمة الدنيوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال، والعبادات شرعت لإظهار شكر النعمة بها، وهي دون الصلاة، لأن نعمة البدن أصل، ونعمة المال فرع. فالمال وقاية النفس، والصلاة صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد، وهي ليست من أصل الاستحقاق.

---

(١) البقرة: ١٢٥

وللصلاة وجود بدونه، ولهذا لو خاف العدوّ أو السبع يسقط عنه التوجه إلى الكعبة والزكاة صارت قربة بواسطة الفقير الذي يصلح أن يكون مستحقاً بنفسه بحاجته، لأن الفقير يستحق الكفاية من الله تعالى، والله تعالى أحال الفقير على الغني، فكان له ضرب استحقاق في الصرف إليه حتى قال بعض العلماء: إنه مستحق حقيقة، ومتى كانت الواسطة أقوى، كانت جهة القربة أدنى، ومتى كانت الواسطة أدنى كانت جهة القربة أقوى اعتباراً بقصور الإخلاص وكماله.

ثم الصوم الذي يتعلق بنعمة البدن وهو قربة ملحقة بالأصل أي بالصلاة كأنه وسيلة إلى الأصل فيه يتم الحضور والخشوع، والصوم رياضة والصلاة خدمة ومناجاة مع الرب جلت عظمته والدابة بالرياضة تصلح لركوب الملك ولا تصير قربة إلا بواسطة النفس المائلة إلى الشهوات واللذات وهي أمارة بالسوء، كما وصفها الله تعالى ففي قهرها بالكف عن اقتضاء شهوتها لابتغاء مرضاة الله تعالى معنى القربة وهو دون الواسطتين الأوليين لأن الواسطة في الصلاة والزكاة غير العابد خارجة عنه والنفس ليست بخارجة عنه، فتكون في كونها واسطة دون الأوليين، فهذا يقتضي أن يكون الصوم أفضل من الصلاة والزكاة، إلا أن الصوم شرع وسيلة إلى الصلاة لما بينا فكان دونها.

والزكاة أصل بنفسها وليست بتبع لغيرها، فكانت أقوى من الصوم ولما لم تصر قربة إلا بواسطة النفس صار من جنس الجهاد قال عليه السلام: «الجهاد جهادان».

أحدهما أفضل من الآخر، وهو أن تجاهد نفسك وهواك، وهذا لأن حسن الجهاد باعتبار أنه قهر أعداء الله تعالى والمؤمنين، والنفس عدو لله تعالى لما ورد في الحديث «عاد نفسك، فإنها انتصبت لمعاداتي، وعدو المؤمنين قال عليه السلام: «أعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك».

ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم وهو لا يتأدى إلا بأفعال تختص بأوقات مخصوصة، وأمكنة معلومة، وهو عبادة هجرة وسفر، فكان دون الصوم لأن فيه قهر عدوه تعالى، فكأنه وسيلة إلى الصوم، لأن به يبعد عن الأهل

والوطن، فتضعف نفسه وتنكسر شهوته، فكان أقدر على الصوم بواسطته، وهذا مما يعرفه أهل الرياضة والعمرة سنة قربة تابعة للحج كسنن الصلاة، ولما كانت أفعالها من جنس أفعال الحج وكانت دون أفعال الحج لم تكن مثله، بل تكون تبعاً له.

ثم الجهاد الذي شرع لإعلاء الدين وهو فرض عين في الأصل؛ لأن إعلاء الدين فرض على كل مسلم، لكن المقصود لما كان كسر شوكة المشركين، ودفع شرهم عن المسلمين، وهو يحصل بالبعض صار من فروض الكفاية، فيسقط بقيام البعض به عن الباقين.

ألا ترى أن الواسطة كفر الكافر وذلك جناية مقصودة بالرد والمحو، فإذا حصل هذا المقصود بالبعض سقط عن الباقين.

والاعتكاف: قربة زائدة لما في شرطها، أي الصوم من منع النفس عن اقتضاء شهوتي البطن والفرج، وهو مشروع لتكثير الصلاة حقيقة، أو حكماً بانتظار الصلاة إذ المنتظر للصلاة، كأنه في الصلاة بالحديث، ولذا اختص بالمساجد، لأنها معدة للصلاة، فكان من التوابع.

(وعقوبات كاملة كالحدود) نحو حدّ الزنا والسرقة وشرب الخمر شرعت لصيانة الإنسان والأموال والعقول، وإنما كانت كاملة لأنها وجبت لجناية كاملة، فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة.

(وعقوبات قاصرة: كحرمان الميراث بالقتل) ونسميها أجزية تفرقة بين الكامل والقاصر فمن حيث العقوبة لا يثبت في حق الصبي، لأن أهلية العقوبة

العبادات وسننها (وعقوبات كاملة) في كونها زاجرة (كالحدود) وهي حد الزنا، وحد الشرب وحد القذف، وحد السرقة.

(وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث) بسبب قتل المورث، فإن العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا قاصر منه، ولهذا يجزى به الصبي

لا تسبق الخطاب ويثبت في حق الخاطىء، لأنه بالغ عاقل فيوصف بالتقصير، ولزمه الجزاء القاصر، ولم يلزمه الكامل والصبي لا يوصف بالتقصير أصلاً، فلا تثبت في حقه العقوبة القاصرة والكاملة، ولا يثبت الحرمان في حق القائد والسائق وحافر البئر وواضع الحجر في غير ملكه بأن وضع حجراً على الطريق، فوقع مورثه فيه ومات.

والشاهد إذا رجع عن شهادته بأن يشهد عند القاضي أن أخي فلاناً قتل فلان بن فلان عمداً وقضى بالقصاص، ثم رجع عن شهادته بعد القصاص، لأنه جزاء على مباشرة القتل المحظور، قال عليه السلام: «ولا ميراث لقاتل»، فقد رتب الحكم على اسم مشتق من القتل، فيكون القتل سبباً، والموجود من هؤلاء تسبيب لا مباشرة القتل إذ المباشرة أن يتصل فعله بغيره، ويحدث منه التلف، كما لو جرحه فمات والتسبيب أن يتصل أثر فعله بغيره لا حقيقة فعله.

والتلف يحصل بأثر فعله كما في حفر البئر (وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات) فيها معنى العبادة في الأداء، لأنها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير، وإطعام المساكين، ويشترط فيها النية، ويجب بطريق الفتوى، ويؤمر من عليه بالأداء بنفسه، ولا يستوفى منه كرهاً، وما فوض الشرع إقامة شيء من العقوبات على المرء إلى نفسه، وفيها معنى العقوبة لأنها لم تجب إلا أجزية، والعقوبة هي التي تجب جزاء الفعل، فأما العبادة فتجب مبتدأة وهي لم تجب مبتدأة بل تجب بعد الفعل، وسميت كفارة باعتبار أنها ستارة للذنب، فمن هذا الوجه عقوبة وجهة العبادة فيها غالبة عندنا، لأن سببها لما كان دائراً بين الحظر والإباحة كاليمين المعقودة على أمر في المستقبل، والقتل خطأ دل أنها تجب عبادة، وعقوبة اعتباراً للحظر، والإباحة والأداء عبادة محضة لما بينا فترجحت جهة العبادة ضرورة، ولأن وجوبها على الخاطىء والناسي والمكره دليل

(وحقوق دائرة بينهما) أي بين العبادة والعقوبة (كالكفارات)، فإن فيها معنى العبادة من حيث أنها تؤدى بالصوم والإعتاق والإطعام والكسوة، ومعنى العقوبة من حيث

على رجحان جهة العبادة، إذ لو لم تكن راجحة لما وجبت على هؤلاء، لأنه حينئذ إما أن تكون جهة العقوبة راجحة على جهة العبادة، أو تستوي الجهتان.

وعلى التقديرين يمتنع الوجوب، أما على الوجه الأول فظاهر، لأن العقوبات لا تجب مع الشبهات، وكذا على الثاني، لأنها بالنظر إلى جهة العبادة تجب، وبالنظر إلى جهة العقوبة لا تجب، فلا تجب بالشك، وهي مع رجحان جهة العبادة فيها جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل، حتى إذا كان الفعل دائراً بين الحظر والإباحة تجب الكفارة، وإلا فلا.

ولهذا لم توجب بقتل العمد واليمين الغموس، لأن السبب كبيرة محضة غير موصوف بشيء من الإباحة، ولم توجب على المتسبب كالحافر وواضع الحجر ونحوهما، لأنها جزاء الفعل، ولا فعل من هؤلاء لما مر، وعلى الصبي، لأنها من الأجزية، فتستدعي سبق الجناية، وهو ليس من أهلها لعدم الخطاب.

والشافعي رحمه الله جعل كفارة القتل ضمان المتلف، وهذا غير سديد في حقوق الله تعالى، لأن ضمان المتلف إنما شرع بطريق الجبران لما لحق المتلف عليه من الخسران، والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه خسران ليحتاج إلى الجبران، بخلاف الدية، فإنها ضمان المتلف إجماعاً، ولهذا تجب على المتسبب، وكذلك جهة العبادة راجحة في الكفارات كلها لما قررنا في كفارة القتل، واليمين ولهذا لم تجب على الكافر، لأنه ليس من أهل العبادة ما خلا كفارة الفطر، فإن جهة العقوبة فيها غالبة على جهة العبادة، وهي تجب عقوبة حتى إن وجوبها يستدعي جناية كاملة، وإن كانت تؤدي عبادة، ولهذا تسقط بالشبهات كالحدود تسقط باعتراض المرض والحيض إذا وجبت قبل ذلك لتمكن الشبهة، ومن أصبح مقيماً في رمضان صائماً، ثم سافر في خلال النهار لا يباح له الفطر، ولكنه إذا أفطر متعمداً لا تجب عليه الكفارة لوجود السفر المرخص له في الجملة فيصير شبهة بظاهر قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر ولم توجب على من أفطر متعمداً بعدما رأى هلال رمضان وحده، ورد القاضي شهادته للشبهة الناشئة من قضاء القاضي في هذا اليوم من شعبان، وإن كان صوم هذا اليوم واجباً عليه

بالإتفاق ونظاهر قوله عليه السلام: «صومكم يوم تصومون»، لأن هذا اليوم ليس بيوم صومهم، والشبهة في الرؤية لاحتمال أنه رأى خيالاً فظنه هلالاً.

والشافعي رحمه الله ألحق كفارة الإفطار بسائر الكفارات، ونحن رجحنا جهة العقوبة فيها لقوله عليه السلام: «من أفطر في رمضان متعمداً، فعليه ما على المظاهر» وكفارة الظهار عقوبة، وسببها حرام بالإجماع.

وبقول الأعرابي حيث قال: هلكت وأهلكت، والهلاك الحقيقي غير مراد به إجماعاً، فيكون الحكمي مراداً، وذا إنما يكون بارتكاب سبب العقوبة، ولعدم وجوبها على الخاطيء، ولو كانت كسائر الكفارات لوجبت عليه، ولأن الصوم حق الله تعالى خالصاً والطبائع متوثبة إلى الجناية عليه خصوصاً في أيام الصيف باعتبار الجوع والعطش فاستدعى زاجراً، فيكون ذلك حقه أيضاً لكنه لما لم يكن حقه مسلماً تاماً لأن تمام الصوم إنما يكون بغروب الشمس، صار قاصراً فأوجبناه بالوصفين أي بوصف العبادة والعقوبة.

ويجوز أن يكون الوجوب بطريق العقوبة، والإستيفاء بطريق العبادة كالحدود، لأن إقامة السلطان عبادة، لأنه مأمور به، ويثاب على ذلك.

والثواب إنما يليق بالعبادة والقربة، ولا يجوز أن يكون الوجوب بطريق العبادة والإستيفاء بطريق العقوبة بحال، فصار الأول أولى.

ولهذا قلنا بتداخل الكفارات في الفطر لتمكن الشبهة في الثانية لفوات المقصود، وهو الإنزجار بخلاف كفارة اليمين وغيرها.

(وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر) ولهذا لا تتأدى بلا نية العبادة، ولا

إنها لم تجب ابتداء بل وجبت أجزية على أفعال محرمة صدرت عن العباد (وعبادة فيها معنى المؤنة) أي المحنة والثقل (كصدقة الفطر) فإنها في أصلها عبادة ملحقة بالزكاة، ولهذا شرط لها الإغناء، ولكن فيها معنى المؤنة، ولهذا تجب عمن يمونه وينفق عليه كنفسه، وأولاده الصغار وعبيده المملوكين، فإنه لما مانهم بالنفقة

تجب إلا على المالك، ويشترط لها النصاب، وتسمى صدقة كالزكاة ولهذا يقال زكاة الرأس، وتجب على الغير بسبب الغير كالنفقة ويدل عليه قوله عليه السلام: «أدّوا عمن تمونون»، ولما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الأهلية من العقل والبلوغ، وتجب على الصبي والمجنون في مالهما كالنفقة تجب عليهما للذي رحم منهما بخلاف الزكاة.

(ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر) لأنه مصروف إلى الفقراء كالزكاة ولهذا لا يبتدأ على الكافر، لأنه ليس من أهل العبادة، وأجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر، لأنه لما تردد بين المؤنة والعبادة لم يجب عليه في الإبتداء بالشك، ولم يسقط بالشك.

(ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) لأن سببه الإشتغال بالزراعة، مع الإعراض عن الإسلام، بخلاف العشر والإشتغال بالزراعة عمارة الدنيا وإعراض عن الجهاد، وهو سبب الذل في الشريعة لقوله عليه السلام حين رأى آلة الزراعة في دار قوم: «ما دخل هذا بيت قوم إلا ذلوا» وقوله عليه السلام: «إذا تبايعتم بالعينة، واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتم، وظفر بكم عدوكم».

وكل واحد من العشر والخراج شرع مؤنة لحفظ الأراضي وإنزالها، لأن

والولاية وجب أن يجزيهم بالصدقة أيضاً لدفع البلاء.

(ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر) فإنه في نفسه مؤنة للأرض التي يزرعها، ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الأرض منه، وأعطاها بيد آخر.

ولكن فيها معنى العبادة، وهو أنه يصرف مصارف الزكاة، ولا يجب إلا على المسلم، فحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب (ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) فإنه في نفسه مؤنة للأرض التي يزرعها، وإلا استردها السلطان منه، وأعطاها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث إنه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا، ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم.

الغزاة إنما استحقوا الخراج لأنهم يدفعون عن دار الإسلام يد كل جبار عنيد، وذا إنما يكون بدعاء الفقراء لقوله عليه السلام: وإنما تنصرون بضعفائكم، فإنما صارت الأراضي محمية عن الأعادي ببأس الغزاة، والمجاهدين ودعاء الفقراء المجتهدين.

وباعتبار أن في الخراج معنى العقوبة لا يبتدأ على المسلم، لأن الإسلام سبب العزة، قال الله تعالى: ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾[1] ويبقى عليه بعد إسلامه، لأنه لما تردّد بين المؤنة والعقوبة لا يجب على المسلم ابتداء بالشك، ولا يسقط بعد الوجوب إذا أسلم بالشك، لأن المسلم من أهل المؤنة ابتداء وبقاء والإسلام لا ينافي صفة العقوبة، كما في الحدود، وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر في حق الكافر إذا اشترى أرضاً عشرية أنه يبقى كما كان، لكونه مؤنة، وإن كان لا يجب إبتداء لكونه عبادة.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: ينقلب خراجاً، وقال أبو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه، لأن في العشر معنى العبادة، والكفر ينافي صفة القربة من كل وجه، فلا يمكن إبقاؤه، والتضعيف أولى من التغيير إلى الخراج، لأن فيه تغيير الوصف، وفي إيجاب الخراج تغير الأصل، والوصف والشرع ورد بالتضعيف في الجملة كما في حق بني تغلب.

وأما الإسلام فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه، فلهذا يبقى الخراج.

وعن محمد رحمه الله روايتان في مصرف هذا العشر في رواية يصرف إلى المقاتلة كالخراج، لأنه مأخوذ من الكفار، وفي رواية يصرف إلى الفقراء لأن بقاءه باعتبار المؤنة، فيصرف حيث كان مصروفاً قبله.

والجواب عن كلام محمد رحمه الله: أن العشر غير مشروع على الكافر إلا بشرط التضعيف، فكان القول بوجوب العشر عليه بدون التضعيف خرقاً للإجماع

---

(١) سورة المنافقون: الآية ٨

وعن كلام أبي يوسف أن التضعيف ضروري ثبت بخلاف القياس بإجماع الصحابة رضي الله عنهم في قوم تغلب لمصلحة رأوها، وهو أن لا يلتحقوا بالروم، ولا يصيروا عوناً عليك، وكانوا يستنكفون عن قبول الجزية، ويقولون: إن نعطي ضعف ما يعطي المسلمون، ولا نعطي الدنية فقبل عمر رضي الله عنه منهم، وقال: هذه جزية فسموها ما شئتم وغيرهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية، فلا يصار إلى التضعيف، مع إمكان الأصل وهو الخراج إذا المصير إلى الخلف عند العجز عن الأصل، والعجز موجود في حق بني تغلب غير موجود في حق غيرهم، فصار الصحيح ما قاله أبو حنيفة رحمه الله، وهو أن يتقلب خراجه (وحق قائم بنفسه، كخمس الغنائم والمعادن) يعني أن الخمس حق ثبت لله تعالى، بحكم أنه المالك للأشياء لا يتعلق بذمة المكلف، ولا مدخل لفعل العبد فيه أصلاً، بخلاف الصلاة والزكاة، فإن لفعل العبد مدخلاً فيهما، إذ الصلاة عبارة عن الأفعال المعلومة، والزكاة عبارة عن أداء جزء من مال الغني إلى الفقير، وهذا لأن الجهاد حقه، فصار المصاب به له كله قال الله تعالى: ﴿قُلِ الأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[1] لكنه أوجب أربعة أخماسه للغانمين منة منه عليهم، فلم يكن حقاً لزمنا أداؤه طاعة له كالصلاة والزكاة، بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى

(وحق قائم بنفسه) أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة العبد شيء منه، حتى يجب عليه أداؤه.

أي استبقاه الله تعالى لأجل نفسه، وتولى أخذه وقسمته من كان خليفته في الأرض، وهو السلطان (كخمس الغنائم والمعادن) فإن الجهاد حق الله فينبغي أن يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن أوجب أربعة أخماسه للغانمين منة منه عليهم، وأبقى الخمس لنفسه، وكذا المعادن فإنها ما خلقه الله في الأرض من الذهب والفضة، فينبغي أن يكون كله لله تعالى.

ولكن الله تعالى أحل للواجد أو للمالك أربعة أخماسه منة منه وفضلا

---

(1) سورة الأنفال: الآية 1

السلطان أخذه وقسمته نيابة عن الله تعالى، ولهذا جاز صرف الخمس إلى الغانمين الذين استحقوا أربعة الأخماس عند حاجتهم، بخلاف الزكوات والصدقات، فإنها لا ترد إلى ملاكها بعد الأخذ منهم، ولهذا حل الخمس لبني هاشم، لأنه لما لم يجب على العبد أداؤه طاعة، لم يصر من الأوساخ، بخلاف الصدقات لأنها صارت من الأوساخ باعتبار أداء طاعة، غير أنا جعلنا النصرة علة لاستحقاق الخمس، لأنها من الأفعال والطاعات، فكانت أولى بالكرامة إذ النصرة طاعة، والمطيع يستحق الكرامة، والمراد بها النصرة المخصوصة، وهو الإنضمام إلى رسول الله عليه السلام في حال ما هجره الناس، ودخول الشعب معه، والقيام بنصرته، وإليه أشار عليه السلام بقوله: «إنهم لن يزالوا معي في الجاهلية والإسلام» هكذا وشبك بين أصابعه حين قال عثمان: وجبير بن مطعم إنا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم، فأما نحن وبنو المطلب في القرابة إليك على السواء، فما بالك أعطيتهم، وحرمتنا ولأنا نعتبر الخمس بأربعة الأخماس، فإنه يستحقها من ينصر لا من له القرابة بالإجماع.

وعند الشافعي العلة هي القرابة، لأنه تعالى قال: ولذي القربى والحكم إذا ترتب على اسم مشتق كان مأخذ الاشتقاق علة له، كما عرف فلنا قرابة النبي عليه السلام خلقه، فلا تصلح علة لاستحقاق شيء، ولأن المراد قرب النصرة، لاقرب القرابة، فلا يكون له فيها حجة، ولأن صيانة قرابة النبي عليه السلام عن أعواض الدنيا واجبة.

قال الله تعالى: ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إن أجري إلا على رب العالمين﴾[1] ولا يجوز أن تكون النصرة وصفاً للقرابة حتى تتم بها القرابة علة، لما مر أن ما يصلح علة بنفسه لا يصلح مرجحاً، ولأنها تخالف جنس القرابة، لأنها فعل اختياري، والقرابة جبرية فلم تصلح وصفاً مرجحاً كالزوجية فيما إذا ترك

(١) سورة الأنعام: الآية ٩٠

ابني عم احدهما زوج، لانها تخالف قرابة العمومة، فلا تصلح مرجحة، وما كانت الغنيمة كلها لله تعالى لان الجهاد، حق الله تعالى حاصلها. قلنا: الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكماً، لا بالاخذ مقصوداً.

والجهاد إنما يتم حكماً بالإحراز بدار الإسلام لانهم ما داموا في دار الحرب فهم قاهرون يداً مقهورون داراً، فلو كانت الغنيمة لنا لتم بأخذنا كسائر حقوقنا لوجود الاستيلاء على مال مباح كالصيد وغيره.

ويبتني على هذا الاصل مسائل كثيرة منها: أنه لا يجوز القسمة في دار الحرب، ولا يورث نصيب من مات من الغانمين قبل الإحراز، وإذا لحقهم مدد قبل الإحراز، صاروا شركاء في الغنيمة، وأما الزوائد فالنوافل والسنن، والآداب، لكونها زائدة على الواجبات.

(وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) كالدية ونحوها (وهذه الحقوق تنقسم إلى أصل وخلف) أي هذه الحقوق كلها سواء كانت حق الله تعالى، أو حق العباد تنقسم إلى أصل وخلف

(فالإيمان أصله التصديق والإقرار) كما هو مذهب الفقهاء (ثم صار الإقرار أصلاً مستداً خلفاً عن التصديق في أحكام الدنيا) وذلك فيمن أكره على الإسلام فإنه يحكم بإيمانه، وإن عدم منه التصديق.

(وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) من الدية وملك البيع والثمن وملك النكاح ونحوه (وهذه الحقوق) أي جنسها سواء كان حقاً لله، او للعبد لا المذكور عن قريب (تنقسم إلى أصل وخلف) يقوم مقام الأصل عند التعذر (فالإيمان أصله التصديق، والإقرار جميعاً) عند الله تعالى (ثم صار الإقرار وحده أصلاً مستداً خلفاً عن التصديق في حق أحكام الدنيا) بأن يقوم الإقرار مقامه في حق ترتب أحكامه، كما في المكره على الإسلام أجرى الإقرار مقام مجموع التصديق، والإقرار، وإن عدم التصديق منه.

(ثم صار أداء أحد الأبوين في حق الصغير خلفاً عن أدائه) أي بسبب التصديق، والإقرار من أحد الأبوين يثبت الإيمان في حق الولد الصغير على أنه خلف عن التصديق، والإقرار في حقه.

(ثم صير تبعية أهل الدار خلفاً عن تبعية الأبوين في إثبات الإسلام) في الذي سبي صغيراً، وأخرج إلى دار الإسلام وحده. ثم تبعية السابي، حتى إن الصبي إذا وقع بالقسمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات يصلى عليه لثبوت حكم الإيمان له بالتبعية، وليس هذا خلفا عن الخلف، بل كل ذلك خلف عن أداء الصبي، لكن البعض مرتب على البعض.

وذلك كالوارث فإنه خلف عن المورث، وإن كان الأقرب مقدماً فإن الابن مقدم على ابن الابن، فلا يكون ابن الابن عند عدم الابن خلفا عن الابن، بل هو خلف عن الميت، ولا يعتبر أداء أحد الأبوين، مع أداء الصغير بنفسه إذ لا عبرة للخلف مع وجود الأصل، وكذلك في حق المعتوه والمجنون.

(وكذلك الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه) في حصول الطهارة التي هي شرط الصلاة.

(وهذا الخلف عندنا مطلق، وعند الشافعي رحمه الله ضروري) وهذا م

(ثم صار أداء أحد الأبوين في حق الصغير خلفاً عن أدائه) أي أداء الصغير الإيمان، حتى يجعل مسلماً بإسلام أحد الأبوين، ويجري عليه أحكامه كالميراث وصلاة الجنازة ونحوها (ثم صارت تبعية أهل الدار خلفاً عن تبعية الأبوين في إثبات الإسلام في الصبي) الذي سباه أهل الإسلام وأخرجوه إلى دارهم يحكم عليه بالإسلام في الصلاة عليه بحكم التبعية، وليس هذا خلفاً عن خلف، بل كل ذلك خلف عن أداء الصغير، لكن البعض مرتب على البعض (وكذلك الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه) وهذا القدر بلا خلاف (ثم هذا الخلف عندنا مطلق) حتى يرتفع الحدث بالتيمم، فتثبت به إباحة الصلاة إلى غاية وجود الماء

(وعند الشافعي رحمه الله ضروري) أي لا يرتفع به الحدث أصالة، ولكن

يعتبر التيمم قبل دخول الوقت في حق أداء الفريضة، ولم يجوز أداء الفرضين بتيمم واحد، لأنه خلف ضروري، وشرط تحقق الضرورة بالحاجة إلى إسقاط الفرض عن ذمته، ولا ضرورة قبل الوقت، وباعتبار كل فريضة تتجدد ضرورة أخرى، ولم يجوز التيمم للمريض الذي لا يخاف الهلاك على نفسه، لأن الضرورة إنما تتحقق إذا خاف الهلاك على نفسه، وجوّز التحري في إناءين طاهر ونجس، لأن الضرورة لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر، والوصول إلى الماء الطاهر ممكن بالتحري، فلا يصار إلى التيمم، وشرط طلب الماء، لأن الضرورة قبل الطلب لا تتحقق، وعندنا هو خلف مطلق عند العجز عن الأصل والخلف يؤدي حكم الأصل، فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالأصل ما بقي العجز، ولهذا جوزنا جميع الصلوات به.

وقلنا في الإناءين لا يتحرى لأن التراب طهور مطلق عند العجز، وقد ثبت العجز بالتعارض لأنهما لما تعارضا تساقطا، فصار كأن لم يكونا، والأصل فيه قوله عليه السلام: "التراب طهور المسلم، ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء"، فبين أنه كالماء عند عدم الماء (لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله.

وعند محمد وزفر بين: الوضوء والتيمم، وينبني عليه مسألة إمامة المتيمم المتوضئين) فعند محمد وزفر لا يؤم المتيمم المتوضئين، لأن التيمم لما كان خلفاً عن

يبيح الصلاة لضرورة الاحتياج، فلا يجوز بتيمم واحد صلاتان مكتوبتان، بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر، ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله: (ولكن الخلافة بين الماء والتراب في قول أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله) لأن الله تعالى قال: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً﴾(١) فجعل التراب خلفاً عن الماء.

(وعند محمد وزفر رحمهما الله بين الوضوء والتيمم) الحاصلين من الماء والتراب، لا بين المؤثرين، لأن الله تعالى أمر أولاً بالوضوء بقوله: ﴿فاغسلوا﴾ ثم أمر بالتيمم عند العجز عن الوضوء (وينبني عليه) أي على هذا الاختلاف

---

(١) سورة المائدة، الآية ٦.

لوضوء كان المقتدي صاحب الأصل، والمتيمم صاحب الخلف، وليس لصاحب الأصل القوي أن يبني صلاته على صاحب الخلف الضعيف، لأن بناء القوي على الضعيف لا يجوز، كما لا يجوز اقتداء الراكع والساجد بالمومي.

وعندهما لما كان التراب خلفاً عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلاة بعد حصول الطهارة موجوداً في حق كل واحد منهما بكماله، فيجوز اقتداء أحدهما بالآخر كالماسح مع الغاسل، وقد يكون التيمم خلفاً ضرورياً في حال وجود الماء، وهو أن يخاف فوت صلاة الجنازة أن لو اشتغل بالوضوء، فالخلافة هنا بطريق الضرورة عند محمد رحمه الله، حتى إن من تيمم لجنازة وصلى عليها، ثم جيء بجنازة أخرى يلزمه تيمم آخر عنده، وإن لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه أن يتوضأ فيه.

وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يجوز له أن يصلي على الجنازة ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه أن يتوضأ فيه على وجه لا تفوته الصلاة على جنازة، لأن تيممه قد صح فلا يزول إلا بالحدث، أو القدرة على استعمال الماء، ولم يوجد واحد منهما.

وله أن التيمم الذي صلى به على الجنازة الأولى بطل بعد الفراغ من الأولى لفوات الضرورة.

نعم قد جاءت ضرورة أخرى، لكنها لا تعتبر في حق بقاء تلك الطهارة.

ألا ترى أن صاحب العذر إذا خرج الوقت تنتقض طهارته، وإن دخل وقت آخر كما خرج الوقت لما أنها طهارة ضرورة، فكذا هنا الخلافة ضرورية عنده، فيبطل التيمم الواقع لتلك الصلاة، فيحتاج إلى تيمم آخر وعندهما لما لم

المذكور (مسألة إمامة المتيمم للمتوضئين) لأنه يجوز عند الشيخين رحمهما الله، فإن التراب وإن كان خلفاً عن الماء، لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء، بل هما سواء، فيجوز اقتداء أحدهما بالآخر أيهما كان، ولا يجوز عند محمد وزفر رحمهما الله لأن التيمم لما كان خلفاً عن الوضوء كان المتيمم خلفاً عن المتوضئ، فلا

تكن الخلافة ضرورية تبقى الطهارة، لأنه خلف مطلق عند العجز عن استعمال الماء، وقد وجد إذ الكلام فيه وقبل هذه المسألة بناء على ما مر أن الخلافية بين التيمم والوضوء عنده وحصول الطهارة به لضرورة خوف فوت الصلاة، وقد انتهت بأداء الصلاة فينتهي حكمه.

غاية ما في الباب أن الجنازة الثانية إذا حضرت تحققت الضرورة أيضاً إلا أن الخلفية قد انتهت بالفراغ من الصلاة الأولى، لأن التيمم من الأعمال وهي أعراض لا بقاء لها، ولو وجدت تلاشت واضمحلت، فلا يمكن إبقاء الخلفية وهو معدوم، وإنما يقبناه ضرورة أداء الصلاة، فلم يبق بعد الفراغ، مهنا، إذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها، وعندهما بين الماء والتراب وهما باقيان، لأنهما من الأعيان حال حضور الجنازة الثانية، فيمكن إبقاء الخلفية بينهما لتحقق الضرورة الخلافة. وإذا بقيت الخلفية بقيت الطهارة إذ شرط بقاء الطهارة بالتيمم بقاء الخلفية للتراب، وقد وجد فلا يجب عليه التيمم ثانياً، والصلاة والصوم خلفهما القضاء عند العجز عن الفدية، وفي الحج إحجاج الغير، وفي حقوق العباد قيمة المتلفات، أو مثلها.

والكلام في الأصل والخلف إنما يستقصى في المبسوط وغرضنا من إيراد هذا الكلام الإشارة إلى الأصل لما أن هذا الكتاب في الأصول.

(والخلافة لا تثبت إلا بالنص، أو دلالته) يعني أن الخلف إنما يجب بما يجب به الأصل، والأصل لا يثبت إلا بالنص، أو دلالة النص لا بالرأي، وكذا الخلف؛ بهذا بيان الأصل (وشرطه عدم الأصل على احتمال الوجود ليصير السبب منعقداً للأصل، فيصح الخلف، فأما إذا لم يحتمل الأصل الوجود، فلا، ويظهر

يجوز الاكتفاء بالأضعف (والخلافة لا تثبت إلا بالنص، أو دلالته) فلا تثبت بالرأي، كما لا يثبت الأصل به (وشرطه) أي شرط كونه خلفاً (عدم الأصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقداً للأصل) أولا فيصح الخلف (أما إذا لم يحتمل الأصل الوجود، فلا يصح الخلف عنه) وكما إذا كان للأصل

هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء، أي شرط كونه خلفاً عدم الأصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقداً للأصل، ثم بالعجز عنه يتحوّل الحكم إلى الخلف، فأما إذا لم يحتمل الأصل الوجود فلم ينعقد السبب موجباً للأصل، فلم يكن موجباً للخلف فإن اليمين الغموس لما لم تنعقد موجبة للأصل، وهو البر لم تنعقد موجبة لما هو خلف عنه، وهو الكفارة.

واليمين على مس السماء لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة لما هو خلف عن البر، وهو الكفارة، وكذلك سائر الأبدال لم تشرع إلا عند احتمال وجود الأصل، فالدمع، أو البزاق لما لم يكن موجباً للأصل، وهو الوضوء لم يكن موجباً لخلفه، وهو التيمم، والطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجباً للأصل وهو العدّة بالإقراء، لم يكن موجباً للخلف، وهو الأشهر، وقد مر بيانه فيمن أسلم في آخر وقت الصلاة بعدما بقي منه مقدار ما لا يمكنه أن يصلي فيه، فإنه يجب القضاء خلفاً عن الأداء لاحتمال القدرة على الأداء بامتداد الوقت بوقف الشمس، كما كان لسليمان عليه السلام.

وعلى هذا الأصل قال أبو يوسف ومحمد: فيمن ادعى على آخر أنه قتل أباه عمداً وشهد الشاهدان على ذلك، وقضى به القاضي، وقتل المشهود عليه، ثم جاء المشهود بقتله حياً، فلولي المشهود عليه الخيار إن شاء ضمن الشهود، وإن شاء ضمن ولي المشهود بقتله، فإن اختار تضمين الولي لا يرجع على الشهود بالإجماع، وإن اختار تضمين الشهود يرجعون على الولي عندهما خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله.

موجوداً بنفسه، فلا يصح الخلف أيضاً (وتظهر هذه) أي ثمرة احتمال الأصل للوجود (في يمين الغموس، والحلف على مس السماء) فإن في يمين الغموس لا تجب الكفارة إذ لا يتصور البر الذي هو الأصل، فإن زمان الماضي قد فات عن الحالف، ولا قدرة له عليه.

وفي الحلف على مس السماء يتصور البر، ويمكن لأن الأنبياء والملائكة يمسونه.

هو أن سبب الملك للمضمون، وهو الدم وقد وجد وهو التعدي إلى أداء الشهادة زوراً، والضمان حيث أخذوا بدل دم المشهود عليه، والتعدي والضمان سبب الملك، كما في الغصب والمضمون، وهو الدم محتمل أن يكون مملوكاً في الجملة غير مستحيل كمس الشيء، وهذا لأن كون الدم حراماً لا ينافي كونه مملوكاً، لجواز أن يكون المحرم مملوكاً كالعصير إذا تخمر يبقى مملوكاً، والدهن النجس مملوك، لكن السبب لما لم يؤثر بالإجماع في الأصل عمل في بدله، وهو الدية، فلهذا يرجعون بالدية، وإن كان الأصل أن يرجعوا بدم المقتول لتعذر العمل بالأصل، كمن غصب مدبراً فغصبه منه آخر فمات عند الثاني، أو أبق من يده، فإن المولى إذا ضمن الغاصب الأول، يرجع بالضمان على الغاصب الثاني، وإن لم يملك المدبر لأن السبب انعقد موجباً للأصل لأن ملك المدبر ممكن غير مستحيل، وهذا إذا قضى القاضي بجواز بيعه، ينفذ قضاؤه، فيثبت الخلف قائماً مقامه.

وكذلك إذا شهد الشهود بأن فلاناً كاتب هذا العبد بكذا، وقد أدى بدل الكتابة، وقضى القاضي بعتقه، ثم رجعوا وضمنهم المولى قيمة المكاتب كان لهم أن يرجعوا على المكاتب ببدل الكتابة، لأن السبب قد تقرر موجباً للأصل، وهو الملك في المضمون لمصادفته محله، لأنه يستند إلى وقت التعدي، وهو في ذلك الزمان مملوك، فيثبت به الخلف وهو الرجوع ببدل الكتابة لتحقق العجز عما هو الأصل، وهو ملك الرقبة.

وله أن الشهود مباشرون حكماً بطريق التسبب حيث أوجبوا القتل عليهم بشهادتهم، والولي متلف حقيقة لمباشرة القتل، وهما سواء في ضمان الدية إذ المتسبب ضامن للدية عند الانفراد كالمباشر، ثم إذا اختار تضمين المتلف حقيقة، وهو الولي لا يرجع على الشهود بشيء، لأنه ضمن بجنايته من حيث الإتلاف، فكذا إذا اختار تضمين الشهود لا يرجعون على الولي، لأنهم ضمنوا بجنايتهم بخلاف ما إذا شهدوا بالقتل خطأ، وأخذ الولي الدية فإنهم يرجعون إذا جاء المشهود بقتله حياً لأنهم لا يضمنون بالإتلاف، لأن شهادتهم بناء على دعوى

المدعي، والمدعي لم يدع حق الإتلاف، بل ادعى تملك الدية، وهم أوجبوا له ذلك، فكان وجوب الضمان ثمة باعتبار تملك المال على من ألزمه القاضي الدية، فإذا ضمن الولي كان هو المتملك، والمملوك سالم له، وإذا ضمن الشهود كانوا هم الذين تملكوا، والمملوك في يد الولي، وقد صرفه إلى حاجته فيرجعون عليه بما ملكوه، فالمضمون ثم المال وهو محتمل للتملك، فيملك الشهود لوجود التعدي، والضمان وقولها: إن السبب انعقد موجباً للأصل ممنوع لأن الدم لا يملك بالضمان بحال ولا يحتمل ذلك، فلا ينعقد السبب له، فبطل الخلف، ولأن الخلف يعمل عمل الأصل، والأصل هو الدم المتلف، ومالك الدم هو ملك القصاص، والأصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكاً أي لو ثبت ملك القصاص لا يكون مضموناً بنفسه

ألا ترى أن من قتل من عليه القصاص، لا يضمن لمن له القصاص شيئاً، فكذلك خلفه وهو الدية، فإذا لم يكن مضموناً لا يثبت حق الرجوع، وفي المدبر الأصل مضمون لو كان ملكاً بأن كان حياً كذلك بدله .

فصل
وأما القسم الثاني

(وهو ما يتعلق به الأحكام المشروعة (فأربعة) الأول السبب) اعلم أن السبب لغة الطريق إلى الشيء، قال الله تعالى: ﴿وآتيناه من كل شيء سبباً فأتبع سبباً﴾[1] أي طريقاً ويذكر بمعنى الباب، قال الله تعالى - ﴿لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات﴾[2] أي أبوابها، وقد يذكر بمعنى الحبل.

وللأولياء أيضاً ممكن بخرق العادة، ولكن العجز ظاهر في الحال، فتجب الكفارة له.

(وأما القسم الثاني) من التقسيم المذكور في أول الفصل، وهو ما يتعلق

(١) سورة الكهف، الآية ٨٤.   (٢) سورة غافر: الآية ٣٦

قال الله تعالى: ﴿فليمدد بسبب إلى السماء﴾[1] أي بحبل إلى سقف البيت.

فالحاصل أن كل ما أداك إلى شيء، فهو سبب إليه، وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقاً إلى الشيء من سلكه وصل إليه فناله في طريقه ذلك لا بالطريق، كمن سلك طريقاً إلى مكة كان وصوله إليها بمشيه في ذلك الطريق لا بالطريق.

وكذا الحبل الذي لا يوصل إلى الماء الذي في البئر بدونه لا يوصل به، بل باستقاء النازح بالحبل (وهو أقسام سبب حقيقي، وهو ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب، ولا وجود، ولا يعقل فيه معاني العلل، ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب. .

كدلالته إنساناً ليسرق مال إنسان، أو ليقتله) اعلم أن السبب الحقيقي:

به الأحكام (فأربعة: الأول السبب، وهو أقسام أربعة) الأول (سبب حقيقي، وهو ما يكون طريقاً إلى الحكم) أي مفضياً إليه في الجملة، بخلاف العلامة، فإنها دالة عليه لا مفضية إليه (من غير أن يضاف إليه وجوب الحكم) كما يضاف ذلك إلى العلة.

(ولا وجود) كما يضاف ذلك إلى الشرط، (ولا يعقل فيه معاني العلل) بوجه من الوجوه، بحيث لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً، لا بواسطة، ولا بغير واسطة إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقياً بل، سبباً له شبهة العلة، أو سبباً فيه معنى العلة، (لكن يتخلل بينه) أي بين السبب (وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب) إذ لو كانت مضافة إلى السبب، والحكم مضاف إليها لكان السبب علة العلة لا سبباً حقيقياً على ما سيأتي (كدلالة إنسان على مال إنسان، أو نفسه ليسرقه، أو ليقتله) فإنها سبب حقيقي للسرقة والقتل، لأنها تفضي إليه من غير أن تكون موجبة، أو موجدة له، ولا تأثير لها في فعل السرقة أصلاً لكن تخلل

---

(١) سورة الحج: الآية ١٥.

ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم، ولكن لا يضاف إليه الحكم وجوباً به بخلاف العلة، فإن الحكم مضاف إليها وجوباً بها، ولا وجود عنده، بخلاف الشرط فإن وجود الحكم يضاف إليه، ولا يعقل فيه معنى العلل من التأثير وغير ذلك، ولكن تتخلل بين السبب والحكم العلة التي يضاف الحكم إليها، وتلك العلة غير مضافة إلى السبب، كما لو دل إنسان سارقاً على مال إنسان حتى سرق، أو دل على قافلة حتى قطع الطريق عليهم، أو على نفس رجل حتى قتله، لم يضمن الدال شيئاً، لأن الدلالة سبب محض من حيث إنه طريق الوصول إلى المقصود، وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة، وهو غير مضاف إلى السبب، وهو الفعل الذي باشره المدلول. ومثله دلالة الرجل في دار الإسلام قوماً من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه، ولم يذهب معهم فأصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكاً في الغنائم، لأنه صاحب سبب محض.

وكذا لو قال رجل لرجل: تزوج هذه المرأة فإنها حرة، فتزوجها وولدت له ولداً، ثم ظهر أنها كانت أمة لم يرجع على الدال بقيمة الولد. لأنه صاحب سبب محض، لأنه تخلل بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب، وهو تزوجه إياها ووطؤه بخلاف ما إذا زوجها منه على أنها حرة، لأنه صار صاحب

بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة إلى الدلالة، وهو فعل السارق المختار وقصده، إذ لا يلزم أن من دله أحد على فعل سوء يفعله المدلول البتة، بل لعل الله يوفقه على تركه مع دلالته.

فإن وقع منه السرقة، أو القتل لا يضمن الدال شيئاً لأنه صاحب سبب محض، لا صاحب علة. وعلى هذا فينبغي أن لا يضمن من سعى إلى سلطان ظالم في حق أحد بغير حق، حتى غرمه مالاً، لأنه صاحب سبب محض، لكن أفتى المتأخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل، وكثرة السعاة فيه.

وأما المحرم الدال على صيد فإنما ضمن قيمته، لأنه ترك الأمان الملتزم بإحرامه. بفعل الدلالة كالمودع إذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركاً

علة، لأن ما لزم عليه لزم بالاستيلاد، والاستيلاد ثابت بالتزويج، لأنه وضع له.

والزوج صاحب العلة، فيضاف الحكم إليه، وكذا الموهوب له إذا استولد الموهوبة، ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب، لأن الهبة سبب محض لا يضاف إليه مباشرة الاستيلاد، لأن ملك الرقبة غير موضوع للاستيلاد، بخلاف ملك النكاح فإنه موضوع له لما عرف وقد تخلل بينه وبين الولد ما هو علة وهو الاستيلاد وهو غير مضاف إلى السبب لما بينا، وكذا المستعير إذا تلف العين باستعماله، ثم ظهر الاستحقاق، وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير، لأن الإعارة سبب محض للضمان، وليس بعلة، والعلة هلاك المستعار في يده، وقد تخللت العلة بين السبب وبين الحكم، وهو الاستعمال المفضي إلى التلف، بخلاف المشتري إذا استولدها، ثم استحقها مستحق فإنه يرجع بقيمة الولد على البائع، وإن كان البيع سبباً محضاً كالهبة لأن بمباشرة عقد الضمان قد التزم له صفة السلامة عن العيب، ولا عيب فوق الاستحقاق، وبمباشرة عقد التبرع لم يلتزم سلامة المعقود عليه عن العيب.

وقيل: إن ولاية الرجوع على البائع باعتبار الكفالة كأن البائع صار كفيلاً عنه بما شرط عليه من البدل كأنه قال له: ضمنت لك سلامة الولد، وإن المولد حر بحكم بيعي، فإن لم يسلم لك فأنا ضامن لك ما يلزمك بسببه، وهذا الضمان لا يثبت في عقد التبرع، وإنما يثبت في عقد الضمان باشتراط البدل، لأن عقد المعاوضة تقتضي سلامة بإزاء سلامة، وهذا لا يرجع بالعقد لأن ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له، فلم يكن غرماً، لأن ما لزم بالعوض لا يسمى غرماً، فلم تصلح الكفالة به، لأنه إذا صار كفيلاً ضمنا للبيع، فيما لحقه من الخسران تحقيقاً للمساواة، ولم يلحقه، لأنه لزمه باستيفاء ما هو مكيف بكون غرماً وهذا بخلاف دلالة المحرم على الصيد فإنه يوجب الضمان عليه، وهي سبب محض في حق جناية الآخذ، لأن الدلالة في إزالة الأمن عن الصيد مباشرة لا تسبب، وقد التزم بعقد الإحرام أن لا يزيل أمنه، فتكون الإزالة جناية عليه، وهذا لأن

الصيد لا يبقى آمناً عن المقتول، إذا صحت الدلالة بأن صدقه في الدلالة، وإن لم يكن له علم بمكان الصيد، لأن تمامه بالبعد عن أيدي الناس وأعينهم غير أنها بعرض الانتقاض قبل القتل، فلهذا لم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يتصل بها القتل، فهو نظير الجراحة التي يتوهم فيها الاندمال بالبرء على وجه لا يبقى لها أثر، فإنه يستأنى فيها مع كون الجرح جناية ليتصور حكمها في حق الضمان، وكذلك إذا قلع سن إنسان فإنه يستأنى سنة، فإن لم ينبت يجب الضمان، وإن نبت لا يجب بخلاف الدلالة على مال الغير، فإنه ليس بمباشرة عدوان، لأنه غير محفوظ بالبعد عن أيدي الناس وأعينهم، بل بأيدي الملاك والنواب ونظير المحرم المودع إذا دل سارقاً على سرقة الوديعة، فإنه يضمن لأنه جان على ما التزمه من الحفظ بالتضييع، لأنه بالدلالة يصير مضيعاً، فصار ضامناً بالمباشرة، لا بالدلالة تسبيباً، فكان حكم المحرم في الجناية على موجب العقد حكم المودع، فكان صيد الحرم مثل أموال الناس من قبل أن ضمان صيد الحرم إنما وجب لصيانة الأمن في الحرم، والحرم من بقاع الدنيا كالمسجد فإنه وإن كان لله تعالى، لكنه لما كان من بقاع الدنيا وجب في إتلافه ما يجب في إتلاف الأموال، فكذلك هذا وأموال الناس لا تضمن بالدلالة إلا بعقد يعقده، فيلتزم به الحفظ، فيصير بالدلالة مفوتاً لما التزم، فيصير جانياً حينئذ، ومن دفع إلى صبي سكيناً، أو سلاحاً آخر ليمسكه للدافع فوجأ الصبي به نفسه لم يضمن الدافع، لأنه سبب محض اعترض عليه علة لا تضاف إليه بوجه، وهو فعل الصبي نفسه، وهذا لأن وجأه نفسه باختياره ودفع السلاح إليه غير موضوع للتلف، بل هو سبب له، لأنه لولا مناولته إياه لما أتلف نفسه.

وإذا سقط من يد الصبي على رجله فجرحه، كان ذلك على الدافع، لأن السقوط من يده مضاف إلى السبب، وهو مناولته إياه ولم يوجد فعل اختياري يقطع النسبة، فكان هذا سبباً في معنى العلة، فيضمن، وكذلك من حمل صبياً ليس منه بسبيل، أي لا ولاية له عليه بأن غصب صبياً إلى بعض المهالك كالحر، أو البرد، أو شدة الجوع فعطب بذلك الوجه أي بواسطة الحر والبرد، وافتراس السبع كان عاقلة الغاصب ضامناً، فإن السبب هنا في معنى العلة باعتبار

الإضافة إليه، فإنه يقال: لولا تقريبه إياه إلى ذلك الموضع لما مات من ذلك الوجه، ولم يعترض عليه علة يضاف الحكم إليها إذ تفسير الحر، أو البرد أو الأسد غير ممكن، ولو قتل الصبي في يد الآخذ رجلاً، وضمن عاقلة الصبي الدية لم يرجعوا بما ضمنوا على عاقلة الغاصب، لأنه تخلل بين السبب ووجوب الضمان عليهم ما هو علة: وهو مباشرة الصبي القتل، وذلك غير مضاف إلى السبب

وكذلك إذا مات بمرض لم يضمن عاقلة غاصبه شيئاً، لأن السبب ليس في معنى العلة، لأنه لا يقال: لولا أخذه إياه من يد وليه لم يمت من مرضه، ومن حمل صبياً أجنبياً على دابة كان هذا سبباً للتلف، لأن حمله على الدابة سبب للسقوط، فيضاف إليه ما لزمه بسبب السقوط، إذا لم يعترض عليه علة تقطع النسبة، فإن سقط منها وهي واقفة، أو سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل سواء كان صبياً يستمسك، أي يقدر على الجلوس على الدابة من غير أن يمسكه أحد أو لا، لما ذكرنا وإن ساقها الصبي، وهو بحيث يصرفها أي يقدر على منع الدابة من السير انقطع السبب بهذه المباشرة الحادثة.

وكذلك رجل قال لصبي: اصعد هذه الشجرة، وانقل ثمرها لنأكل أنت، أو لنأكل نحن، ففعل: فسقط، فعطب، لم يضمن لأن كلامه تسبيب، وقد تخلل بينه وبين السقوط ما هو علة وهو صعود الصبي الشجرة لمنفعة نفسه، حتى لو قال لأكل: أنا ضمن عاقلته ديته، لأنه صار سبباً في معنى العلة لما وقعت المباشرة له، فيلزمه ما يجب بسبب المباشرة، لأن الغرم بالغنم.

وفي قوله: لنأكل نحن وقعت المباشرة له من وجه دون وجه، فلم يجب الضمان بالشك (وإن أضيفت العلة إليه صار للسبب حكم العلة كسوق الدابة

للحفظ الملتزم (فإن أضيفت العلة المتخللة) بين السبب والحكم (إليه) أي إلى السبب (صار للسبب حكم العلة) في وجوب الضمان عليه، لأن الحكم حينئذ مضاف إلى العلة، والعلة مضافة إلى السبب، فكان السبب علة العلة، وهذا هو

وقودها) اعلم أن قود الدابة، أو سوقها سبب في معنى العلة، لأنه طريق الوصول إلى الإتلاف وليس بموضوع له ليكون علة فعلة التلف وطء الدابة، لكنه بمعنى العلة من حيث أن الإتلاف يضاف إليه فيقال: أتلفه بقود الدابة وسوقها، وهذا لأن سير الدابة مضاف إلى سائقها، وقائدها، ولهذا تمشي على طبع السائق والقائد فأضيف التلف الحاصل بوطء الدابة إليهما، وكذلك شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة؛ لأن الشهادة غير موضوعة للقتل في الأصل، لكنه طريق إليه وقضاء القاضي بعد الشهادة عن اختيار منه، وكذلك استيفاء الولي، ولهذا لا يوجب الكفارة وحرمان الإرث، وكذا لا يوجب عليهم القصاص، لأنها جزاء المباشرة، ولم توجد وقد سلم الشافعي رحمه الله هذا الذي ذكرنا إلا أنه يقول هو تسبب قوي من حيث إنه قصد به شخصاً بعينه، فيصلح أن يكون موجباً للقود عنده، لأن فيه معنى العلة من حيث إن قضاء القاضي من موجبات الشهادة، والقتل مضاف إليه، بخلاف ما إذا وضع حجراً في الطريق، فإنه لا يجب القصاص هناك بالإجماع، والفرق له أن الشهود عينوا المشهود عليه، فجعل السبب المؤكد بالعمل الكامل بمنزلة المباشرة، ثم لم يعين أحداً للقتل ليكون قاصداً قتله تسبيباً.

والجواب أن شهادتهم ليست بمباشرة قتل بلا شبهة، والقاضي إنما يقضي

القسم الثاني من السبب، وفيه فائدة الاحتراز عن قوله: علة لا تضاف إلى السبب.

(كسوق الدابة وقودها) فإن كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها في حالة السوق والقود، وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له، وهو فعل الدابة لكنه مضاف إلى السوق والقود، لأن الدابة لا اختيار لها في معاملة سيما إذا كان أحد سائقاً أو قائداً لها.

والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف إلى علة العلة، فيما يرجع إلى بدل المحل، وهو ضمان الدية والقيمة، وأما فيما يرجع إلى جزاء المباشرة، فلا يكون

عن اختيار منه، وكذا الولي إذا باشر قتل المشهود عليه باختيار منه، فكانت شهادة الشهود تسبيباً في الحقيقة لكن القاضي لما قضى بشهادتهم، والولي لما باشر القتل بقضاء القاضي بشهادتهم أضيف القتل إلى شهادتهم فصارت سبباً له حكم العلة، فيصلح لضمان المال، ولا يصلح لإيجاب ما هو جزاء المباشرة، كالقود والحرمان والكفارة (واليمين تسمى سبباً مجازاً

لكن له شبهة الحقيقة حتى يبطل التنجيز التعليق.

مضافاً إليها، فلا يحرم عن الميراث، ولا يجب عليه الكفارة والقصاص (واليمين) بالله تعالى بأن يقول: والله لأفعلن كذا، أو لا أفعل كذا، أو بالطلاق والعتاق بأن يقول: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو أنت حر (تسمى سبباً مجازاً) للكفارة والجزاء، وهذا هو القسم الثالث من السبب، وإنما كان سبباً مجازاً لأن اليمين شرعت للبر، والبر لا يكون قط طريقاً إلى الكفارة في اليمين بالله وإلى الجزاء في اليمين بغير الله؛ لأنه مانع عن الحنث، وبدون الحنث لا تجب الكفارة، ولا ينزل الجزاء، ولكن لما كان يحتمل أن يفضي إلى الحكم عند زوال المانع سمي سبباً مجازاً باعتبار ما يؤول إليه.

وعند الشافعي رحمه الله: اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة، والجزاء في الحال، ولكن الحكم تأخر إلى زمان الحنث، ووجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة.

(ولكن له شبهة الحقيقة) أي ليس هو مجاز خالص، بل مجاز يشبه الحقيقة، وعند زفر مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الإفراط الذي ذهب إليه الشافعي رحمه الله، والتفريط الذي ذهب إليه زفر رحمه الله، وثمرة الخلاف بيننا، وبين زفر رحمه الله هي ما ذكره بقوله: (حتى يبطل التنجيز التعليق) عندنا لا عنده، وصورته ما إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار، فأنت طالق ثلاثاً، ثم طلقها ثلاثاً منجزة، فتزوجت بزوج آخر، ودخل بها وطلقها، ثم عادت إلى الأول بالنكاح، ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا، وتطلق عند

لأن قدر ما وجد من الشبهة لايبقى إلا في محله، كالحقيقة لاتستغني عن المحل، فإذا فات المحل بطل.

بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثاً، لأن ذلك الشرط في حكم

زفر رحمه الله، لأن عنده لم يوجد قوله: أنت طالق وقت التعليق إلا مجازاً محضاً، ليس له شوب الحقيقة قط، فلا يطلب محلاً موجوداً يبقى ببقائه، لأنه يمين، ومحلها ذمة وهي موجودة فإذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني، فكأنه حينئذ قال: أنت طالق، فيقع الطلاق.

وعندنا لما كان قوله أنت طالق وقت التعليق موجوداً مجازاً بشبهة الحقيقة، فلا بد له من محل موجود كالحقيقة، وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله: أنت طالق، وهذا معنى قوله: (لأن قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى إلا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل، فإذا فات المحل بطل).

والحاصل أن الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في أكثر المواضع احتياطاً كالمغصوب، فإن الأصل فيه الرد، ثم الضمان إلى القيمة، أو المثل بعد الهلاك، ولكن مع وجود المغصوب للغصب، شبهة إيجاب القيمة حتى صح الإبراء عن القيمة، والرهن والكفالة بها حال قيام العين، ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الأحكام، فكذا للإيجاب في عين حال التعليق شبهة التنجيز في اقتضاء المحل، فعند فوات المحل يبطل.

وزفر رحمه الله لم ينتبه هذا التدقيق وقاس المسألة المذكورة على ما إذا علق طلاق المطلقة الثلاث، أو الأجنبية بالملك بأن قال: إن نكحتك فأنت طالق؟ فإن المحل ليس بموجود ابتداء، مع أنه يقع الطلاق بعد وجود الشرط، فلأن يبقى انتهاء في التنازع فيه أولى بأن يقع الطلاق حينئذ، فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله: (بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثاً لأن ذلك الشرط في حكم العلل) يعني أن الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق، لأنه علة لصحة التعليق، وهو علة لوقوع الطلاق، فكان هو علة العلة

الفعل، فصار معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه) اعلم أن قولك: أنت طالق إن دخلت الدار، أو أنت حر إن دخلت الدار، يسمى سبباً للطلاق والعتاق مجازاً، لأن هذا في الحال عقد اليمين، وهو مانع عن شرط الحنث، لأنه بالتعليق يمنع نفسه عما يقع الطلاق والعتاق عند وجوده.

وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سبباً لوجود المنذور مجازاً، لأنه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده، وهو تحقيق الشرط، وكذا اليمين بالله تعالى يسمى سبباً للكفارة مجازاً، لأن أدنى درجات السبب أن يكون طريقاً للوصول إلى المقصود.

واليمين مشروعة للبر، وذلك ليس بطريق للجزاء، ولا للكفارة، بل الكفارة إنما تجب بعد الحنث واليمين مانعة من الحنث، لأنها موجبة لضده وهو البر، ولكنه لما كان بعرض أنه يزول المانع ويصير طريقاً للوصول إلى وجوب الكفارة بعد الحنث سمي سبباً مجازاً تسمية بما يؤول إليه، كما في قوله تعالى: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾[1] وقوله: ﴿ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم﴾[2] قبل ما تناله الأيدي البيض، وقوله: ﴿إني أراني أعصر خمراً﴾[3] أي عنباً، وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله هو سبب بمعنى العلة حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك، لأنه لا بد للعلة من المحل، ولا محل قبل الملك.

(فصار) التعليق بشرط هو في حكم العلل (معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه) وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط.

والحاصل أن شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية، وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية، لأن الحكم لا يوجد قبل العلة، بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا، فلهذا لا يحتاج ههنا إلى المحل

---

(١) سورة الزمر، الآية ٣٠. (٢) سورة المائدة، الآية ٩٤.
(٣) سورة يوسف، الآية ٣٦.

وعندنا يجوز هذا التعليق لأنه ليس بطلاق، ولا سبب للطلاق، فلا يشترط لصحة إنعقاده شرط الطلاق، وهو ملك النكاح وإنما هذا تصرف يمين فيعتبر للحال كون المتصرف من أهل اليمين، وقد وجد ولهذا المجاز عندنا شبهة الحقيقة حكماً، خلافاً لزفر.

ويظهر هذا في تنجيز الثلاث بعد صحة التعليق فإنه مبطل للتعليق عندنا، لأن التعليق يمين، واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من أن يصير البر مضموناً بالجزاء على معنى أنه لو فات البر يلزمه الجزاء، ليكون وجوب الجزاء مانعاً من تفويت البر، فيكون واجب الرعاية، وإذا صار مضموناً بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب، فإذا حلف بالطلاق كان البر هو الأصل والبر مضمون بالطلاق كالمغصوب مضمون بقيمته، فيكون للغصب حال قيام العين شبهة وجوب القيمة، ولهذا لو كفل به إنسان صح.

ولو أبرأ الغاصب صح قبل هلاك المغصوب، ولولا ذلك لما صح لأنه إبراء عن العين، أو إبراء قبل الوجوب، فكذلك هنا تثبت شبهة وجوب الطلاق، فإذا كان كذلك لم تبق الشبهة إلا في محله كالحقيقة لا يستغني عن المحل، وتنجيز الثلاث قد فات المحل فبطلت.

وزفر يقول: ليس في التعليق شبهة السببية للحكم، وإنما هو تصرف آخر، وهو اليمين ومحله الذمة، وإنما شرط الملك في الحال أي في حال التعليق، وإن لم يكن تطليقاً لا حقيقة ولا شبهة، ليترجح جانب الوجود على جانب العدم، إذ الجزاء لا بد من أن يكون مخيفاً، وذلك بأن يكون غالب الوجود عند وجود الشرط، أو متيقن الوجود عند الشرط وذلك بأن يكون في الملك، أو مضافاً إلى الملك، لأن الظاهر في كل ثابت بقاؤه، فإذا وجد الملك عند التعليق وصح التعليق صار زوال الحل في المستقبل من حيث إنه لا ينافي وجود الحل عند وجود الشرط، وزوال الملك سواء، ثم زوال الملك لا يبطل التعليق، فكذا زوال الحل.

ولهذا لو علق الطلاق بالنكاح بعد التطليقات الثلاث صح، مع أن صفة

المحل معدومة.

والجواب عن هذا أن النكاح علة لملك الطلاق إذ الطلاق إنما يستفاد بالنكاح، فصار ذلك معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه، أي صار كونه معلقاً، بما هو علة معنى معارضاً لشبهة كونه تطليقاً في الحال.

وهذا لأن تعليق الحكم بما هو علته لا يصح، كما لو قال: إن أعتقتك فأنت حر، فلم يصح هذا التعليق من حيث إنه تطليق، لكونه تعليق الحكم بما هو علته معنى، فلم يشترط قيام المحل، لأنه إنما يشترط لشبهة التطليق.

وهذه الشبهة قد بطلت فبقي يميناً مطلقة، ومحله ذمة الحالف، فإذا وجد الشرط انحل الجزاء، وبيان المعارضة أن شبهة التطليق في الحال تقتضي المحلية في الحال، وكونه معلقاً بما هو علة لملك الطلاق، يمنع من اتصاله ذلك لأنه يقتضي بطلانه، فصارا معارضين، وقوله لهذه الشبهة السابقة عليه أي لشبهة التطليق السابقة على وجود الشرط.

وقول فخر الإسلام رحمه الله في أحد تقريريه: فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقاً به، أي مدفوعاً به، يقال: هذا الماء مستحق بالشرب.

(والإيجاب المضاف سبب للحال، وهو من أقسام العلل) لما بين في تقسيم العلة أن كل إيجاب مضاف إلى وقت فهو علة إسماً ومعنى، لا حكماً، لكنه يشبه الأسباب.

ولهذا قلنا: إذا صام المتمتع الأيام السبعة قبل الرجوع من منى لم يجز، لأن

(والإيجاب المضاف سبب للحال) مقابل للإيجاب المعلق، يعني أن الإيجاب لمعلق بالشرط، وهو قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، يكون سبباً في حال وجود الشرط، والإيجاب المضاف إلى الوقت مثل يقول: أنت طالق غداً سبب للحال، لكن تأخر حكمه إلى الغد (وهو من أقسام العلل) في الحقيقة، وإنما يعد سبباً باعتبار الإضافة، فيمكن أن يكون هذا هو القسم الرابع للسبب.

الله تعالى قال: ﴿وسبعة إذا رجعتم﴾ علق بشرط الرجوع، فلم يجز التعجيل قبله، لأن المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط، ولو عجل المسافر الصوم قبل الإقامة يجوز لأن الله تعالى قال: ﴿فعدة من أيام أخر﴾(١) أضافه إلى وقت ولم يعلقه بالشرط، فلم تعدم السببية معنى قبل وجود الوقت، كما عدمت السببية معنى، ثم بالتعليق بالشرط. فلم يخرج الشهر من أن يعتبر سبب الوجوب كنصاب الزكاة قبل الحول.

(وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليمين بالطلاق والعتاق، وقد مر أن لهذا المجاز شبهة العلة، ومثله رجل له امرأتان صغيرة وكبيرة فأرضعت الكبيرة الصغيرة وحرمتا على الزوج، فإن الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها، ويرجع به على الكبيرة إن تعمدت الفساد بأن علمت بالنكاح، وقصدت بالإرضاع الفساد، فإن لم تتعمد فلا يرجع عليها، لأن ثبوت الحرمة بالإرضاع، وذلك وجد من الصغيرة إلا أن القسم الذي يليها سبب من الكبيرة، وله شبهة العلة من حيث أن الحكم يضاف إليه وجوداً عنده، وقد كانت متعدية في ذلك حين تعمدت الفساد، فيلزمها ضمان العدوان.

(والثاني العلة) وهي في اللغة عبارة: عن المغير، ومنه سمي المرض علة، والمريض عليلاً، لأن بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف، فكل وصف حل بمحل، وتغير به حاله، فهو علة، وصار المحل معلولاً كالجرح مع المجروح، وغير ذلك وهو في الشريعة (ما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء)

ويمكن أن يكون الرابع هو قوله: (وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليمين بالطلاق والعتاق، وهو الذي يسمى سبباً مجازياً في السابق، ومن ههنا ذهب بعضهم إلى أن أقسام السبب ثلاثة: السبب الحقيقة، وسبب في معنى العلة، وسبب مجازي، لأن الإيجاب المضاف من أقسام العلة في الحقيقة، والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه.

(والثاني العلة وهو ما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء) أي بلا واسطة،

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٤.

وفيه احتراز عن علة العلة، وعن الشرط، وعن السبب، والعلامة يعرف بالتأمل إن شاء الله تعالى، وهو كالنكاح فهو علة للحل شرعاً، والقتل العمد فهو علة لوجوب القصاص شرعاً، والبيع فهو علة للملك شرعاً، لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها، بل الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام، فذواتها كانت موجودة قبل ورود الشرع، ولم تكن موجبة للأحكام بخلاف العلل العقلية، فإنها لا تنفك عن أحكامها، وإنما الموجب للأحكام هو الله تعالى إلا أن إيجابه لما كان غيباً عنا نسب الوجوب إلى العلل، فصارت موجبة في حقنا تيسيراً علينا لجعل الشرع إياها كذلك، وهذا كأجزية الأعمال، فالمعطي للجزاء هو الله تعالى بفضله، ثم جعل ذلك مضافاً إلى عمل العامل لقوله: جزاء بما كانوا يعملون، فهذا هو المرضي من المذهب لا كما ذهبت إليه الجبرية من إلغاء العمل أصلاً، ولا كما ذهبت إليه القدرية من الإضافة إلى العمل حقيقة، وجعل العمل موجباً بنفسه، والدليل على المذهب المرضيّ ما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «لن يدخل أحدكم الجنة إلا بفضله، قيل: ولا أنت يا رسول الله قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته».

وقول فخر الإسلام رحمه الله: وكذلك العقاب يضاف إلى الكفر من هذا الوجه مشكل لأن الحكمة تقتضي تعذيب الكافر على كفره، وترك التعذيب ليس بحكمة، كذا ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله في التأويلات.

والحاصل أن الجبرية يقولون: لا فعل من العبد أصلاً، والكل من الله تعالى والقدرية يقولون: العبد خالق أفعاله خيرها وشرها، فيكون فعله موجباً بنفسه، كما كان موجوداً بنفسه، فيضيفون الثواب والعقاب إلى فعله.

وعندنا فعله ليس بموجب بنفسه، كما لم يكن هو موجداً، فكذا العلل لا تكون موجبة بنفسها، بل بجعل الله تعالى إياها كذلك، وأجمع الفقهاء على أن الشاهد بعلة الحكم إذا رجع نسب إليه الإيجاب، حتى صار ضامناً، كما لو شهدوا أنه قال لعبده: إن دخلت الدار فأنت حر، وتحقق الشرط وقضي بعتقه، ثم رجعوا ضمنوا قيمة العبد لمولاه.

(وهي سبعة أقسام: علة اسماً وحكماً ومعنى) وهو الحقيقة في الباب (كالبيع المطلق للملك) فهو علة إسماً لأنه موضوع لهذا الموجب، وهذا الموجب

إحتراز عن السبب، والعلامة، وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح، والعلل المستنبطة بالإجتهاد (وهو سبعة أقسام) لأن العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلاثة أوصاف:

أحدها: أن تكون علة إسماً بأن تكون موضوعة للحكم، ويضاف الحكم إليها ابتداء.

والثاني: أن تكون علة معنى بأن تكون مؤثرة في الحكم.

والثالث: أن تكون حكماً بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخ، فإذا وجدت هذه الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة وإلا ناقصة، فباعتبار استكمال هذه الأوصاف وعدمه ينبغي أن تكون الأقسام سبعة بهذه الوتيرة:

الأول: ما يكون إسماً ومعنى وحكماً، وهو الجامع للأوصاف.

والثاني: ما يكون اسماً لا معنى، ولا حكماً.

والثالث: ما يكون معنى لا إسماً ولا حكماً.

والرابع: ما يكون حكماً لا إسماً ولا معنى فهذه الثلاثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان.

والخامس: ما يكون إسماً ومعنى لا حكماً.

والسادس: ما يكون إسماً وحكماً لا معنى.

والسابع: ما يكون معنى وحكماً لا إسماً.

فهذه الثلاثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف، لكن المصنف رحمه الله لم يذكر ما هو معنى لا إسماً ولا حكماً، وما هو حكماً لا إسماً، ولا معنى وذكر عوضهما علة في حيز الأسباب.

ووصفا له شبهة العلل كما ستطلع عليه في أثناء الكلام، إذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف رحمه الله فنقول: الأول (علة إسماً ومعنى وحكماً كالبيع المطلق للملك) أي العاري عن خيار الشرط، فإنه علة إسماً، لأنه

مضاف إليه لا بواسطة ومعنى، لأنه مؤثر فيه، وهو مشروع لأجل هذا الموجب، وحكماً لأنه يثبت به الحكم عند وجوده، ولا يتراخى عنه، ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص، والإعتاق لزوال الرق وثبوت الحرية (وعلة إسماً لا حكماً، ولا معنى كالإيجاب المعلق بالشرط) كما مر من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث، فإنها علة إسماً لأن الحكم يضاف إليه، فيقال: كفارة اليمين، ولكن الحكم لم يثبت به في الحال، فلم يكن علة حكماً، وهو غير مؤثر في ذلك الحكم قبل الشرط، بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى.

(وعلة إسماً ومعنى لا حكماً كالبيع بشرط الخيار) لأن الشرط دخل على الحكم دون السبب، وهو أصل البيع إذ القياس أن لا يجوز إشتراط الخيار في البيع للغرر والخطر، وإنما جوّزناه بالحديث مخالفاً للقياس، ولو أدخلنا الشرط على أصل السبب لدخل على الحكم ضرورة.

ولو أدخلناه على الحكم لم يكن داخلاً على أصل السبب، فكان معنى الغرر والخطر في هذا أقل، فكان أولى فبقي السبب مطلقاً، فكان علة إسماً

موضوع للملك، والملك مضاف إليه، ومعنى لأنه يؤثر فيه وهو مشروع لأجله وحكماً لأنه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ.

(و) الثاني (علة إسماً لا حكماً، ولا معنى كالإيجاب المعلق بالشرط) وهو الذي أدخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله: أنت طالق إن دخلت الدار، فإن قوله: أنت طالق علة إسماً لوقوع الطلاق، فإنه موضوع له في الشرع، ويضاف الحكم إليه عند وجود الشرط، وليس علة حكماً، لأن حكمه يتأخر إلى وجود الشرط، ولا معنى إذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط، ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا.

(و) الثالث (علة إسماً ومعنى لا حكماً كالبيع بشرط الخيار) فإنه علة للملك إسماً، لأنه موضوع له ومعنى لأنه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكماً، لأن ثبوت الملك متأخر إلى إسقاط الخيار.

ومعنى، لا حكماً ودلالة كونه علة لا سبباً أن المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب حتى إذا سقط الخيار يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يملك المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة، ولو كان سبباً لم يكن كذلك، فإن المسبب يثبت مقصوراً لا مستنداً إلى وقت وجود السبب.

(والبيع الموقوف) فهو علة للملك إسماً لوجود الإيجاب والقبول الموضوعين لهذا الموجب ومعنى، لأنه مؤثر في حق إيجاب الحكم في الجملة، وهذا لأنه منعقد شرعاً بين المتعاقدين، لإفادة حكمه، ولا ضرر فيه على الغير لما عرف في موضعه لا حكماً، لأن حكمه، وهو الملك الثابت تراخى لمانع وهو عدم رضى المالك، وفي ثبوت الملك في الحال إضرار بالمالك من حيث خروج المبيع عن ملكه بدون رضاه، فإذا زال المانع، ووجدت الإجازة منه استند الحكم إلى وقت العقد، حتى يملك المشتري بزوائده، فيظهر أنه كان علة لا سبباً لما مر.

(والإيجاب المضاف إلى وقت) بأن يقول: لله عليّ أن أتصدق بدرهم غداً، فإنه علة إسماً ومعنى، حتى لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور لا حكماً، لأنه لم يلزمه الحكم في الحال، لكنه يشبه الأسباب من حيث إنه لا يستند الحكم إلى زمان الإضافة، بل يكون مقتصراً، ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله في النذر بالصلاة والصوم إذا أضافه إلى وقت في المستقبل، يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت، لوجود العلة إسماً ومعنى، وإن تأخر حكم وجوب الأداء إلى مجيء ذلك الوقت بمنزلة الصوم في حق المسافر.

(والبيع الموقوف) عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له، وهو أن يبيع مال غيره بغير إجازته، فإنه علة إسماً ومعنى للملك لا حكماً لتراخي الملك إلى زمان إجازة المالك.

(والإيجاب المضاف إلى وقت) مثال ثالث له مثل قوله: أنت طالق غداً، وهو الذي سبق في أقسام السبب، فإنه علة إسماً ومعنى، لوقوع الطلاق، لا حكماً لتأخره إلى زمان أضيف إليه.

وقال محمد رحمه الله: لا يجوز اعتباراً لما يوجبه العبد على نفسه في وقت بعينه، بما أوجب الله تعالى عليه في وقت بعينه. (ونصاب الزكاة في أول الحول) فإنه علة للوجوب إسماً لأنه وضع له ومعنى، لكونه مؤثراً في حكمه إذ الغنا يوجب المواساة لا حكماً، لأن الزكاة لا تجب إلا بعد الحول، فلما تراخى حكمه أشبه الأسباب، وهذا لأن ركن العلة قد وجد إسماً ومعنى، وتراخى عنه وصفه، وهو النماء، لأنه إنما جعل علة بصفة النماء فيتراخى الحكم إلى وجوده، وأقيم الحول مقامه، لكونه ممكناً من الإستنماء، فشرط صفة البقاء حولاً لتحقيق النمو، وصار المال المعد للنموّ أصل العلة، والحول وصفاً لها.

ومتى تم الحول صار ذلك النصاب من أول الحول متصفاً بأنه حولي فإذا استند الوصف إلى أول النصاب استند الحكم، وهو الوجوب إلى أوله أيضاً، فلهذا صح أداء الحكم قبل الوصف، ولكن لا يكون المؤدي زكاة للحال لعدم وصف العلة، فإذا تمّ الحول جاز المؤدي عن الزكاة باعتبار أن الأداء وجد بعد وجود العلة، ولو كان المؤدي سبباً محضاً لم يكن المؤدي قبل وجود العلة محسوباً من الزكاة، كالمؤدي قبل كمال النصاب.

ولما كان متراخياً إلى ما ليس بحادث به، وهو الحول لأنه لا يحدث بالمال، وكذا النماء الذي أُقيم الحول مقامه لا يحدث بالنصاب، بل بالتجارة لم يكن علة العلة.

ولما كان متراخياً إلى ما هو شبيه بالعلل، وهو النماء، لأنه أمر معنوي، كالعلة كان للنصاب شبه بالأسباب، لأنه لو كان متراخياً إلى ما هو علة حقيقة، كان الأول سبباً حقيقة، فلما تراخى إلى ما هو شبيه بالعلل، كان الأول شبيهاً بالأسباب.

(ونصاب الزكاة قبل مضي الحول) مثال رابع له فإنه أيضاً علة إسماً، لأنه وضع لوجوب الزكاة، ويضاف إليه الوجوب بلا واسطة، ومعنى لأنه مؤثر في وجوب الزكاة إذ الغنا يوجب الإحسان، وهو يحصل بالنصاب لا حكماً لتأخر وجوب الأداء إلى حولان الحول.

ولما كان متراخياً إلى وصف لا يستقل بنفسه، وهو النماء إذ النماء وصف المال يقال: مثل تم أشبه العلل، لأن السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخياً إلى ما يستقل بنفسه، وشبه كون النصاب علة غالب على شبه كونه سبباً، لأن النصاب أصل، والنماء وصف.

والأصل راجح على الوصف ومن حكمه أنه لا يظهر وجوب الزكاة في أول الحول قطعاً، لفوات وصف العلة، بخلاف البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف، لأن العلة موجودة ثمة، ولم يعدم وصف منها فثبت الحكم من زمان العلة عند زوال المانع، ولما أشبه النصاب العلل، وكان ذلك أصلاً كان الوجوب ثابتاً من الأصل في التقدير لما مر أن الأصل صار موصوفاً به في الابتداء، حتى صح التعجيل، لكن ليصير زكاة بعد الحول حتى إذا لم يكن النصاب تاماً عند الحول يكون المؤدي تطوعاً (وعقد الإجارة) فهو علة للملك في المنفعة إسماً لأنه يضاف إليه ومعنى لما ذكرنا، ولهذا صح تعجيل الأجرة لوجود العلة اسماً ومعنى، فلم يكن متبرعاً لا حكماً، لأن المنفعة معدومة، ولهذا لم يثبت الملك في الأجرة لعدم العلة حكماً، لكنه يشبه الأسباب لما فيه من معنى الإضافة، حتى لا يستند حكمه لما عرف أن الإجارة عقد مضاف إلى وقت وجود المنفعة.

وإنما أقيمت العين مقام المنفعة ليرتبط الإيجاب بالقبول فيها وراءه بقي على الأصل، وهو أن ينعقد العقد عند حدوث المنفعة شيئاً فشيئاً.

(وعقد الإجارة) مثال خامس له: فإنه أيضاً علة لملك المنفعة اسماً لأنه وضع له، والحكم يضاف إليه ومعنى، لأنه مؤثر فيه.

(ولهذا صح تعجيل الأجرة قبل العمل لا حكماً، لأن حكمه، وهو ملك المنافع يوجد شيئاً فشيئاً إلى انقضاء الأجل، وهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح أن يكون محلاً للملك، فلا يكون علة حكماً.

(وعلة في حيز الأسباب لها شبه بالأسباب).

كشراء القريب) فإنه لما كان علة للتملك، والملك في القريب علة العتق، فيكون الحكم مضافاً إلى الأول بواسطته، فمن حيث إنه لم يوجب إلا بواسطة العلة كان سبباً، وكذا الرمي يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء، وذا علة الوصول إلى المحل، وذا علة نفوذه فيه، وذا علة موته، فكانت هذه الواسطات من موجبات الرمي، فكان الرمي علة القتل بهذه الواسطات حتى تجب القصاص على الرامي، ولما تراخى الحكم عنه أشبه الأسباب.

(ومرض الموت) فإنه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث إذا مات إسماً ومعنى لا حكماً، لأن حكمه يثبت به بوصف الإتصال بالموت، لأن العلة الحاجرة عن التبرع بما زاد عن الثلث مرض مميت، لا نفس المرض، فأشبه الأسباب من هذا الوجه، وهذا أشبه بالعلل من النصاب، لأن الموت يحدث من المرض بترادف الالام وتوالي الضعف، أما الوصف في باب الزكاة، فلا يحدث من النصاب، ولأنه معنوي بخلاف النصاب، وكذا الجرح علة لوجوب الكفارة إسماً ومعنى، لا حكماً، لأن حكمه تراخى إلى وصف السراية، فكان الموجود قبل السراية علة تشبه السبب، حتى

---

(۱) الرابع (علة في حيز الأسباب) يعني (لها شبه بالأسباب) فهو تفسير لما قبله، وذكر المصنف له ثلاثة أمثلة فقال (كشراء القريب) فإنه علة للتملك، والملك في القريب علة للعتق، فيكون العتق مضافاً إلى الأول بواسطته، فمن حيث إنه علة العلة كان علة، ومن حيث إنه توسط بينهما الواسطة، كان شبيهاً بالأسباب.

(ومرض الموت) فإنه علة لتعلق حق الورثة بالمال، وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد عن الثلث، فيكون كشراء القريب، وربما يقال: إنه داخل في العلة إسماً ومعنى، لا حكماً فإنه علة إسماً لحجر المريض عن التبرعات، لإضافة الحكم إليه، ومعنى لكونه مؤثراً في الحجر، لا حكماً لأن الحجر لا يثبت إلا إذا اتصل به الموت مستنداً

يجوز أداء الكفارة بالمال، والصوم قبل الموت، ولما كانت السراية صفة للجرح، لأنه عند السراية يقال: جرح سار كأن عدم الوصف مانعاً للوجوب، ولكن لا يمنع التعجيل موقوفاً على تمام العلة بوصفها.

(والتزكية عند أبي حنيفة رحمه الله) فالتزكية عنده في معنى علة العلة إذ علة ظهور الرجم شهادة الشهود، وعلة صيرورة الشهادة موجبة التزكية، فكان الحكم مضافاً إلى التزكية من هذا الوجه، فلهذا ضمن المزكون إذا رجعوا عن التزكية.

(وكذا كل ما هو علة العلة) فإنه علة تشبه الأسباب وذلك أن تكون العلة موجبة للحكم بواسطة هي من موجبات العلة الأولى، فتكون بمنزلة علة توجب الحكم بوصف ذلك الوصف قائم بالعلة فكما أن الحكم، ثم يكون مضافاً إلى العلة دون الصفة، فهنا أيضاً يكون مضافاً إلى العلة دون الواسطة، وقد مرت النظائر.

(ووصف له شبهة العلل كأحد وصفي العلة) إعلم أن الحكم إذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة إلا بهما، فلكل واحد منهما شبهة العلل حتى

(والتزكية عند أبي حنيفة رحمه الله) فإنه علة للشهادة، وهي علة للرجم، فتكون علة العلة كشراء القريب، فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لأنهم أثنوا على الشهود خيراً، ولا تعلق لهم بإيجاب الحد، فصاروا كما لو أثنوا على المشهود عليه خيراً بأن قالوا: هو محصن، ثم رجعوا فكذا هذا، وربما يقال: إنه علة معنى لا إسماً، ولا حكماً للرجم فيكون مثالاً لقسم تركه المصنف رحمه الله، ثم قال: (وكذا كل ما هو علة العلة) في كونها مشابهة للأسباب، فهي ذات جهتين، ولذا ذكرها في السبب، والعلة جميعاً.

(و) الخامس (وصف له شبهة العلل كأحد وصفي العلة) التي ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربا، فإن المجموع منهما علة إسماً ومعنى، وحكماً، وكل

إذا تقدم أحدهما لم يكن سبباً، لأن السبب ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب، ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل، ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب، ولم يوجد هذا المعنى هنا لأن الوجوب مضاف إليه، ونعقل فيه معاني العلل، ولم يتخلل بينه وبين الحكم علة، لأن العلة المجموع لا الوصف الأخير، ولا علة لأن المجموع لما كان علة لم يكن أحدهما علة، ولكن له شبهة العلة لوجود ركن العلة، ولهذا جعلنا الجنس، أو القدر محرماً للنسيئة لوجود شبهة الفضل بواسطة النقدية من حيث العرف، فتثبت شبهة العلة وهو أحد الوصفين المؤثرين، لأن الشبهة في باب المحرمات ملحقة بالحقيقة، وإنما لا تحرم حقيقة الفضل به، لأن حرمة النساء أسرع ثبوتاً من حرمة الفضل، ولأن ذا يثبت بحقيقة العلة، لا بشبهة العلة، إذ الحكم يثبت بقدر علته.

والأصل فيه نهي النبي عليه السلام عن الربا والريبة (وعلة معنىً وحكماً لا إسماً كآخر وصفي العلة) اعلم أن كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين،

واحد منهما وحده له شبهة العلل، وليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول، وإلا لكان الجزء الأخير هو العلة لا مجموعهما، وربما يقال: إنه علة معنى لا إسماً ولا حكماً، فيكون مثالاً ثانياً لقسم تركه المصنف رحمه الله، ولكن بقي قسم آخر تركه المصنف رحمه الله، ولا ذكر في البين وهو علة حكماً لا إسماً ولا معنى. وربما يقال: إنه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل، كحفر البئر وشق الزق.

(و) السادس (علة معنى وحكماً لا إسماً كآخر وصفي العلة) فإنه هو المؤثر في الحكم؛ وعنده يوجد الحكم، ولكنه ليس بموضوع للحكم، بل الموضوع له هو المجموع، وذلك كالقرابة والملك فإن المجموع علة موضوعة للعتق، ولكن المؤثر هو الجزء الأخير، فإن كان الملك جزءاً أخيراً بأن اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثر، وإن كانت القرابة جزءاً أخيراً بأن اشترى عبداً مجهول النسب.

ثم ادعى أنه ابنه، أو أخوه يكون هو المؤثر، والمقابل له وهو الوصف

فإن آخرهما وجوداً علة حكماً، لأن الحكم يثبت عنده فترجح الآخر على الأول لوجود الحكم عنده، وشاركه في الوجوب ومعنى لأنه مؤثر فيه لا إسماً، لأن الحكم يضاف إليهما، فلم يتم نصاب العلة بأحدهما، وذلك مثل القرابة المحرمة للنكاح مع الملك فيها وصفان مؤثران في العتق، أما الملك فلأنه مؤثر في وجوب العتق إذ المكنة من الصلة به، ولأن العتق لا يكون بدونه بالحديث.

وأما القرابة فظاهرة، لأن في إبقائه رقيقاً قطع الصلة.

ثم الملك إذا تأخر أضيف العتق إليه حتى يصير المشتري معتقاً، ويصح نية التكفير عند الشراء، وإذا تأخرت القرابة أضيف العتق إليها حتى لو ورث إثنان عبداً، ثم ادعى أحدهما أنه ابنه غرم لشريكه، وأضيف العتق إلى القرابة، لأنه لو لم يضف إليها لما غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريب أحدهما، بخلاف شهادة الشاهدين، فإن آخرهما شهادة لا يضاف الحكم إليه، وإن كان استحقاق الحكم عنده، لأن الإستحقاق، ثم لا يثبت بالشهادة، بل بقضاء القاضي والقضاء يقع بالجملة، وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض.

(وعلة إسماً وحكماً لا معنىً كالسفر والنوم للترخص والحدث) إعلم أن السفر تعلق به الترخص في الشرع، ويثبت الترخص بالفطر والقصر عند

الأول يكون علة معنى لا إسماً ولا حكماً، كما نقلنا.

(و) السابع (علة إسماً وحكماً لا معنى كالسفر والنوم للرخصة، والحدث) فإن السفر علة للرخصة إسماً، لأنها تضاف إليه في الشرع، يقال: القصر رخصة السفر، وحكماً لأنها تثبت بنفس السفر متصلة به، لا معنى لأن المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر، بل المشقة وهي تقديرية، وكذا النوم الناقض للوضوء علة للحدث إسماً، لأن الحدث يضاف إليه

وحكماً لأن الحدث يثبت عنده لا معنى، لأنه ليس بمؤثر فيه، وإنما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الإطلاع على حقيقته متعذراً، وكان النوم المخصوص سبباً لخروجه غالباً أقيم مقامه، ودار الحكم عليه.

وجوده، فكان علة حكماً، وأضيفت الرخص إليه، فكان علة إسماً، ولهذا لو أصبح مقيماً صائماً ثم سافر لم يحل له الفطر، ومع هذا إذا أفطر لم تلزمه الكفارة، لوجود العلة إسماً، وإن لم توجد معنى، لأن المعنى المؤثر في هذه الرخصة المشقة التي تلحقه بالصوم، وحكماً حيث لم يبح له الإفطار في هذا اليوم، فلو لم يكن علة إسماً لوجبت الكفارة لوجود الإفطار بدون المرخص.

وكذلك المرض علة لثبوت الرخصة إسماً وحكماً لا معنى، لأن المؤثر هي المشقة، وأقيم المرض بوصف مخصوص مقام المشقة، كما أقيم السفر مقام المشقة، وكذا النوم في كونه حدثاً علة إسماً وحكماً، لا معنى إذ المعنى المؤثر الحدث خروج نجس من البدن عندنا، أو من أحد السبيلين عند غيرنا، وذا غير موجود في النوم، إلا أن النوم بصفة مخصوصة، وهو أن يكون مضطجعاً، أو متكئاً لكونه سبباً لاسترخاء المفاصل، أقيم مقام خروج شيء من البدن تيسيراً، وكذا الإستبراء متعلق بشغل الرحم بماء الغير، والمقصود صيانة مائه عن الخلط بماء الغير بالحقيقة، لكنه لما كان باطناً أقيم السبب الدال عليه، وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقامه تيسيراً، بخلاف ملك النكاح، لأن زوال ملك النكاح لا يكون إلا عن تربص موجب للبراءة، فالإطلاق للثاني بنفس الملك لا يؤدي إلى الخلط، (وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم) أي زماناً، بل الواجب اقترانهما معاً كالإستطاعة مع الفعل، فإذا تقدمت لم يتم علة مطلقة.

والآن تمت أقسام العلة، وقد علمت ما في بيانها من المسامحات الناشئة من فخر الإسلام، والخلف توابع له، ثم يقول المصنف رحمه الله:

(وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم، بل الواجب اقترانهما معاً كالإستطاعة مع الفعل) وهذا هو حكم القسم الأول الذي كان علة إسماً ومعنى وحكماً، فإنها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدمه.

وذهب قوم إلى أنه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان، لأن العلل الشرعية في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء، فلا بد أن يثبت الحكم بعد العلة، بخلاف

ومن مشايخنا من فرق بين العلة العقلية والشرعية، وقال: من صفة العلة الشرعية تقدمها على الحكم زماناً، والحكم يعقبها، ولا يقارنها، لأن الحكم يثبت بها، فلا بد من أن تكون موجودة قبله ليمكن إثبات الحكم بها، بخلاف الإستطاعة مع الفعل، لأن الإستطاعة عرض لا بقاء لها، فلا يتصور أن يكون الفعل عقيبها، فلضرورة عدم البقاء قلنا: بأنهما مقترنان زماناً، وإن تقدمت رتبة، فأما العلل الشرعية، فلها بقاء، وهي في حكم الإعتقاب، فيتصور أن يكون الحكم عقيبها بلا فصل، ولهذا لو أقال البيع بعد أيام، يصح، ولو لم يكن البيع قائماً حكماً، لما صحت الإقالة. ونقول: إن علل الشرع أمارات لا موجبات في الحقيقة، فيجوز أن تكون مقترنة بالأحكام (وقد يقام السبب الداعي، والدليل مقام المدعو والمدلول) أما الأول فمثل السفر والمرض أقيما مقام المشقة، وكذا أقيم النوم مقام الحدث، والمس عن شهوة النكاح مقام الوطء في حق حرمة المصاهرة.

وأما الثاني فمثل الخبر عن المحبة أقيم مقام المحبة في قوله لامرأته: إن كنت تحبيني فأنت طالق، ومثل الطهر الخالي عن الجماع أقيم مقام الحاجة في إباحة الطلاق، ومثل حدوث الملك أقيم مقام الشغل في وجوب الإستبراء.

(وذلك إما لدفع الضرورة والعجز، كما في الإستبراء) لأن الوقوف على

العلل العقلية، فإنها مقارنة مع معلولها إتفاقاً كحركة الإصبع، مع حركة الخاتم.

وأما الإستطاعة فهي مع الفعل البتة، لا تتقدمه سواء عدت علة شرعية أو عقلية، وهي إما تحليلية أو تنجيزية، والتي تتقدم على الفعل هي بمعنى سلامة الآلات والأسباب، وعليها مدار التكليف الشرعي (وقد يقام السبب الداعي، والدليل مقام المدعو والمدلول) هذا من تتمة مسائل العلة والسبب، ولم يميز في أقسامه الآتية بين الداعي، والدليل فربما اتفق فيها حال الداعي، وربما اتفق فيها حال الدليل على ما ستعلم (وذلك) أي قيام الداعي والدليل (إما لدفع الضرورة والعجز، كما في الإستبراء) فإن الموجب له توهم شغل رحم الأمة بماء.

الشغل متعذر لكونه باطناً فأقيم السبب الظاهر مقامه تيسيراً (وغيره) كما في إقامة النكاح مقام الماء في إثبات النسب، فالمعنى المؤثر في ثبوت النسب كون الولد مخلوقاً من مائه، ولكنه لما كان باطناً أقيم النكاح الذي هو ظاهر مقامه تيسيراً، وكما في قوله: إن أحببتني، أو أبغضتني فأنت طالق، لقيام العجز عن الوقوف على حقيقة المحبة والبغض، فأقيم الخبر عنهما مقامهما تيسيراً (أو للاحتياط، كما في تحريم الدواعي) في المحرمات، فالظهار موجب حرمة الوطء، وتحرم دواعيه كالقبلة والمعانقة أيضاً كي لا يقع فيه، وكذا في الإحرام والاعتكاف تحرم الدواعي للاحتياط والعبادات، كالسعي إلى الجمعة أقيم مقامها في حق نقض الظهر للاحتياط

(أو لدفع الحرج، كما في السفر والطهر) وإقامة الختانين في كونه موجباً للاغتسال والمباشرة الفاحشة في كونها حدثاً عند أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما

لغير، والاحتراز عنه واجب لقوله عليه السلام: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره»

ولما كان ذلك أمراً خفياً لا يقف عليه كل أحد ما لم يكن الحمل ثقيلاً أقيم حدوث الملك، واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء، وجعل هذا الحدوث دليلاً على أنه مشغول بالحمل البتة، وإن كان في بعض المواضع يقين بعدم الشغل مثل أن تكون الجارية بكراً، أو مشتراة من يد محرمها ونحوه، ولكن لم يعتبر هذا اليقين، وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد، (وغيره) أي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة، أقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر، والعدة، والنكاح أقيم مقام الدخول في ثبوت النسب، فههنا أقيم الداعي مقام المدعو، لأن الخلوة والنكاح داع إلى الدخول (أو للاحتياط كما في تحريم الدواعي إلى الوطء) من النظر والقبلة والمس أقيمت مقام الوطء في الاستبراء، وحرمة المصاهرة والإحرام، والظهار والاعتكاف للاحتياط، فهو أيضاً مثال لإقامة الداعي مقام المدعو (أو لدفع الحرج، كما في السفر والطهر) هذان مثالان

الله، وهذا إذا انتشرت آلته وليس بينهما ثوب، لأنه إذا كانت بهذه الصفة يخرج منه شيء ظاهراً فاعتبر خارجاً.

وهذه وجوه متقاربة أي إقامة الشيء مقام شيء آخر، لدفع الضرورة، أو للاحتياط، أو لدفع الحرج متقاربة ففي ضبطها يتم فقه الرجل، فلا يملكها أحد بكسل، ولا يقفنّ عن طلبها فشل.

لإقامة الدليل مقام المدلول، فإن السفر أقيم مقام المشقة، وجعل دالاً عليها، وإن لم يكن ثمة مشقة أصلاً فيدار أمر رخصة القصر والإفطار على مجرد السفر، مع قطع النظر عن المشقة، وإن كان الباعث عليه في نفس الأمر هو المشقة، وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة إلى الوطء. وإن لم يكن له حاجة إليه في القلب، فأقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه، لأن الطلاق لم يشرع إلا في زمان كان محتاجاً إلى الوطء فيه.

ولهذا لم يشرع في وقت الحيض، أو الطهر الذي وطئها فيه.

والفرق بين الضرورة ودفع الحرج أن في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة أصلاً، وفي دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة، كما في السفر يمكن إدراك المشقة بحسب أحوال أشخاص الناس.

والفرق بين السبب والدليل أن السبب لا يخلو عن تأثير له في المسبب.

والدليل قد يخلو عن ذلك، فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير، ومن جملة أمثلة إقامة الدليل مقام المدلول الإخبار عن المحبة، أقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته: إن كنت تحبيني فأنت طالق فقال: أحبك، طلقت، لأن المحبة أمر باطني، لا يوقف عليه إلا بالإخبار، لكنه يقتصر على المجلس، لأنه مشبه بالتخيير، والتخيير مقتصر على المجلس.

(والثالث: الشرط) وهو في اللغة: العلامة اللازمة، ومنه أشراط الساعة، أي علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة، فإن قلت: أشراط الساعة جمع شرط بالتحريك، وهو العلامة، كذا ذكره الجوهري.

وأما جمع الشرط: فشروط قلت: الاشتراك في حروف البناء يوجب الاشتراك في المعنى، ومنه الشروط للصكوك، لأنها تكون علامة لازمة للحقوق، ومنه الشرطي، لأنه خص نفسه بضرب نسبة جعلها علماً على نفسه لا تفارقه عنه في اغلب أحواله، فكأنه لازم له، ومنه شرط الحجام، لأنه إذا بزغ يحصل علامة لازمة في موضع الحجامة.

(وهو في الشرع (ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) فمن حيث إنه لا يتعلق به الوجوب علامة ومن حيث إن الوجود يتعلق به يشبه العلل فسمي شرطاً.

وقد يقام مقام العلة في حكم الضمان، كما في الحافر، وهو خمسة أقسام: (شرط محض، كدخول الدار للطلاق المعلق به) علم أن الشرط المحض ما يتوقف وجود العلة على وجوده، ففي قوله: أنت طالق إن دخلت الدار امتنع التطليق، حكماً بالتعليق حتى يوجد الشرط، وهو الدخول، وعند وجود الشرط يوجد التطليق، ويثبت به حكمه، وهو الطلاق وعلى هذا حكم العبادات والمعاملات، فإن العبادات تعلقت بأسباب جعلها الشرع أسباباً للوجوب، ثم يتوقف ذلك على شرط العلم، أو يقوم مقام العلم حتى إن النص النازل قبل علم المخاطب به جعل في حقه كأنه غير نازل، فإن من أسلم في دار الحرب، ولم

(والثالث: الشرط هو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) احترز به عن العلة. وينبغي أن يزاد عليه قوله، ويكون خارجاً عن ماهيته، ليخرج به الجزء، هكذا قيل (وهو خمسة) بالاستقراء الأول (شرط محض) لا يكون له تأثير في الحكم، بل يتوقف عليه انعقاد العلة، (كدخول الدار) بالنسبة إلى وقوع الطلاق المعلق به في قوله - إن دخلت الدار فأنت طالق.

يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان، ثم علم بذلك فإنه لا يلزمه قضاء شيء منها، وإن وجد علة الوجوب وهو الوقت لفقد شرطه، وهو علم العبد بالخطاب، أما إذا أسلم في دار الإسلام فإنه يلزمه القضاء، لأن العلم ليس بشرط، ولكن لأن شيوع الخطاب في دار الإسلام أقيم مقام العلم به، وكذلك أركان الصلاة كالقيام والقراءة والركوع والسجود لا تعتبر إلا بعد وجود الشرط، وهو النية والطهارة، وكذا ركن النكاح، وهو الإيجاب والقبول لا يعتبر إلا عند وجود الشرط، وهو الإشهاد عليه، وقد قيل: هذا أن أثر الشرط في إعدام العلة عندنا.

وعند الشافعي في تأخير الحكم (وشرط هو في حكم العلل كشق الزق وحفر البئر) إعلم أن كل شرط لم يعارضه علة، صلح أن يكون علة يضاف الحكم إليه، ومتى عارضه علة لم يصلح أن يكون علة، وهذا لأن الشرط لما تعلق به الوجود، دون الوجوب أشبه العلل، والعلل وإن كانت أصولاً، لكنها لم

(و) الثاني (شرط هو في حكم العلل) في حق إضافة الحكم إليه، ووجوب الضمان على صاحبه (كحفر البئر في الطريق) فإنه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه، لأن العلة في الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل إلى السفل، ولكن الأرض كانت مانعة ماسكة، وحفر البئر إزالة المانع، ورفع المانع من قبيل الشروط، والمشي سبب محض ليس بعلة له فأقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان إذا حفر في غير ملكه.

وأما إن حفر في ملكه أو ألقى الإنسان نفسه عمداً في البئر، فحينئذ لا ضمان على الحافر أصلاً.

(وشق الزق) فإنه شرط لسيلان ما فيه إذ الزق كان مانعاً، وإزالته شرط، والعلة هي كونه مائعاً لا يصلح أن يضاف الحكم إليه إذ هو أمر جبلي للشيء خلق عليه، فأضيف إلى الشرط، ويكون صاحب الشرط ضامناً لتلف ما فيه ولنقصان الخرق أيضاً.

تكن عللاً بذواتها، بل هي أمارات في الحقيقة صح أن تخلفها الشروط، لأنها علامات أيضاً بخلاف العلل العقلية فإنها علل بذواتها، فلم يصح أن يخلفها الشروط، وهذا أصل كبير لأصحابنا رحمهم الله، فقد قالوا في شهود الشرط، واليمين إذا رجعوا جميعاً بعد الحكم أن الضمان على شهود اليمين، لأنهم شهود العلة، لأنهم نقلوا قول المولى: أنت حر، وهو علة تامة صالحة لإضافة الحكم، وهو العتق إليه، فلم يخلفها الشرط، فلم يضمن شهود الشرط شيئاً، وكذا العلة، والسبب إذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير، والإختيار إذا اجتمعا في الطلاق والعتاق بأن شهد إثنان أنه قال لامرأته: أنت طالق إن شئت، أو قال لأمته: أنت حرة إن شئت، وشهد آخران أنها قالت: شئت، ثم رجعوا بعد الحكم فإن الضمان على شهود الإختيار، لأنه هو العلة إذ العتق، أو الطلاق إنما يحصل بالإختيار، لا بالتخيير، فإنه سبب لأنه طريق إليه، فشهود الإختيار أثبتوا العلة زوراً فأضيف الحكم إليهم فيضمنون، ولم يضمن شهود السبب شيئاً، فأما إذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح أن يكون علة لما بينا، وذلك فيمن قيد عبده.

وقال: إن كان قيده عشرة أرطال فهو حر، ثم قال: وإن حله أحد من الناس، فهو حر، فشهد إثنان أن القيد عشرة أرطال، فقضى القاضي بعتقه، ثم حل القيد فوزن فإذا هو ثمانية أرطال ضمن الشاهدان قيمة العبد عند أبي حنيفة رحمه الله، لأن قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهراً، أو باطناً عنده، فكان العتق ثابتاً بالقضاء بشهادتهما قبل أن يحل القيد وهذان الشاهدان أثبتا شرط العتق زوراً، وهو أن القيد عشرة أرطال لا علة العتق، ومع ذلك ضمنا، لأن علة العتق لا تصلح لضمان العتق، وهو يمين المولى، لأنه بيمينه تصرف في ملكه، فكان تصرفه مباحاً، فلا يصلح سبباً لضمان العدوان، فجعل الشرط بمنزلة العلة، بخلاف ما إذا رجع شهود الشرط واليمين، فإن إيجاب كلمة العتق وهو قول المولى هو: حر أن كان، كذا يصلح لضمان العدوان، لأنها تثبت بطريق التعدي لأنهما أثبتا هذه الكلمة زوراً، فلم يجعل الشرط علة لعدم الضرورة.

وأما عندهما: فالعتق حصل بحل القيد لا بالقضاء بشهادتهما، فلم يضمنا شيئاً، لأن القضاء لم ينفذ في الباطن عندهما، ولو رجع شهود الشرط وحدهم يعني إذا شهد شهود العلة وشهود الشرط، وقضى القاضي فرجع شهود الشرط وحدهم يضمنون عند البعض لسلامة الشرط عن معارضة العلة، لأنهم لم يرجعوا عما شهدوا.

وأما شهود الإحصان إذا رجعوا لم يضمنوا بحال، لأن الإحصان ليس بشرط، فلم يتعلق به وجوب، ولا وجود فلم يشبه العلل وعلى هذا الأصل، قلنا: إذا شق الزق حتى سال ما فيه من الدهن يضمن الشاق، لأن علة الهلاك الميعان، وشق الزق وإن كان شرطاً للسيلان، لأن الزق كان مانعاً عنه، فالحكم يضاف إليه، لأن إضافة الوجوب إلى الميعان لا تمكن، وكذا حفر البئر شرط في الحقيقة، والثقل علة السقوط، والمشي سبب محض، إلا أن الأرض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل، فكان حفر البئر إزالة للمانع، وكذلك قطع حبل القنديل إزالة للمانع، لأن علة السقوط ثقله والحبل مانع عنه، فإذا قطع الحبل، فقد زال المانع، فعمل الثقل عمله، لكن العلة ليست بصالحة للحكم، لأن الثقل خلقي لا تعدي فيه، ولا اختيار له في ذلك، فلا يمكن إضافة الحكم إليه لكونه مخلوقاً كذلك، والمشي وإن كان سبباً للوقوع، لكنه مباح، وهذا ضمان العدوان، فلا يجب بدونه فلم يعارض الشرط ما هو عينه، وللشرط شبه بالعلل لما مر فأقيم مقام العلة في ضمان النفس، والمال جميعاً، ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة، ولم يحرم عن الميراث لأنها جزاء المباشرة، ولم توجد منه المباشرة، فلا يلزمه جزاؤها.

وأما وضع الحجر وإشراع الجناح، أو ميلان الحائط بعد الإشهاد، فهو سبب في معنى العلة كقود الدابة وسوقها على هذا الأصل، وهو إقامة الشرط مقام العلة عند عدم إمكان الإضافة إلى العلة.

قلت: إذا بذر الغاصب حنطة غيره في أرض غيره إن المزرع للغاصب، وإن كان التغير لطبع الأرض والهواء والماء والإلقاء شرط، ولكن العلة لما كان

معنى مسخراً بتقدير الله تعالى، ولا اختيار له لم يصلح لإضافة الحكم إليه، فجعل الإلقاء الذي هو شرط خلفاً عنها في الحكم، وبهذا الطريق يصير الزرع كسب الغاصب مضافاً إلى عمله، فيكون مملوكاً له (وشرط له حكم الأسباب) وذلك بأن يعترض عليه فعل مختار غير منسوب إلى الشرط، لئلا يكون في معنى العلل، وأن يكون الشرط سابقاً على ذلك الفعل الاختياري، ليكون في معنى السبب (كما إذا حل قيد عبد حتى أبق) فإنه لم يضمن قيمته عند أصحابنا رحمهم الله، لأن المانع من الأباق هو القيد فكأن حله إزالة للمانع من الأباق، فكان شرطاً إلا أنه لما سبق الأباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الأسباب، فسبب الشيء يتقدمه، والشرط يتأخر عن صورة العلة، ثم هو سبب محض فلا يمكن إضافة الحكم إليه، لأنه عترض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط، لأن الأباق باختيار بقوة نفسه لم يحدث بالحل، فصار سبباً محضاً للهلاك، فلا يضمن، فكان هذا كمن أرسل دابته في الطريق، فجالت عنه، أو يسرة عن سنن الطريق، ثم أتلفت شيئاً لم يضمنه المرسل، لأن الإرسال سبب محض لا تعدي فيه، وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب إلى الإرسال،

(و) الثالث: (شرط له حكم الأسباب) وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوباً إلى ذلك الشرط، ويكون ذلك الشرط سابقاً على ذلك الفعل، واحترز به عما إذا تخلل فعل فاعل طبيعي، كحفر البئر فإنه في حكم العلل، وعما إذا كان ذلك الفعل منسوباً إلى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير إذ طير أنه منسوب إلى الفتح، فإنه أيضاً في حكم العلل عند محمد رحمه الله حتى يضمن الفاتح عنده، خلافاً لهما، وعما إذا لم يكن الشرط سابقاً على العلة كدخول الدار في قوله: أنت طالق إن دخلت الدار، إذ هو مؤخر عن تكلم قوله: أنت طالق فإنه شرط محض داخل في القسم الأول.

(كما إذا حل قيد عبد فأبق) فإنه شرط للإباق إذ القيد كان مانعاً فبزالته شرط، ولكن تخلل بينه وبين الأباق فعل فاعل مختار، وهو العبد، وليس هذا

حيث لم ينسحب على سبب إرساله حتى يكون سائقاً لها بذلك الإرسال، وفي حل القيد، وإن كان متعدياً، لكنه تخلل بينه وبين الحكم علة اختيارية غير منسوبة إليه، بخلاف ما إذا لم تكن اختيارية كالبعان مثلاً.

والفرق بين الإرسال والحل أن المرسل صاحب سبب في الأصل، وهذا صاحب شرط جعل سبباً، وهذا لأن الإرسال ليس بإزالة للمانع، لأن الدابة لم تقيد لئلا تتلف شيئاً، فلا يكون فيه معنى الشرط، وأما الحل فإزالة للمانع، لأن العبد إنما قيد لئلا يأبق.

وعلى هذا قلنا في الدابة المنفلتة: إذا أتلفت زرع إنسان ليلاً، أو نهاراً، لم يضمن صاحبها شيئاً، لأن صاحب الدابة ليس بصاحب سبب، ولا شرط ولا علة، فلم يكن الإتلاف مضافاً إليه.

وعلى هذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص طائر الطير، أو باب اصطبل فمرت الدابة في صور ذلك: أنه لا يضمن الفاتح شيئاً لأن هذا شرط جرى مجرى السبب لما بينا، وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب إليه، فلم يصر التلف مضافاً إليه، بخلاف السقوط في البئر، لأنه لا اختيار له في السقوط، حتى لو أوقع نفسه في البئر لم يضمن الحافر شيئاً، لأن ما اعترض عليه علة صالحة للحكم، وهو فعل مختار، ولهذا لو مشى على قنطرة واهية موضوعة، بغير حق، وهو عالم فانخسفت به لم يضمن الواضع شيئاً، وكذا إذا مشى في موضع من الطريق قد صب فيه الماء، وهو عالم به فزلقت رجله هدر

الفعل منسوباً إلى الشرط، إذ لا يلزم أن يكون كل ما يحل القيد أبق البتة، وقد تقدم هذا الحل على الأباق، فهو في حكم الأسباب، فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد، بخلاف ما إذا أمر العبد بالإباق حيث يضمن الآمر، وإن اعترض فعل فاعل مختار، لأن الأمر بالإباق استعمال له، فإذا أبق بأمره، فكأنه غصبه بالإستعمال، بخلاف ما إذا كانت الواسطة المتخللة مضافة إلى السبب، فإنه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها، إذ فعل الدابة، وهو لتلف

ثمه إلا أن محمداً رحمه الله يقول: طيران الطير هدر شرعاً، وكذا فعل كل دابة هدر شرعاً، فيجعل كالخارج بلا اختيار، وصار كسيلان ما في الزق، فإذا خرج على فور الفتح يضمن صاحب الشرط بخلاف إباق العبد، فإن فعله صالح شرعاً لإضافة الحكم إليه.

والجواب لهما أن فعل الدابة لا يصلح لإيجاب حكم به، لأن الوجوب يحل الذمة، ولا ذمة لها، ولكن يصلح لقطع الحكم عن فعل العبد.

ألا ترى أنه إذا أرسل كلبه على صيد فتغير عن سننه، ثم اتبعه وأخذه وقتله، فإنه لا يحل لهذا المعنى.

وكذا إذا أرسل الدابة صاحبها في الطريق فجالت يمنة، أو يسرة فإن فعلها يعتبر في قطع حكم إرسال صاحبها حتى لا يجب الضمان على المالك إذا أتلفت شيئاً في تلك الحالة.

ولهذا قلنا: إذا اختلف حافر البئر مع ربّ الواقع فيها فقال الحافر: أوقع فيها نفسه، وقال الولي: بل وقع فيها، إن القول قول الحافر استحساناً، لأن الحفر شرط جعل خلفاً عن العلة لتعذر نسبة الحكم إلى العلة، فإذا ادّعى صاحب الشرط أن العلة صالحة لإضافة الحكم إليها، وأنكر خلافة الشرط عنها فقد تمسك بالأصل، وجحد حكماً ضرورياً.

وهو إضافة الحكم إلى الشرط، فكان القول قوله بخلاف الجارح إذا ادّعى أن المجروح مات بسبب آخر، وقال الولي: مات بتلك الجراحة، فإن القول قول الولي، لأن الجارح صاحب علة، لا صاحب شرط، فكان الولي متمسكاً بالأصل هنا.

وعلى هذا قلنا: لو أشلى كلباً على صيد مملوك لإنسان فقتله الكلب، أو على نفس فقتلها، أو على ثوب إنسان فمزقه لم يضمن شيئاً، لأن الإشلاء سبب، وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب إلى ذلك السبب، لأن الكلب يعمل بطبعه وبمجرد الإشلاء لا يكون سائقاً له، فيكون فعله مضافاً إليه، لأنه

غير معمول على ذلك، بخلاف سوق الدابة، لأنه يحمله على ذلك. بخلاف ما إذا أشلى على صيد، فقتله فإن صاحبه جعل كأنه ذبحه بنفسه في حكم الحل، لأن الاصطياد نوع كسب فبني على نفي الحرج، وبقدر الإمكان فتح لباب المكاسب.

فأما ضمان العدوان فمبني على محض القياس، وقد وقع الشك في السبب الموجب للضمان، فلا تجب الضمان بالشك، وعلى هذا قلنا: إذا ألقى نارا في ملكه، أو في الطريق فهبت بها الريح إلى أرض جاره، حتى أحرقت كدسه لم يضمن، وكذا إذا ألقى شيئا من الهوام في الطريق، فتحركت، وانتقلت من مكانها إلى مكان آخر، ثم لدغت إنسانا لم يضمن الملقي شيئا، لأنه صاحب سبب، والفعل الموجود بعده غير مضاف إليه، لأن هبوب الريح بعدما ألقى غير مضاف إليه.

وكذا لدغ الحية بعدما تحركت منه لا إليه، ما إذا أحرقت في الوقوع على الأرض، أو لدغت قبل التحرك، لأنه مضاف إليه سببا فيضمن.

(وشرط اسما لا حكما كأول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله: إن دخلت هذه الدار، وهذه الدار فأنت طالق) وهذا لأن حكم الشرط أن يضاف إليه

مضاف إلى السائق، والقائد فيضمنان ما تلف بها.

(و) الرابع: (شرط اسما لا حكما كأول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته: إن دخلت هذه الدار، وهذه الدار فأنت طالق) فإن دخول الدار الذي يوجد أولا يكون شرطا اسما لا حكما، إذ الحكم مضاف إلى آخر الشرطين وجودا، فهو شرطه اسما، وحكما من جميع الوجوه، فلو وجد الشرطان في الملك بأن كانت منكوحة له عند وجودهما، فلا شك أنه ينزل الجزاء، وإن لم يوجدا في الملك، أو وجد الأول في الملك دون الثاني، فلا شك أنه ينزل الجزاء، وإن وجد الثاني في الملك دون الأول بأن أبانها الزوج فدخلت الدار الأولى، ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا، لأن المدار على آخر الشرطين،

الوجود، والوجود مضاف إلى آخرهما، فلم يكن الأول معرّفاً إلا إسماً من حيث أنه يفتقر الحكم إليه، حتى لو أبانها فدخلت إحدى الدارين، ثم نكحها ودخلت الدار الثانية تطلق عندنا، خلافاً لزفر، لأن الملك إنما يشترط لنزول الجزاء، أو لصحة الإيجاب، وعند وجود الشرط الأول لم يوجد أحدهما، فلا يشترط الملك حينئذ، وهذا لأن الملك لا يشترط لعين الشرط، بل إنما شرط لأن اليمين لا تفتقر إلى الملك، فإنها لو دخلت الدارين بعد زوال الملك تنحل اليمين، لا إلى جزاء وحال وجود الشرط الأول حال بقاء اليمين، والملك لا يشترط لبقاء اليمين. كما في الشرط الأول، فإنه لو أبانها وانقضت عدتها تبقى اليمين. لأن محل اليمين الذمة، فكانت باقية ببقاء محلها والطهارة في باب الصلاة شرط إسماً لا حكماً، لأن الصلاة متعلقة بشروط منها النية، والطهارة واستقبال القبلة.

(وشرط هو كالعلامة الخالصة كالإحصان في الزنا) فإنه علامة تعرف بظهوره أن الزنا موجب للرجم، وليس بشرط. لأن الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة إلى أن يوجد الشرط. كما في تعليق الطلاق بدخول الدار، وهذا لا يوجد في الزنا، لأن الزنا موجب للعقوبة بنفسه. ولا يتوقف إنعقاده موجباً للرجم على وجود الإحصان فإنه إذ زنى، ثم أحصن بعد ذلك لا يجب عليه الرجم، حسب أن الإحصان مظهر ومعرّف لحكم الزنا أنه حين وجد كان موجباً للرجم، فكان علامة لا شرطاً.

والملك إنما يحتاج إليه في وقت التعليق، وفي وقت نزول الجزاء، وأما فيما بين ذلك فلا.

وعند زفر رحمه الله لا تطلق، لأنه يقيس الشرط الآخر على الأول إذ لو كان الأول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق، فكذا عكسه.

(ن) الخامس: (شرط هو كالعلامة الخالصة كالإحصان في الزنا) شرط للرجم في معنى العلامة، وقد عدّوا هذا تارة في الشرط، وتارة في العلامة على ما سيجيء، ولذا لم يعدّ صاحب التوضيح من هذه الأقسام، ثم إنهم بينوا ضابطة

ولهذا لا يضاف إليه الوجوب ولا الوجود، ولهذا لم تجعل له حكم العلة بحال، ولهذا لا يوجب الضمان على شهود الإحصان إذا رجعوا بعد الرجم، ولهذا يثبت الإحصان بشهادة رجل وامرأتين عندنا، خلافاً لزفر، لأنه لما كان معرفاً، ولم يضف الرجم إليه وجوباً ولا وجوداً صار كغير العقوبات من الأحكام، فكما يثبت النكاح بشهادة رجل وامرأتين في غير هذه الحالة، فكذا في هذه الحالة، وإن قال: إنما أثبت النكاح بهذه الشهادة لكن لا يثبت التمكن للإمام من إقامة الرجم، لأنه كما لا مدخل لشهادة النساء في إيجاب الرجم، فلا مدخل لشهادتهن في إثبات التمكن من إقامة الرجم.

ولهذا إذا كان الزاني عبداً مسلماً لنصراني فشهد عليه نصرانيان أن مولاه كان أعتقه قبل الزنا، فإنه يثبت العتق بهذه الشهادة، ولا يثبت تمكن الإمام من إقامة الرجم عليه، لأنه كما لا مدخل لشهادة الكفار في إيجاب الرجم، فلا مدخل لشهادتهم في إثبات التمكن من إقامة الرجم على المسلم. قلنا: العتق ثم يثبت شهادتهم.

وإنما لا يثبت سبق التاريخ، لأنه ينكره المسلم، وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة الكفار، ولأنه يتضرر به المسلم من حيث تغليظ العقوبة عليه، ولا يجوز أن يتضرر المسلم بشهادة الكفار.

فالحاصل أن شهادة النساء مع الرجال خصوصاً في المشهود به دون المشهود عليه، أي أنها لا تصلح لإيجاب عقوبة، لكنها تقبل على الكافر والمسلم، والمشهود به لا يوجب الرجم أصلاً، وشهادة الكفار خصوصاً في المشهود عليه، دون المشهود به، فإن شهادتهم حجة في الحد على الكفار، ولكنها ليست بحجة على المسلم، وقد تضمنت الشهادة في الموضعين تكثير محل الجناية باعتبار الجناية على نعمة الحرية في أحد الموضعين، وعلى نعمة إصابة حلال في الموضع الآخر، إذ الجناية تعظم بكثرة النعمة، وتقل بقلتها والجزاء يختلف باختلافها وتكثير محل الجناية يتضرر الجاني لا محالة، والجاني مسلم، وشهادة الكفار فيما يتضرر به المسلم ليست بحجة أصلاً، فأما شهادة النساء فيما يتضرر به الرجال،

فهي حجة، وإنما لم تكن حجة فيما تضاف إليه العقوبة وجوباً به، أو وجوداً عنده.

وذا لا يوجد في هذه الشهادة أصلاً، وعلى هذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيما إذا ولدت المعتدة وأنكر الزوج الولادة وشهدت القابلة أن النسب يثبت بشهادتها، وإن لم يكن هناك حبل ظاهر، ولا فراش قائم، ولا إقرار من الزوج بالحبل، لأن النسب يثبت بالفراش القائم عند العلوق والولادة شرط ظهور الولد، فهي في حق النسب علم محض مظهر لنسب قد كان حيث لم يكن النسب مضافاً إلى الولادة وجوباً به، ولا وجوداً عندها، وشهادة القابلة حجة في تعيين الولد اتفاقاً، فإنها إذا شهدت حال قيام النكاح بأن هذا الولد ولدته هذه المرأة تقبل شهادتها بالإجماع، فكذا هنا لأنه لم يوجد هنا إلا التعيين، لأن النسب يثبت بالفراش الثابت عند العلوق.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: إذا لم يكن الفراش قائماً، ولا الحبل ظاهراً، ولا إقرار الزوج بالحبل، فالنسب إنما يثبت بالولادة في حقنا لأنا نبني الحكم على الظاهر، ولا نعرف الباطن إذ علم الباطن مفوض إلى علام الغيوب، فشرط لإثباته كمال الحجة، ولا يثبت بشهادة القابلة، لأنها ليست بحجة على النسب، بخلاف ما إذا كان الفراش قائماً، لأن الفراش مثبت للنسب، ثم تبقى الولادة فكانت الولادة معرفة محضة، وكذا إذا كان الحبل ظاهراً، أو أقر الزوج بالحبل فقد وجد دليل قيام النسب، وكانت الولادة معرفة.

وعلى هذا قال أبو يوسف، ومحمد رحمهما الله - إذا علق طلاقاً، أو عتاقاً بالولادة، ولم تقر بأنها حبلى، ثم شهدت القابلة على ولادتها حال قيام الفراش، وأنكر الزوج الولادة وقع ما علق بها، لأن الولادة تثبت بشهادتها لكونها علامة محضة، فيثبت ما كان تبعاً لها، وهو الجزاء المعلق بالولادة، وكذلك قالا في استهلال الصبي: إنه يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى عليه، فكذا في حق الإرث.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: الولادة شرط، والحكم يضاف إلى الشرط، وجوداً، ولا يثبت شرط الحكم إلا بكمال الحجة، والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقاً، بل

ثبتت ضرورة عدم إطلاع الرجال عليها، وما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها، ولا يتعدى إلى الغير كالبيع الثابت في ضمن الأمر بالأعتاق لا يظهر في حق خيار العيب وغير ذلك.

وقال أيضاً في استهلال المولود في حق الإرث إنه لا يثبت بشهادة القابلة، لأن حياة الولد كانت غيباً عنا، وإنما تظهر عند استهلاله، فيصير مضافاً إليه في حقنا، والإرث ينبني عليه، فلا يثبت بشهادة القابلة، كما لا يثبت حق الرد بالعيب بشهادة المرأة إنها ثيب، وقد اشتراها رجل على أنها بكر، بل يستحلف البائع، وإن كان قبل القبض مع أن الرد فيه شبهة الامتناع عن القبول، لأن القبض يشبه الانعقاد على ما عرف.

أما بعد القبض، فقد تم البيع، فيكون نقضاً لا امتناعاً.

(وإنما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط) ولا تنفك كلمة الشرط عن معنى الشرط، وأما الذي قاله بعض مشايخنا في قوله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾[1] أي قدرة على الكسب، أو أمانة وديانة أنه مذكور على وفاق العادة أي العادة جرت بأن المرء إنما يكاتب عبده إذا رأى فيه خيراً، وليس هذا الشرط حكمي، فكان ذكره والسكوت عنه بمنزلة، فليس كذلك لأنه يؤدي إلى أنه لا فائدة في ذكر هذا الشرط، وكلام الباري منزه عن مثل ذلك، ولكن الأمر كما يكون للإيجاب يكون للندب، وهو المراد به هنا بدليل السياق، وهو قوله تعالى: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[2] فإنه للندب دون الإيجاب، وعقد الكتابة مباح قبل أن يعلم فيه خيراً، وإنما يصير مندوباً إليه إذا علم فيه خيراً والندبية متعلقة بهذا الشرط لا توجد إلا عنده، ويتوقف عليه

يعرف بها الفرق بين الشرط، وما في معناه على ما قال: (وإنما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط) مثل قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، وفيه تنبيه

(١) سورة النور: الآية ٣٣. (٢) سورة النور: الآية ٣٣.

وكذا قوله تعالى: ﴿وإذا ضربتم في الأرض﴾ أي سافرتم منها ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا﴾ في ﴿أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾[1] إن خشيتم أن يقصدكم الكفار بقتل أو جرح، أو أخذ إنه ليس بشرط ذكر على وفق العادة، بل أراد به حقيقة الشرط، والمراد بالآية قصر الأحوال، وهو أن يومىء على الدابة عند الخوف، أو يخفف القراءة والركوع، والسجود والتسبيح، كما هو المروي عن ابن عباس رضي الله عنه.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فإن خفتم فرجالاً﴾ أي فإن كان بكم خوف من عدوّ فرجالاً فصلّوا راجلين، وهو جمع راجل كقائم وقيام ﴿أو ركباناً﴾ وحداناً بإيماء ﴿فإذا أمنتم﴾ فإذا زال خوفكم ﴿فاذكروا الله كما علمكم﴾[2] ما لم تكونوا تعلمون، فصلوا صلاة الأمن كما علمكم كيف تصلون في حال الأمن، وقال تعالى: ﴿فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة﴾[3] أي فإذا سكنت قلوبكم من الخوف، فأتموها بركوعها وسجودها، وقصر الأحوال يتعلق بقيام الخوف عياناً لا بنفس السفر، أما قصر الأعداد فيتعلق بنفس السفر.

وأما قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ فلم يذكر الحجور بصيغة الشرط، وإنما الشرط قوله تعالى: ﴿فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾[4] وهو شرط إسماً وحكماً، حتى أن الجواز لا يثبت إلا عند وجود هذا الشرط.

(أو دلالته كقوله المرأة التي أتزوّج طالق ثلاثاً، فإنه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة) حتى لو تزوّج امرأة تطلق ثلاثاً.

على أن صيغة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط قط (أو دلالته) وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط (كقوله: المرأة التي أتزوجها طالق ثلاثاً، فإنه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة) أي الإمرأة غير المعينة بالإشارة، لا

---

(١) سورة النساء، الآية ١٠١
(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣٩.
(٣) سورة النساء، الآية ٢٣.
(٤) سورة النساء، الآية ١٠٣.

(ولو وقع في المعين لما صلح دلالة) وذلك بأن يقول: هذه المرأة التي أتزوج طالق ثلاثاً، لأن هذا الوصف لم يجر مجرى الشرط، فبقي إيقاعاً في الحال، فيلغو لأنه صادف الإيقاع المرأة الأجنبية، والأصل في هذه أن الجزاء إذا أضيف إلى مسمى موصوف بصفة أن كان المسمى معرفاً بالإشارة لا يتعلق بتلك الصفة، بل يلغو ذكر الصفة، لأن الصفة إنما تذكر للتعريف والمسمى معرف بالإشارة، وهي أبلغ أسباب التعريف، فلا يحتاج إلى التعريف إذ المعرف لا يعرف، وإن لم يكن المسمى معرفاً بالإشارة يتعلق بتلك الصفة، لأنه يحتاج هنا إلى التعريف، فيعتبر، وهذا معنى من قولهم: إن الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة، وإذا لغا ذكر الصفة في المشار صار ذكرها وعدم ذكرها، بمنزلة ولو عدم ذكر الصفة يكون إيقاعاً في الحال، ويكون لغواً، فكذا إذا صار ذكرها وعدم ذكرها بمنزلة، وإذا عتبر ذكر الصفة في غير المشار صارت الصفة بمعنى الشرط، لأن الشرط ما يكون مفوضاً على خطر الوجود، ويتوقف نزول الجزاء على وجوده، وقد وجد.

هذا فيما نحن فيه إلا أنه يستقيم ذكر الجزاء هنا بحرف الفاء وبدونه، لأن الصفة ليست بشرط صيغة، لعدم حرف الشرط، بل هي شرط معنى لما ذكرت فمن حيث إنها شرط معنى استقام ذكر الجزاء بحرف الفاء، ومن حيث إنها ليست بشرط صيغة استقام ذكر الجزاء بدون حرف الفاء عملاً بالشبهين.

النكرة النحوية إذ هي معرفة باللام، فلما دخل وصف التزوج في النكرة، وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط، فصار كأنه قال: إن تزوجت امرأة فهي طالق.

(ولو وقع في المعين) بأن يقول: هذه المرأة التي أتزوج فهي طالق.

(لما صلح دلالة) على الشرط، لأن الوصف في الحاضر لغو إذ الإشارة أبلغ في التعريف من الوصف، فكأنه قال: هذه المرأة طالق فيلغو في الأجنبية.

(ونص الشرط يجمع الوجهين) أي إذا أتى بصيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق على وجود الشرط في المعينة، وغير المعينة بأن قال: إن تزوجت امرأة، أو قال: تزوجت هذه المرأة.

(والرابع العلامة وهو ما يعرّف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود) مثل الميل، فإنه علامة للطريق أي معرّف له، وكذا المنارة علامة أي معرّفة وذلك (كالإحصان..

حتى لا يضمن شهوده إذا رجعوا بحال) قالوا: العلامة أنواع: علامة محضة، وهي التي تكون دلالة على الوجود. فيما كان موجوداً قبله، وعلامة هي شرط للوجود، وعلامة هي علة لما مر أن العلل الشرعية علامات للأحكام غير موجبات بذواتها، وعلامة تسمية مجازاً، كالعلة الحقيقية، وقد جعل الشافعي رحمه الله عجز القاذف عن إقامة أربعة من الشهداء على زنا المقذوف علامة

(ونص الشرط يجمع الوجهين) أي المعين، وغير المعين حتى لو قال: إن تزوجت امرأة فهي طالق، أو إن تزوجت هذه المرأة، فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين.

(والرابع: العلامة وهي ما يعرّف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب، ولا وجود) فقوله: ما يعرف الوجود إحتراز عن السبب إذ هو مفض لا معرّف.

وقوله: من غير أن يتعلق به وجوب إحتراز عن العلة، ولا وجود احتراز عن الشرط (كالإحصان) في باب الزنا، فإنه علامة للرجم، وهو عبارة عن كون الزاني حراً مسلماً مكلفاً وطيء بنكاح صحيح مرة، فالتكليف شرط في سائر الأحكام، والحرية لتكميل العقوبة، وإنما العمدة ههنا هي الإسلام والوطء بالنكاح الصحيح.

وإنما جعلناه علامة لا شرطاً، لأن الزنا إذا تحقق لا يتوقف إنعقاده علة

لبطلان شهادة القاذف، لا شرطاً حتى أبطل شهادته بنفس القذف، قبل ظهور عجزه عن إقامة الشهود، لأن سقوط الشهادة أمر حكمي، فجاز أن يظهر عند العجز أنه كان ثابتاً قبله، بخلاف الجلد، لأنه فعل حسي، فلا يجوز أن يظهر أنه كان ثابتاً قبل العجز، فكان العجز فيه شرطاً، فيثبت بعد العجز لا محالة، ولما كان العجز معرّفاً لسقوط الشهادة، لأنه أمر حكمي يثبت بنفس القذف، لأنه كبيرة وهتك لعرض المسلم.

والأصل في المسلم العفة عن الزنا لوجود ما يردعه عنه فيه، وهو العقل والدين لأنهما يمنعانه عن ارتكابه والتمسك بالأصل واجب حتى يظهر خلافه، وإذا كان القذف كبيرة كان كسائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق، وسقوط الشهادة بنفسها، ولكنا نقول: الله تعالى رتب الجلد وإبطال الشهادة على العجز عن إقامة أربعة من الشهداء، وكما لا يثبت الجلد قبل العجز لا يثبت إبطال

للرجم على إحصان يحدث بعده، إذ لو وجد الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم، وعدم كونه علة وسبباً ظاهر فعلم أنه عبارة عن حال في الزاني يصير به الزنا في تلك الحالة موجباً للرجم، وهو معنى كونه علامة، وعند بعض المتأخرين ومختار الأكثر أنه شرط لوجوب الرجم، لأن الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والإحصان بهذه المثابة إذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه، كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب.

(حتى لا يضمن شهوده إذا رجعوا بحال) تفريع على كون الإحصان علامة لا شرطاً يعني إذا رجع شهود الإحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال أي سواء رجعوا وحدهم، أو مع شهود الزنا أيضاً، لأنه علامة لا يتعلق بها وجوب، ولا وجود، ولا يجوز إضافة الحكم إليه بخلاف ما إذا اجتمع شهود الشرط والعلة بأن شهد إثنان بقوله: إن دخلت الدار، فأنت طالق، وشهد إثنان بدخول الدار، ثم رجع شهود الشرط وحدهم، فإنهم يضمنون عند بعض المشايخ، لأن الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر إضافة الحكم إليها لتعلق الوجود به، وثبوت التعلق منهم، وهو مختار فخر الإسلام

الشهادة قبله، وهذا لأن كل واحد منهما فعل مفوّض إلى الإمام، أما الجلد فظاهر، وكذا الثاني لأن النهي عن القبول أمر برد الشهادة، فإذا لم يكن معرفاً في حق الجلد، لا يكون معرّفاً في حق ردّ الشهادة أيضاً.

وإنما يثبت أن العجز معرف إذا ثبت أن القذف كبيرة بنفسه وليس كذلك، فإن إقامة البينة على ما نسبه إلى الزنا مقبولة حسبة ليقام حد الزنا فإنه خالص حق الله تعالى، والساعي في إقامته محتسب مقيم حق الله تعالى، فكان فعله قربة، فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال، وهو وقوعه قربة على تقدير اختيار الحسبة.

نعم الأصل في المسلم العفة، ولكنه لا يصلح علة للاستحقاق، أي لإثبات العفة في حق القاذف حتى يصير مردود الشهادة بقذفه، ولو صلح مثبتاً لما قبلت البينة على الزنا أبداً، وإن كانت البينة أقوى من الأصل، وهو العفة لأن الأصل وإن كان مرجوحاً في مقابلة البينة، لكن لا يخرج عن كونه دليلاً على كذب القاذف والشهود، فلا تقبل البينة مع هذه الشبهة في باب الحدود، ولما قبلت دل على أن الأصل لا يصلح مرجحاً، ولأنه لما وقع كلامه كبيرة وعلة لرد الشهادة يثبت رد الشهادة بدليله، فلا يسمع منه إقامة البينة على زنا المقذوف لوقوع الحكم بذلك الدليل، فيظهر أنه كاذب وشهوده كذبة.

وعند شمس الأئمة: لا ضمان عليهم قياساً على شهود الإحصان، وإن رجع شهود اليمين، وشهود الشرط جميعاً، فالضمان على شهود اليمين خاصة لأنهم صاحب علة، فلا يضاف التلف إلى شهود الشرط مع وجودهم، وعند زفر رحمه الله: شهود الإحصان إذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهاباً إلى أنه شرط.

والجواب: أن الإحصان علامة لا تصلح للخلافة، ولئن سلمنا أنه شرط، فلا يجوز إضافة الحكم إليه، لأن شهود العلة وهي الزنا صالحة

ولما قبلت البينة على الزنا بالإجماع دل على أنه ليس بكاذب بنفس القذف، ولكنه لما أطلق في قوله : يا زاني بشرط اشتهار الحسبة واختيار الحسبة إنما يحصل بشهود حضور وجب تأخير أمر القاذف إلى ما يتمكن به من إقامة الشهود، وذلك إلى آخر المجلس أو إلى ما يراه الإمام، فإذا ظهر العجز وجب الحد لوجود الشرط، ولا يؤخر هذا الحكم الذي ظهر لاحتمال وجود الشهود بعد ذلك، ولم يعتبر العدم في العمر، كما يعتبر في عدم سائر الأفعال مثل، قوله : إن لم آت البصرة وغير ذلك لأنه لو اعتبر ذلك لما جلد قاذف ما لأنه بعد الموت لا يمكن الجلد ورد الشهادة، فإذا أقيم عليه الجلد، ثم جاء القاذف بأربعة يشهدون على زنا المقذوف تقبل الشهادة، ويقام حد الزنا على المشهود عليه، ويصير القاذف مقبول الشهادة، هذا إذا لم يتقادم العهد، فإن تقادم العهد صار مقبول الشهادة أيضاً، وإن كان لا يقام الحد على المشهود عليه، لأن سقوط شهادته بناء على تحقق عجزه، وقد ظهر أنه لم يكن عاجزاً حيث أقام الشهود على ذلك.

فصل
في بيان الأهلية :

(العقل معتبر لإثبات الأهلية)وهو من أعز النعم لأنه يمتاز به الإنسان عن

للإضافة، فلم يبق للشرط اعتبار إذ لا اعتبار للخلف عند إمكان العمل بالأصل.

ولما فرغ عن بيان متعلقات الأحكام شرع في بيان أهلية المحكوم عليه، وهو المكلف، ولما كان من المعلوم أن أهليته لا تكون بدون العقل، فلذا بدأ بذكر العقل فقال:

فصل في بيان الأهلية

(والعقل معتبر لإثبات الأهلية) إذ لا يفهم الخطاب بدونه، وخطاب من

غيره من الحيوان وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة الدنيا والعقبى. وقد قال عليه السلام: «ما خلق الله خلقاً أكرم عليه من العقل»، ولكن لا كفاية بالعقل نفسه بحال بدون إعانة الله، وتوفيقه، لأنه عاجز بنفسه.

(وأنه خلق متفاوتاً) في أصل القسمة فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير، وقد مر في باب بيان أقسام السنة تفسيره فلا نعيده.

(وقالت الأشعرية: لا عبرة للعقل أصلاً دون السمع، وإذا جاء السمع فله العبرة دون العقل) وهو قول بعض أصحاب الشافعي، حتى أبطلوا إيمان الصبي لعدم ورود الشرع به، وعدم اعتبار عقله، فصار إيمانه كإيمان صبي غير عاقل.

(وقالت المعتزلة: إنه علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه) على القطع (فوق العلل الشرعية).

لا يفهم قبيح، وقد مر تفسيره في السنة (وأنه خلق متفاوتاً) فالأكثر منهم عقلاً الأنبياء والأولياء، ثم العلماء والحكماء ثم العوام، والأمراء: ثم الرستيق والنساء.

وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي ألف منهم بواحد، وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير، ولكن أقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل، واختلفوا في اعتباره وعدمه.

(فقالت الأشعرية: لا عبرة للعقل دون السمع، وإذا جاء السمع فله العبرة دون العقل) فلا يفهم حسن شيء وقبحه وإيجابه وتحريمه به ولا يصح إيمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به، وهو قول الشافعي رحمه الله، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾[1].

(وقالت المعتزلة: إنه علة موجبة لما استحسنه، ومحرمة لما استقبحه) على القطع والثبات (فوق العلل الشرعية) لأن العلل الشرعية أمارات ليست موجبة.

---

(1) سورة الإسراء: الآية 15.

فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا تدركه العقول، أو تقبحه، وجعلوا الخطاب متوجهاً بنفس العقل، وقالوا: لا عذر لمن عقل في التوقف عن الطلب وترك الإيمان) أي إذا عقل صغيراً كان أو كبيراً يجب عليه طلب الحق والاستدلال لوجود مناط التكليف (والصبي العاقل مكلف بالإيمان عندهم، ومن لم تبلغه الدعوة إذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان من أهل النار) عندهم لوجود الموجب للإيمان، وهو العقل (ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة، إنه غير مكلف بمجرد العقل، وإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان معذوراً) وإذا وصف الكفر وعقده، أو عقده ولم يصفه، كان من أهل النار مخلداً.

بذاتها، والعلل العقلية موجبة بنفسها، وغير قابلة للنسخ والتبديل (فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل) مثل رؤية الله تعالى، وعذاب القبر والميزان والصراط، وعامة أحوال الآخرة، وتمسكوا في ذلك بقصة إبراهيم عليه السلام، حيث قال لأبيه: ﴿إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾[١] وكان هذا القول بالعقل قبل الوحي، لأنه قال أراك، ولم يقل أوحي إلي.

(وقالوا: لا عذر لمن عقل في التوقف عن الطلب، وترك الإيمان والصبي العاقل مكلف بالإيمان) لأجل عقله، وإن لم يرد عليه السمع (ومن لم تبلغه الدعوة) بأن نشأ على شاهق الجبل (إذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان من أهل النار) لوجوب الإيمان بمجرد العقل، وأما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة.

وهذا مروي عن أبي حنيفة رحمه الله، وعن الشيخ أبي منصور رحمه الله أيضاً، وحينئذ لا فرق بينه وبين المعتزلة إلا في التخريج، وهو أن العقل موجب عندهم ومعرف عندنا، ولكن الصحيح من قول الشيخ أبي منصور ومذهب أبي حنيفة رحمه الله ما ذكره المصنف بقوله: (ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة إنه غير مكلف بمجرد العقل، فإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان معذوراً) إذ لم

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٧٤

(وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً، وإن لم تبلغه الدعوة) كما قال أبو حنيفة رحمه الله في السفيه: إذا بلغ خمساً وعشرين سنة يدفع إليه ماله، لأنه قد استوفى مدة التجربة، وصار بحال معتبر جداً، فيزداد رشداً لا محالة فيدفع إليه ماله.

(وعند الأشعرية إن غفل عن الاعتقاد حتى هلك، أو اعتقد الشرك، ولم تبلغه الدعوة كان معذوراً، ولا يصح إيمان الصبي العاقل عندهم، وعندنا يصح وإن لم يكن مكلفاً به) حتى إذا عقلت المراهقة ولم تصف الإيمان بعدما استوصفت، وهي تحت زوج مسلم بين أبوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها.

يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال (وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة، وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً، وإن لم تبلغه الدعوة) لأن الإمهال وإدراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة، وليس على حد الإمهال دليل يعتمد عليه، لأنه يختلف باختلاف الأشخاص، فرب عاقل يهتدي في زمان قليل إلى ما لا يهتدي غيره، فيفوّض تقديره إلى الله تعالى، وقيل: إنه مقدر بثلاثة أيام اعتباراً بإمهال المرتد، وهو ضعيف.

(وعند الأشعرية إن غفل عن الاعتقاد حتى هلك، أو اعتقد الشرك، ولم تبلغه الدعوة كان معذوراً) لأن المعتبر عندهم هو السمع، ولم يوجد، ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن، لأن كفره معفوّ، وعندنا لم يضمن، وإن كان قتله حراماً قبل الدعوة.

(ولا يصح إيمان الصبي العاقل عندهم، وعندنا يصح وإن لم يكن مكلفاً به) لأن الوجوب بالخطاب، وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ» ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الأهلية الموقوفة عليه فقال:

ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها، لأنها صارت مرتدة حيث لم تصف الإيمان بعد وجوبه، ولو عقلت وهي مراهقة ووصفت الكفر صارت مرتدّة وبانت من زوجها فعلم بالمسألة الأولى أنها غير مكلفة إذ لو كانت مكلفة لبانت من زوجها، كما إذا بلغت كذلك فال فخر الإسلام، وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، أي ليس في حد مدة التجربة والإمهال ليخرج بذلك من أن يكون معذوراً دليل قاطع، إذ ذلك يختلف باختلاف العقلاء، فربّ عاقل يتمكن من التجربة والاستدلال في زمان قليل، ورب عاقل يحتاج في ذلك إلى زمان كثير، فلا معنى لتقدير ذلك بزمان معين مع تفاوت العقلاء فيه.

وإذا كان كذلك فتفوّض أمره إلى علام الغيوب، فإن مضت مدة يعلم ربه بأنه يقدر على ذلك، ولم يؤمن يعاقب عليه وإلا فلا.

وقوله في الباب راجع إلى العاقل الذي لم تبلغه الدعوة كذا فسر شيخنا رحمه الله كلامه.

وعندي أن مراده بقوله: وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع، أي ليس على الحقيقة في باب العقل دليل قاطع، لأنه يذكر لحقيقة الشيء حد وهذا، لأنه على ذلك التفسير، وإن كان يلتئم من حيث أنه مذكور عقيب قوله: لأنه قد استوفى مدّة التجربة والإمتحان، فلا يلتئم من حيث أنه ذكر بعده، فمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع ورود الشرع بخلافه، فليس معه دليل يعتمد عليه إلى آخره.

وعلى هذا التفسير يكون ملتئماً، لأنه يكون بياناً وتحقيقاً لما ادعاه.

وهذا لأن من جعل العقل حجة موجبة يمتنع ورود الشرع بخلافه، فليس معه دليل يعتمد عليه سوى أمور ظاهرة تسلمها له، وهو معرفة حدوث العالم، ودلالة البناء على الباني، ومعرفة نفسه بالعبودية، ومعرفة ربه بالألوهية، وإن شكر المنعم حسن، وأن كفره قبيح، وكذا الجهل والظلم والعبث والسفه.

وهذه الأمور لا تدل على أن العقل موجب بنفسه، ويمتنع أن يثبت بدليل الشرع ما لا تدركه العقول، فكثير من المشروعات مما لا تدركه العقول كأعداد

الركعات، ومقادير الزكوات والحدود وغير ذلك.

ومن ألغاه من كل وجه فلا دليل له أيضاً وهو مذهب الشافعي رحمه الله، فإنه قال في قوم من الكفار لم تبلغهم الدعوة: إذا قتلوا ضمنوا، فجعل كفرهم عفواً حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان.

وقال أصحابنا رحمهم الله: لا يضمنون لأنا لا نجعل كفرهم عفواً، ومن كان فيهم من جملة من يعذر لم يستوجب عصمة بدون دار الإسلام، أي في الكفار الذين لم تبلغهم الدعوة من كان معذوراً في الإيمان بأن بلغ في الحال، ولم يجد مدة الإمهال، أو كان صبياً لم يستوجب عصمة النفس والمال عندنا، فلم يضمن بالقتل، لأن عصمته مقيدة بالإحراز بدار الإسلام، ولم توجد ألا ترى أن الحربي إذا أسلم في دار الحرب، ولم يهاجر إلينا فقتله مسلم لم يضمن لما بينا، فهذا أولى، وذلك لأنه لا يوجد في الشرع دليل على أن العقل غير معتبر للأهلية، فإذاً بقي العقل بالعقل بلا شرع، لأنه لا يجد دليلاً شرعياً على ما ادّعاه فيكون متناقضاً، وكيف يكون العقل حجة بنفسه، وهو لا ينفك عن الهوى؟ فلم يكن بالعقل وحده هداية إلى حدود الهدى، وما بعد العقل ولا شرع معه إلا الهوى.

فإن قلت: لو لم يكن العقل حجة موجبة بنفسه لما أضيفت الأحكام الشرعية إلى عللها، وإنما استخرجت العلل الشرعية بالعقل، ولما أضيفت الأحكام تتعلق إلى عللها؟

قلت: إنما وجبت نسبة الأحكام إلى العلل في الشرعيات، والعقليات جميعاً لا باعتبار أنها موجبة بذواتها، بل الموجب في العقليات والشرعيات الباري جل وعز إلا أن إيجابه لما كان غيباً عنا نسب إلى العلل تيسيراً على العباد.

والعقل آلة للمعرفة لا موجب (والأهلية نوعان: أهلية وجوب) فنعلم أن أهلية الوجوب تنقسم فروعها بأن تكون من حقوق الله تعالى خالصة، ومن حقوق العباد خالصة، أو ما اشتمل عليهما، وأصلها واحد وهو الصلاحية لحكم الوجوب.

فمن كان أهلاً لحكم الوجوب بوجه إما أداء أو قضاء كان أهلاً للوجوب عليه وإلا فلا (وهي بناء على قيام الذمة والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب) إعلم أن أهلية الوجوب بناء على قيام الذمة، لأن محل الوجوب الذمة، ولهذا يضاف إليها فيقال: وجب في ذمته، كذا ولا يضاف الوجوب إلى غيرها والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب، ولهذا لو انقلب الطفل على مال إنسان فأتلفه يضمن له ويلزمه مهر امرأته بعقد الولي عليه، ويلزمه عشر أرضه وخراجها بالإجماع.

ولو اشترى ولي الصبي للصبي شيئاً كما ولد لزمه الثمن. والذمة في اللغة العهد، لأن نقضه يوجب الذم.
قال الله تعالى: ﴿لا يرقبوا فيكم إلاًّ ولا ذمة﴾[1] أي لا يراعوا حلفاً، ولا عهداً، وإنما نحن يقولنا محل للوجوب الذمة نفس لها ذمة، وعهد ولكن لما كان اختصاصها لأهلية الوجوب بوصف الذمة، قالوا: وجب في ذمته، كذا والمراد بهذا العهد ما أشار الله تعالى في قوله: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾[2].

(والأهلية نوعان):

النوع الأول: (أهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة) أي أهلية نفس الوجوب لا تثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه، وهي عبارة عن العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله: ﴿ألست بربكم قالوا: بلى شهدنا﴾ فلما أقررنا بربوبيته يوم الميثاق فقد أقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا.

(والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه) بناء على ذلك العهد الماضي، وما دام لم يولد كان جزءاً من الأم يعتق بعتقها، ويدخل في البيع تبعاً لها، ولم تكن ذمته صالحة لأن يجب عليه الحق من نفقة الأقارب، وثمن المبيع

---

(١) سورة التوبة: الآية ٨. (٢) سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

وجمهور المفسرين على أن الله أخرج ذرية آدم من ظهر آدم مثل الذر وأخذ عليهم الميثاق أنه ربهم بقوله: ﴿ألست بربكم﴾ فأجابوه ببلى وقال: وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه، أي عمله في ذمته، كذا قيل

ومعنى الآية: عند الجمهور أن عمله لازم له لزوم القلادة والغل للعنق لا يفك عنه، وقبل الانفصال هو جزء من وجه لانتقاله وقراره بانتقالها وقرارها يعتق بعتقها ويدخل في البيع الوارد عليها كسائر أجزائها، ولكن لما كان نفساً لها حياة، ويمكن بقاؤه حياً بدونها، ويوقف الإرث لأجله ويعتق مقصوداً لم يكن فلم يكن له ذمة مطلقة فبالنظر إلى الوجه الثاني يكون أهلاً لوجوب الحق له من عتق وإرث ونسب ووصية.

وبالنظر إلى الوجه الأول لا يكون أهلاً لوجوب الحق عليه، وإذا انفصل فظهرت له ذمة مطلقة، فكان أهلاً للوجوب مطلقاً (غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه، فجاز أن يبطل لعدم حكمه) إعلم أن الوجوب غير مراد لعينه، بل لحكمه وكما لا يثبت الوجوب إذا وجد السبب بدون المحل. فكذا لا يثبت إذا وجد السبب، والمحل بدون حكمه إذ الوجوب بدون الحكم لا يعتد في الدنيا والعقبى إذ فائدته في الدنيا الابتلاء.

وفي الآخرة الجزاء ومعنى ابتداء الحكم وجوب الأداء ووجود الأداء عند مباشرة العبد عن اختيار حتى يظهر المطيع من العاصي، فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى. ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾(١) وكذا الجزاء في الآخرة يبتني على هذا كما قال جزاء بما كانوا يعملون، وهذا لأن الوجوب جبر بلا اختيار للعبد فيه، وإنما ينال العبد الجزاء بما له فيه اختيار، فظهر أن الوجوب بدون حكمه

الذي اشتراه الولي له، وإن كانت صالحة لما يجب له من العتق والإرث والوصية والنسب، وإذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه.

(غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه) وإنما المقصود أداؤه، فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي (فجاز أن يبطل) الوجوب (لعدم حكمه فما كان من حقوق

---

(١) سورة الملك، الآية ٢.

غير معتد، فلا يجوز القول بثبوته شرعاً، فيصير هذا القسم أي أهلية الوجوب منقسماً بانقسام الأحكام، كما مر في قوله: جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الأحكام المشروعة، وهي حقوق الله تعالى خالصة، وحقوق العباد خالصة، وما اشتمل عليهما ثم شرع في بيانها بقوله: (فما كان من حقوق العباد من الغرم والعوض ونفقة الزوجات لزمه) اعلم أن ما كان من حقوق العباد كالغرم والعوض، فالصبي من أهل وجوبه، فيكون الوجوب ثابتاً في حقه، وإن لم يكن عاقلاً لوجود سببه وثبوت حكمه، وهو وجوب الأداء، لأن المال مقصود هنا دون الأداء، فالغرض رفع الخسران بما يكون جبراناً له، أو حصول الربح، وذلك بالمال يكون وأداء وليه كأدائه في حصول هذا المقصود.

وما كان صلة لها شبه المؤنة كنفقة الزوجات والأقارب، فالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه.

أما نفقة الزوجات فلها شبه بالأعواض، لأنه تجب عوضاً عن الاحتباس فإذا حصل الحبس يجب عوضه، وهو النفقة، وأما نفقة الأقارب فمؤنة اليسار، ولهذا لا تجب على من لا يسار له، والمقصود إزالة حاجة المنفق عليه بوصول كفايته إليه، وذلك بالمال يكون، وأداء الولي فيه كأدائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه، وما كان صلة لها شبه بالأجزية لم يكن الصبي من أهله، فلا يجب عليه، وذلك كتحمل العقل فإنه صلة، ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ النفس والأخذ على يد الظالم، ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من أهل هذا الحفظ دون النساء والصبي، ليس من أهل الجزاء، لأنه ليس من أهل العقوبة.

(وما كان عقوبة أو جزاء) كالقصاص وحرمان الإرث (لم يجب عليه) لأنه

العباد من الغرم) كضمان المتلفات (والعوض) كثمن المبيع (ونفقة الزوجات والأقارب لزمه) ويكون أداء وليه كأدائه، وكان الوجوب غير خال عن حكمه (وما كان عقوبة، أو جزاء لم يجب عليه) ينبغي أن يراد بالعقوبة ههنا القصاص، وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والإيلام دون الحدود، وحرمان

لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة أو جزاء الفعل (وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج، ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة والعقوبات) فالإيمان لا يجب على الصبي قبل أن يعقل لعدم أهلية الأداء، وإذا عقل واحتمل الأداء قلنا بوجوب أصل الإيمان دون أدائه حتى صح الأداء، ويقع فرضاً ولا يجب عليه تجديد الإيمان بعد البلوغ لأنه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب، وإنما ذلك في وجوب الأداء، وذلك موضوع عنه حتى يبلغ ولكن صحة الأداء تبتني على كون الشيء مشروعاً على قدرة الأداء لا على الخطاب.

الا ترى أن المسافر يؤدي صوم رمضان، ويقع فرضاً وإن لم يكن مخاطباً به.

وكذا إذا أدى الجمعة تقع فرضاً، وإن لم يكن الخطاب متوجهاً عليه، وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم، أو بالمال كالزكاة، أو بهما كالحج لا تجب عليه، وإن وجد سببها ومحله لعدم الحكم وهو الأداء إذ الأداء هو المقصود في حقوق الله تعالى، وهو فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم لله تعالى ليتحقق معنى الابتلاء؛ ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه، ولا يحصل ذلك بأداء وليه لأن ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصح طاعة، فلو جعلت أداء الولي كأدائه فيما هو مالي

الميراث فيكون مقابلاً لحقوق لله تعالى خارجة عنه، وأما ضربه عند إساءة الأدب فمن باب التأديب لا من أنواع الجزاء.

(وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج) فإنها في الأصل من المؤن، ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما، وإنما المقصود منهما المال، وأداء الولي في ذلك كأدائه.

(ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة والعقوبات) فإن المقصود من العبادات فعل الأداء، ولا يتصور ذلك في الصبي، والمقصود من

يظهر أن المقصود هو المال لا الفعل، وهو باطل في جنس القرب إذ حق الله تعالى في المالي ليس عين المال، وإنما المال آلته، وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد، لأنهم ينتفعون به لجلب نفع، أو لدفع ضرر والله تعالى منزه عن ذلك.

وما يشوبه معنى المؤنة كصدقة الفطر لم تلزمه عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة فيها، والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم، فصارت كالزكاة ولزمه عندهما اكتفاء بالأهلية القاصرة، والاختيار القاصر الذي يكون بواسطة الولي مضافاً إليه فيما هو عبادة قاصرة.

وما كان مؤنة في الأصل كالعشر والخراج لزمه، لأن حكمه وهو أداء العين يحتمل النيابة، لأن المال مقصود لا الأداء، فيكون أداء الولي في ذلك كأدائه، وما كان عقوبة لم يجب أصلاً لعدم حكمه، وهو المؤاخذة بالعقوبة وباعتبار الأصل الذي بينا، وهو أن من كان أهلاً لحكم الوجوب كان أهلاً للوجوب وإلا فلا.

قلنا: إن الكافر أهل لأحكام لا يراد بها وجه الله تعالى، لأنه أهل لأدائها، فكان أهلاً للوجوب له وعليه، ولما لم يكن أهلاً لثواب الآخرة لم يكن أهلاً لوجوب شيء من الشرائع يعني العبادات، لأنه ليس بأهل لما هو فائدة الأداء، وهو نيل الثواب به في الآخرة، بخلاف الحرمان، ولأن الصلاة إن وجبت على الكافر، فلا يخلو إما إن وجبت في حال الكفر، أو بعد الكفر لا يجوز الأول، لأن الصلاة في حال الكفر باطلة، فلا يكون مأموراً بها، وكذا الثاني بدليل عدم وجوب القضاء بعد الإسلام، ولأنها لو وجبت على الكافر لوجب قضاؤها، كما في المسلم استدراكاً للمصلحة الفائتة، ولزمه الإيمان بالله تعالى، لأنه أهل لأدائه ووجوب حكمه، وهو نيل السعادة الأبدية، ولم يجعل مخاطباً بالشرائع بشرط تقديم الإيمان إقتضاء، لأنه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة وأهلها، فلا يجوز أن يجعل شرطاً مقتضياً لغيره.

ألا ترى أن المولى إذا قال لعبده: تزوج أربعاً لا يصير حراً، لأن الحرية أصل لصلاحية تزوج أربع نسوة، فلا يجوز أن يكون شرطاً تابعاً.

وقد قال بعض مشايخنا بوجوب كل الأحكام والعبادات على الصبي، لقيام الذمة، وتقرر الأسباب فأثبت الوجوب باعتبار السبب، والمحل إذ الوجوب يثبت جبراً ليس للعبد فيه اختيار، حتى يعتبر عقله وتمييزه.

بل يثبت عند وجود السبب علينا شئنا أو أبينا.

ثم قال بالسقوط باعتبار الحرج، لكن الصحيح ما قلنا، لأن الوجوب غير مراد لعينه، بل لحكمه، فلا يكون الوجوب بدون الحكم مفيداً، وهذا أسلم الطريقين صورة لأن وجوب الأداء غير ثابت، فكذا نفس الوجوب، ولأن العدم كان ثابتاً فيبقى. ومعنى، لأن نفس الوجوب غير مفيد، لأنه ليس بمقصود لذاته.

وتقليداً أي اقتداء بالسلف، لأن الصحابة رضي الله عنهم لم يقولوا بالوجوب عليه أصلاً، وحجة أي استدلالاً بالمتفق عليه، وهو أنه لو كان الوجوب عليه ثابتاً، ثم كان السقوط للحرج لوقع عن الفرض، إذا أدى كالصوم والجمعة في حق المسافر، ولأن الوجوب لو كان ثابتاً، ثم يسقط لكان الوجوب خالياً عن الفائدة فيصير عبثاً.

وقلنا في الصبي: إذا بلغ في بعض شهر رمضان إنه لا يقضي ما مضى، وهذا دليل على أن الوجوب غير ثابت في حقه أصلاً، إذ لو كان ثابتاً لقضى ما مضى كالمجنون، والمغمى عليه وباعتبار ما ذكرنا أن من كان أهلاً لحكم الوجوب كان أهلاً له وإلا فلا.

قلنا: إن الصوم يلزم الحائض، لأنها أهل لحكم الوجوب، لأن احتمال الأداء ثابت إذ الحيض كالجنابة وهي غير منافية للصوم، فكذا الحيض فانعقد السبب للأداء، ثم انتقل إلى البدل، وهو القضاء للعجز الحالي لعدم الحرج، وهو كالخلف على مس السماء، وأما الصلاة فلا تلزمها لما فيها من الحرج، فبطل الوجوب لعدم حكمه مع وجود محل الوجوب، وسببه والجنون في الصوم والصلاة، إذا امتد بأن استوعب الشهر، وزاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء، لأن الوجوب لم يثبت في حقه لعدم أهلية حكم الوجوب، وهو الأداء بسبب

الحرج الذي يلحقه في ذلك، وإذا لم يمتد كان الوجوب ثابتاً لوجود حكمه، وهو الأداء في الحال إن تصوّر، أو في الثاني، وهو بعد الإفاقة حتى إذا نوى الصوم بالليل، ثم جن ولم يتناول شيئاً حتى مضى اليوم كان مؤدياً للفرض.

والإغماء لما لم ينافِ حكم وجوب الصوم وهو الأداء في الحال حتى إذا نوى الصوم، ثم أغمي عليه، ولم يتناول شيئاً صح صومه، أو في الثاني بلا حرج، لأنه لا يستغرق شهراً عادة لم ينفِ وجوبه، وكان منافياً لحكم وجوب الصلاة إذا امتد، أما في الحال فلعدم الطهارة، وأما في الثاني فلوجود الحرج، فكان منافياً لوجوبه.

والنوم لما لم يكن منافياً لحكم وجوب الصوم، أو الصلاة إذا انتبه، وهو القضاء بلا حرج لم يكن منافياً للوجوب أيضاً.

(وأهلية أداء وهي نوعان: قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر، والبدن الناقص كالصبي العاقل والمعتوه البالغ، ويبتنى عليها صحة الأداء وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل ويبتنى عليها وجوب الأداء وتوجه الخطاب) إعلم أن أهلية الأداء نوعان. كاملة تصلح

العقوبات هو المؤاخذة بالفعل، وهو لا يصلح لذلك (و) النوع الثاني (أهلية أداء وهي نوعان. قاصرة تبتنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر) فإن الأداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب، وهي بالعقل، وقدرة العمل به، وهي بالبدن، فإذا كان تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالها. وقصورها بقصورهما، فالإنسان في أول أحواله عديم القدرتين، ولكن به استعدادهما، فتحصلان له شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ (كالصبي العاقل) فإن بدنه قاصر، وإن كان عقله يحتمل الكمال (والمعتوه البالغ) فإن عقله قاصر، وإن كان بدنه كاملاً (ويبتنى عليها) أي على الأهلية القاصرة (صحة الأداء) على معنى أنه لو أتى يكون صحيحاً، وإن لم يجب عليه.

(وكاملة تبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل، ويبتنى عليها وجوب الأداء وتوجه الخطاب) لأن في إلزام الأداء قبل الكمال

للزوم العهدة، وذلك يكون للبالغ العاقل.

وقاصرة لا تصلح للزوم العهدة، وذلك يكون للصبي العاقل ولمعتوه بعد البلوغ فإنه بمنزلة الصبي العاقل من حيث إن له أصل العقل، وليس له صفة الكمال ويبتنى على القاصرة صحة الأداء وعلى الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب، لأن في إلزام الأداء قبل كماله حرجاً بيناً، وهو منفي بالنص وبقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث» والمراد بالقلم الحساب، والحساب إنما يكون بعد لزوم الأداء فدل أن ذلك لا يثبت إلا بالأهلية الكاملة

ثم أصل العقل يعرف بدلالة العيان، وذلك بأن يختار المرء ما يكون أنفع له في أمر دنياه أو عقباه

ويعرف مستور عاقبة الأمر فيما يأتيه ويذره، وكذلك نقصانه يعرف بالتجربة والامتحان بأن ينظر في أفعاله فإن كانت على سنن واحد كان معتدل العقل، وإن كانت متفاوتة كان قاصر العقل، وأحوال البشر تتفاوت في صفة كمال العقل.

فأقام الشرع اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل مقام كمال العقل في بنائه إلزام الخطاب عليه تيسيراً على العباد، ثم صار صفة الكمال الذي يتوهم وجوده قبل هذا الحد ساقط الاعتبار وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد كذلك، لما عرف أن السبب الظاهر متى قام مقام المعنى الباطن تيسيراً دار الحكم معه، وجوداً أو عدماً (والأحكام منقسمة في هذا الباب إلى ستة أقسام:

يكون حرجاً، وهو منتف، ولما لم يكن إدراك كماله إلا بعد تجربة عظيمة أقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في الأغلب مقام اعتدال العقل تيسيراً

(والأحكام منقسمة في هذا الباب) أي باب ابتناء صحة الأداء على الأهلية القاصرة، دون الأهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب (إلى ستة أقسام) لأن

فحق الله تعالى إن كان حسناً لا يحتمل غيره، كالإيمان وجب القول بصحته من الصبي، بلا لزوم أداء) اعلم أن الإيمان بالله تعالى صحيح من الصبي العاقل في أحكام الدنيا والآخرة، لوجود حقيقته وهو التصديق بالجنان والإقرار باللسان بعد وجود أهلية أدائه، ولئن منع الأهلية فنقول قوله تعالى: ﴿وآتيناه الحكم صبياً﴾ أي النبوة، فالعقل يقتضي أن يكون هادياً داعياً لغيره إلى الله تعالى، وإذا صلح أن يكون هادياً للغير وداعياً له.

فأولى له أن يصلح أن يكون مهتدياً ومجيباً للداعي، وبعد وجود حقيقة الشيء إنما يمتنع ثبوته حكماً لحجر شرعي.

وذا لا يليق بالإيمان أصلاً لما مر أنه حسن لا يحتمل غيره، فلو صار محجوراً عنه، لكان قبيحاً من ذلك الوجه، ولا عهدة فيه إلا في لزوم الأداء.

وذلك موضوع عنه فأما الأداء، فلا عهدة فيه، فكان النظر في الحكم بصحة أدائه لأنه ينال به الفوز والسعادة في الدارين، وحرمان الميراث من أقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة مضاف إلى كفر الباقي على كفره، لا إلى إسلام من أسلم، لأن الإسلام شرع عاصماً للحقوق لا قاطعاً، ولأن ذا

المصنف إليها على الترتيب فقال: (فحق الله تعالى إن كان حسناً لا يحتمل غيره كالإيمان وجب القول بصحته من الصبي، بلا لزوم أداء) وهذا هو القسم الأول، وإنما قلنا بصحته، لأن علياً رضي الله عنه افتخر بذلك وقال:

سبقتكم إلى الإسلام طراً ❁ غلاماً ما بلغت أوان حلمي

وعند الشافعي رحمه الله: لا يصح إيمانه قبل البلوغ في حق أحكام الدنيا، فيرث أباه الكافر، ولا تبين منه امرأته المشركة، لأنه ضرر وإن صح في حق أحكام الآخرة، لأنه محض نفع في حقه، وإنما قلنا بلا لزوم أداء، لأنه لو استوصف الصبي، ولم يصف الإسلام بعدما عقل لم تبن امرأته، ولو لزمه الأداء

ليس بمقصود بالإيمان، بل ذلك من ثمراته، وإنما يعرف صحة الشيء من حكمه الذي وضع له، وهو سعادة الآخرة لا من ثمراته، ولأن ذا مشترك، فقد يصير به مستحقاً للإرث من أقربه المسلمين، وتقرر نكاحه إذا كانت زوجته أسلمت قبله على أنها تلزمه إذا ثبت له حكم الإيمان تبعاً لغيره فلم يعد عهدة، لأنه لم يصدر عنه فعل صالح للزوم العهدة.

والدليل على عدم لزوم الأداء قبل البلوغ ما ذكره في الجامع أنه إذا استوصف فلم يصف الإسلام بعدما عقل لم تبن منه امرأته، ولو لزمه الأداء لكان امتناعه من ذلك كفراً فتبين منه امرأته، كما بعد البلوغ.

فلما عرض الإسلام عليه عند إسلام امرأته فلصحة الأداء منه لا لوجوب الأداء عليه.

والتفريق بينهما إذا امتنع على وجه النظر لخصمه اكتفاء بالأهلية القاصرة لذلك فيما يرجع إلى حق الزوجة يكتفي بالأهلية القاصرة، كلزوم النفقة، وهذا قلنا: إذا كان الزوج مجنوناً، وله أب فأسلمت امرأته فإنه يعرض الإسلام على أبيه، فيفرق بينهما إذا أبى أن يسلم، ومعلوم أن الأب لا يقوم مقامه فيما يضرّ به ومع ذلك يكتفي بإباء من هو قائم مقامه في صحة الأداء لو أداه دفعاً للضرر عن الزوجة.

(وإن كان قبيحاً لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفواً) اعلم أن ما يكون قبيحاً على وجه لا يحتمل غيره كالردة، فأبو يوسف رحمه الله لا يحكم بصحتها من الصبي في أحكام الدنيا، لأنها تتمحض ضرراً، وإنما حكمنا بصحة إيمانه

لكان امتناعه كفراً (وإن كان قبيحاً لا يحتمل غيره، كالكفر لا يجعل عفواً) وهذا هو القسم الثاني، والمراد بالكفر هو الردة يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردته عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله في حق أحكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امرأته، ولا يرث من أقاربه المسلمين، ولكن لا يقتل، لأنه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ، ولو قتله أحد يهدر دمه، ولا يجب عليه شيء كالمرتد، وعند أبي يوسف

لأنه تمحض منفعة، ولكنهما يقولان: كما يوجد منه حقيقة الإيمان يوجد منه حقيقة الردة، وهذا لأنه إذا اعتبر علمه بأبويه في رجوعه إليهما، فلا بد أن يعتبر علمه بوحدانية الله تعالى.

وكذا الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه عفواً، فكذا الجهل بالله تعالى، والردة جهل بالله تعالى وقد وجدت حقيقتها منه، فلا يمتنع ثبوتها بعد وجودها منه حقيقة في حق أحكام الآخرة.

وما يلزمه من أحكام الدنيا بالردة كحرمان الميراث، ووقوع الفرقة، وإنما يلزمه لضرورة الحكم بصحتها لا مقصوداً بنفسه.

ألا ترى أنه إنما يثبت في حقه بطريق التبعية للأبوين بأن ارتدا، ولحقا بدار الحرب وإنما يضر به مقصوداً لا ولاية للأبوين عليه.

وما هو بين الأمرين كالصلاة ونحوها يصح الأداء من غير لزوم عهدة، اعلم أن ما يتردد من حقوق الله تعالى بين أن يكون حسناً، وبين أن لا يكون حسناً في بعض الأوقات، فإنه يصح الأداء منه قبل البلوغ باعتبار الأهلية القاصرة، كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لأنها تحتمل النسخ والتبديل، فلا يبقى حسناً، بلا وجوب الأداء، لأن في وجوب الأداء إلزام العهدة.

وفي صحة الأداء نفع محض، لأنه يعتاد أداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ، ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات بلا لزوم مضي، ووجوب قضاء

والشافعي رحمهما الله: لا تصح ردته في حق أحكام الدنيا، لأنها ضرر محض، وإنما حكمنا بصحة إيمانه، لكونه نفعاً محضاً.

(وما هو دائر بين الأمرين) أي بين كونه حسناً في زمان وقبيحاً في زمان، وهذا هو القسم الثالث (كالصلاة ونحوها يصح منه الأداء من غير لزوم عهدة وضمان) فإن شرع فيه لا يجب إتمامه، والمضي فيه، وإن أفسده لا يجب عليه

لأنها شرعت كذلك، فالبالغ إذا شرع في صوم، أو صلاة على ظن أنه عليه، ثم تبين أنه ليس عليه تبطل عنه صفة اللزوم حتى إذا أفسد لا يلزمه القضاء، وكذا إذا شرع في الحج بالظن، ثم تبين أنه ليس عليه تبطل صفة اللزوم حتى إذا أحصر فتحلل لم يلزمه القضاء.

وإذا أحرم الصبي صح منه بلا عهدة، حتى إذا ارتكب محظوراً لم تلزمه الكفارة، لأن في ذلك ضرراً يبتنى على الأهلية الكاملة، وإذا ارتد الصبي لا يقتل، وإن صحت ردته عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، لأن القتل ليس من حكم عين الردة، بل هو من حكم المحاربة، ولم توجد المحاربة قبل البلوغ

وهذا لا يثبت في حق النساء، ولأن القتل جزاء على الردة بطريق العقوبة وما يجب جزاء يبتنى على الأهلية الكاملة فلا يثبت في حق الصبي بالأهلية القاصرة، فإن قلت: أليس أنه يعزر إذا أساء الأدب بالضرب، وذلك نوع جزاء؟، وقد وردت السنة المعروفة وفيما هو محض حق الله تعالى فإنه عليه السلام قال: «مروا صبيانكم بالصلاة إذا بلغوا سبعاً واضربوهم عليها إذا بلغوا عشراً»، وهذا الضرب بطريق الجزاء على الامتناع من أداء الصلاة عقوبة قلت: الضرب عند إساءة الأدب تأديب، وليس بجزاء على الفعل الصادر منه بطريق العقوبة كضرب الدواب للتأديب، وقد ورد الشرع به حيث قال: «تضرب الدابة على النفار، ولا تضرب على العثار».

(وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعاً محضاً كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته منه) لأنه محض منفعة فيثبت في حقه بناء على الأهلية

القضاء، وفي صحة هذا الأداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث إنه يعتاد أداءها، فلا يشق ذلك بعد البلوغ.

(وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعاً محضاً كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته) أي مباشرة الصبي من غير رضا الولي وإذنه؛ وهذا هو

القاصرة، وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور، فإنه يصح بغير إذن المولى لأنه محض منفعة.

وكذا إذا آجر الصبي المحجور نفسه للعمل ومضى على العمل وجب الأجر استحساناً بدون شرط السلامة من العمل، لأنه نفع محض، ولو آجر العبد المحجور نفسه يجب الأجر بشرط السلامة من العمل لأن المستأجر يصير غاصباً له من وقت الاستئجار، فيجب قيمته، وبذلك تملك من حين الغصب فلا يجب أجر منافعه، وكذا العبد أو الصبي إذا قاتل بغير إذن المولى، أو الولي استوجب الرضخ وقيل: إنه قول محمد، لأنه ذكره في السير الكبير، وهو مخصوص بقوله: وقد صححنا عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره، وعتاق غيره إذا كان وكيلاً، لأنه محض منفعة في حقه، لأنه يصير به مهتدياً في التجارات عارفاً بمواضع الغبن والخسران وإليه أشار الله تعالى بقوله: ﴿وابتلوا اليتامى﴾[1] أي اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات قبل البلوغ، ولأن في إهدار عبارته إلحاقه بالبهائم.

وبالبيان بان الإنسان من الحيوان وبه منّ الله تعالى على الإنسان فقال: ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾[2] وقال عليه السلام: المرء بأصغريه بقلبه ولسانه، وقال القائل:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده ✽ فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

(وفي الضار المحض كالطلاق والعتاق والوصية تبطل أصلاً) اعلم أن ما

القسم الرابع (وفي الضرر المحض) الذي لا يشوبه نفع دنيوي (كالطلاق والوصية) ونحوهما من العتاق والصدقة والهبة والقرض (يبطل أصلاً) لأن فيها إزالة ملك من غير نفع يعود إليه، ولكن قال شمس الأئمة: إن طلاق الصبي واقع إذا دعت إليه حاجة

---

(1) سورة النساء، الآية ٦. (2) سورة الرحمن، الآية ٣ - ٤.

هو ضرر محض لا يشوبه منفعة في العاجل، فهو غير مشروع في حقه، فبطلت مباشرته كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض لأنه يبطل ملكه بهذه التصرفات، ولم يملك عليه ذلك غيره ما خلا القرض فإن القاضي يملكه عليه، لأنه التحق بالنافع المحض في حقه لقدرته على استيفائه؛ لأنه يتمكن منه بمجرد علمه بخلاف الأب فإنه لا يتمكن منه إلا بشهود، وليس كل شاهد يعدل والعين تعرض للتوى، والتلف بخلاف الدين.

(وفي الدائر بينهما كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي) اعلم أن ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والإجارة والنكاح، ونحو ذلك فإنه يملكه برأي الولي، ولا يملكه بنفسه، لأنه قد صار أهلاً لمباشرته حتى اعتبرت عبارته في حق الغير إذا عمل لغيره فلأن يعتبر في حق نفسه أولى.

وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي إصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي مع فضل نفع البيان، وتوسيع طريق الإصابة؛ لأنه يتمكن من تحصيل مقصوده بطريقين بمباشرة نفسه، وبمباشرة وليه؛ فكان ذلك أنفع له.

ثم عند أبي حنيفة رحمه الله لـ صار رأيه القاصر مجبوراً بانضمام رأي الولي إليه، التحق بالبالغ، حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب، كما ينفذ

ألا ترى أنه إذا أسلمت امرأته يعرض عليه الإسلام فإن أبى فرق بينهما، وهو طلاق عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله، وإذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته، وهو طلاق عند محمد رحمه الله.

وإذا كان مجبوباً فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقاً عند البعض فعلم أن حكم الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة، وهذا هو القسم الخامس منه، ثم القسم السادس هو قوله: (وفي الدائر بينهما) أي بين النفع والضرر (كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي) فإن البيع ونحوه من المعاملات إن كان رابحاً كان نفعاً، وإن كان خاسراً كان ضرراً وأيضاً هو سالب وجالب، فلا بد

من البالغ، ولا يملكه الولي ذلك، وعندهما لما كان نفوذ هذا التصرف منه باعتبار رأي الولي وجب اعتبار رأيه العام، وهو ما إذا أذن للصبي ليتنقل لتعديه عن موضعه برأيه الخاص، وهو ما إذا باشر بنفسه، وكما لا ينفذ تصرف الولي بالغبن الفاحش بمباشرته، فكذا لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد إذن وليه له.

وما قاله أبو حنيفة رحمه الله أصح فإن إقرار الصبي بعد إذن الولي له صحيح، وإن لم يملك الولي الإقرار عليه بنفسه.

وفي تصرفه مع الولي بغبن فاحش روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله في رواية يصح لما قلنا إنه صار كالبالغ عنده بانضمام رأي الولي إلى رأيه.

وفي رواية لا يصح، لأن شبهة النيابة قائمة في تصرفه، لأنه في الملك أصيل، وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه، وهذا لأن الرأي باعتبار العقل، وله أصل العقل دون وصف الكمال، وكان هو باعتبار الأصل متصرفاً بنفسه كالبالغ، وباعتبار الوصف هو كالنائب فثبتت شبهة النيابة باعتبار وصف الرأي فلو كان نائباً من كل وجه لم يجز تصرفه معه أصلاً كالوكيل، فإذا كان نائباً من وجه دون وجه اعتبرت في موضع التهمة، وهو التصرف مع الولي بغبن فاحش، ولم يعتبر في غير موضع التهمة، وهو التصرف بمثل القيمة، أو مع الأجانب، وباعتبار أن ما كان نفعاً محضاً يملكه الصبي، بدون إذن الولي، وما كان متردداً لا يملكه بدون إذنه.

قلنا: الصبي المحجور إذا صار وكيلاً لم تلزمه العهدة، لأن في إلزام العهدة عليه ضرراً به، فتلزم الموكل، وبإذن الولي تلزمه لأنه لما ملك التزام الثمن في ذمته بتصرفه لنفسه، فكذا بحكم الوكالة، وإذا أوصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا، وإن كان فيه نفع ظاهر، لأنه يصرفه إلى نفسه في نيل الزلفى ولو لم تنفذ تبقى على غيره، لأنه تبرع، وهو ليس من أهله.

فإن قيل: إن ملكه يزول عنه بموته، وإن لم يوص فكانت الوصية أنفع في حقه من تركها، لأنه لو أمضيه البر، يصرفه إلى مطلبه الحالي.

ولو مات يتحقق مقصده المالي، ولا كذلك إذا تركها.

قلنا: الإرث شرع نفعاً للمورث لقوله عليه السلام: «لأن تدع ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»، ولأن نقل أملاكه إلى أقاربه عند استغنائه عنه يكون أولى عنده من النقل إلى الأجانب، فهو بالإيصاء يترك هذا الأفضل، فكان ضرراً في حقه.

ولهذا شرع الإرث في حق الصبي إلا أن البالغ يملك الإيصاء، كما يملك الطلاق بعد النكاح والصبي لا يملك ذلك، وعلى هذا قلنا: إذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما صبي مميز فإنه لا يخير الصبي، ولا تعتبر عبارته في هذا الاختيار شرعاً، لأنه من جنس ما يتردد بين النفع والضرر، والغالب من حاله أن يختار من لا يؤاخذه بالآداب ويتركه خليع العذر لقلة نظره في العواقب.

وكما لا يعتبر اختياره في هذا لا يعتبر اختيار وليه لأن وليه في هذه الحالة أبوه، وأبوه في هذا الاختيار يعمل لنفسه، فلا يصلح أن يكون ناظراً فيه لولده.

(وقال الشافعي رحمه الله: كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه، لا تعتبر عبارته فيه كالإسلام والبيع، وما لا يمكن تحصيله له بمباشرة وليه تعتبر

أن ينضم إليه رأي الولي، حتى تترجح جهة النفع، فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب، كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما، فإنه لا يكون كالبالغ عندهما، فلا ينفذ بالغبن الفاحش، وإن باشر البيع بالغبن الفاحش، مع الولي.

فعن أبي حنيفة رحمه الله روايتان: في رواية ينفذ، وفي رواية لا ينفذ، وهذا كله عندنا.

(وقال الشافعي رحمه الله: كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته) أي عبارة الصبي فيه (كالإسلام والبيع) فإنه يصير مسلماً بإسلام أبيه، ويتولى الولي بيع ماله، وشراءه، فتعتبر فيه عبارة وليه فقط.

عبارته فيه كالوصية واختيار أحد الأبوين) وأصله أن من كان مولياً عليه لا يصلح أن يكون ولياً، لأن كونه مولياً عليه سمة العجز، وكونه ولياً آية القدرة، وهما متضادان فلا يجوز اجتماعهما، فلهذا اعتبر عبارته في اختيار أحد الأبوين، وفي الإيصاء، لأنه لا يمكن تحصيلهما له بمباشرة الولي، فتعتبر عبارته فيهما، وكذا في العبادات، وأبطل الإيمان والردة لأنهما يثبتان بطريق التبعية للأبوين، فلا تعتبر عبارته فيهما وقبول الهبة في قول يصح منه دون الولي، وفي قول عكسه، ولا فقه فيه لأنه لم يبن الأمر على دليل الصحة والعدم من الصبي، إذ لا منافاة بين تحصيل منفعة له بواسطة الولي في حالة، وبين تحصيل تلك المنفعة له بمباشرته بنفسه في حالة أخرى.

وإنما تتحقق هذه المنافاة في حالة واحدة ونحن إذا جعلناه مسلماً بإسلام نفسه لا نجعله تبعاً في تلك الحالة، وفي الحالة التي يكون تبعاً لا يكون مسلماً بإسلام نفسه، وهذا لأنه لما كان قاصر الأهلية صلح أن يكون مولياً عليه، ولما كان صاحب أصل الأهلية صلح أن يكون ولياً، ومتى جعلناه ولياً لم نجعله فيه مولياً عليه.

(وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية) فإنه لا يتولاه الولي ههنا، فتعتبر عبارته في الوصية بأعمال البر، لأنه يستغني عن المال بعد الموت، وعندنا هي باطلة، لأنها ضرر محض، وإزالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر، أو غيره وسواء مات قبل البلوغ، أو بعده.

(واختيار أحد الأبوين) وذلك فيما إذا وقعت الفرقة بين أبويه وخلصت الأم عن حق الحضانة إلى سبع سنين، فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار أيهما شاء، لأن النبي عليه السلام خير غلاماً بين الأبوين، وهذه المنفعة مما لا يمكن أن تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه، وعندنا ليس كذلك، بل يقيم الابن عند الأب ليتأدب بآداب الشريعة، والبنت عند الأم لتتعلم أحكام الحيض وتخيير النبي عليه السلام له كان لأجل دعائه بالأنظر موفق لاختيار الأنفع له.

ومتى جعلناه مولياً عليه لم نجعله ولياً فيه، وإنما هذا عبارة عن الاحتمال، أي يحتمل أن يكون مولياً عليه، ويحتمل أن يكون ولياً، لأنه مولى عليه في حالة كونه ولياً فيه، وفيما قلنا توسيع طرق الإصابة، وهو المقصود إذ المقصود من الأسباب أحكامها، فوجب احتمال هذا التردد في السبب، وهو كونه ولياً ومولياً عليه لسلامة الحكم عن التردد، لأنه لا يكون إلا بطريق واحد: وإن الأمور بعواقبها ولا تردد في العاقبة، بما قلنا. وإنما التردد يكون في الابتداء، ولا عبرة به.

فصل

والأمور المعترضة على الأهلية نوعان:

أي الأمور التي تعترض عن الأهلية التي بيّنّاها سابقاً على قيام الذمة نوعان: (سماوي) أي يكون من قبل صاحب الشرع، بلا اختيار للعباد فيه، (وهو الصغر، وهو في أول أحواله كالجنون) لأنه عديم العقل والتمييز (لكنه إذا

ولما فرغ عن بيان الأهلية شرع في بيان الأمور المعترضة على الأهلية فقال: (والأمور المعترضة على الأهلية نوعان: سماوي) وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه. وهو أحد عشر: الصغر، والجنون والعته والنسيان والنوم والإغماء والرق، والمرض، والحيض والنفاس، والموت وبعده يأتي المكتسب الذي هو ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطأ والإكراه.

وإذا عرفت هذا فالآن يذكر أنواع السماوي فيقول: (وهو الصغر) إنما ذكره في الأمور المعترضة مع أنه ثبت بأصل الخلقة، لأنه ليس بداخل في ماهية الإنسان، ولأن آدم عليه السلام خلق شاباً غير صبي، فكان الصبا عارضاً في أولاده (وهو في أول أحواله كالجنون) بل أدنى حالاً منه

ألا ترى أنه إذا أسلمت امرأة الصبي لا يعرض الإسلام على أبويه، بل

عقل فقد أصاب ضرباً من أهلية الأداء) لكن الصبا عذر مسقط مع ذلك بواسطة نقصان عقله (فيسقط به) أي بالصبا (ما يحتمل السقوط عن البالغ) بالعذر كالصلاة والصوم، فهما يحتملان السقوط عن البالغ بالجنون، وغيره (فلا يسقط عنه فرضية الإيمان، حتى إذا أداه كان فرضاً) لا نفلاً، ولو كانت الفرضية ساقطة عنه، لكان نفلاً لا فرضاً، كما في الصلوات والزكوات.

ألا ترى أنه إذا آمن في صغره لزمته الأحكام التي تثبت تبعاً للإيمان الفرض، كحرمان الإرث ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته الكافرة واستحقاق الإرث من أقاربه المسلمين، وصلاة الجنازة عليه، ولو بلغ كذلك، ولم يقل كلمة الشهادة لم يجعل مرتداً.

ولو كان الأول نفلاً لما أجزأ عن الفرض، كما لو صلى في أول الوقت، ثم بلغ في آخره، وكما لو حج، ثم بلغ (ووضع عنه إلزام الأداء) والتكليف بالإيمان

يؤخر إلى أن يعقل الصبي بنفسه، فيعرض عليه؛ وإذا أسلمت امرأة المجنون يعرض الإسلام على أبويه فإن أسلم أحدهما يحكم بإسلام المجنون تبعاً، وإن أبي يفرق بينه وبين امرأته، ولا فائدة في تأخير العرض، لأن الجنون لا نهاية له، فيلزم الإضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر، وهذا لا يجوز.

(لكنه إذا عقل) أي صار عاقلاً (فقد أصاب ضرباً من أهلية الأداء) يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره، وهو عذر (فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى كالعبادات، وكالحدود والكفارات فإنها تحتمل السقوط بالأعذار، وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها (ولا تسقط عنه فرضية الإيمان حتى إذا أداه كان فرضاً) فيترتب عليه الأحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها، وجريان الإرث بينه، وبين أقاربه المسلمين

(ووضع عنه إلزام الأداء) أي رفع عن الصبي إلزام أداء الإيمان، فلو لم

لأنه ليس بأهل للزوم العهدة. فإن قلت: كيف يكون الأداء فرضاً مع عدم لزوم الأداء عليه، قلت: قد يقع الأداء فرضاً وإن لم يجب عليه، كالمسافر إذا صام يقع فرضاً، وإن كان لزوم الأداء متأخراً إلى إدراك عدة من أيام أخر، وكذا العبد والمريض والمسافر لا تجب عليهم الجمعة، وإذا أدوها تقع فرضاً.

(وجملة الأمر أن توضع عنه العهدة ويصح منه، وله ما لا عهدة فيه) لأن الصبا من أسباب المرحمة بالحديث، فجعل سبباً للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو، بخلاف الردة لما بينا أنه قبيح لعينها لا تحتمل العفو، فلا تحتمل العدم بعد تحققها.

(فلا يحرم عن الميراث بالقتل عمداً) لأنه جزاء على الجناية، وفعله لا يوصف بالجناية (بخلاف الكفر والرق) لأن الحرمان بهما لعدم الأهلية لا باعتبار

يقر في أوان الصبا، أو لم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتداً (وجملة الأمر أن توضع عنه العهدة) أي خلاصة الأمر الكلي في باب الصبي، وحاصل أحكامه أن تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو بحق ما سوى الردة من العبادات والعقوبات.

(ويصح منه) لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة (وله ما لا عهدة فيه) أي جاز للصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض، وقد مر هذا في بيان الأهلية، ثم قوله: (فلا يحرم عن الميراث بالقتل عمداً) تفريع على قوله: إن توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمداً أو خطأ لا يحرم عن ميراثه، لأنه عقوبة وعهدة لا يستحقها الصبي. وأورد عليه أنه إذا كان كذلك فلا ينبغي أن يحرم عن الميراث بالكفر والرق، فأجاب عنه بقوله.

(بخلاف الكفر والرق) لأن حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء، بل لعدم الأهلية إذ الكفر والرق ينافي أهلية الميراث من المسلم الحر.

الجزاء، وهذا لأنها بيانات أهلية لإرث لانتفاء الولاية بينهما والإرث مبني عليها، وعدم الحق لعدم سببه، أو لعدم أهليته لا بعد جزاء، والعهدة نوعان: خالصة لا تلزم الصبي بحال كما في الطلاق ونحوه، ومشوبة بتوقف وجوبها على رأي الولي، كما في البيع والإجارة ونحوهما، ولما كان الصبا عجزا كان سببا لثبوت ولاية الغير عليه، وتسلب ولايته عن الغير، وغيا عد الصبا من العوارض، وهو ملازم للإنسان من حين الولادة، لأن الكلام في الأمور المعترضة على الأهلية، وقد بينا أن أهلية الوجوب بناء على قيام الذمة، والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب بإجماع الفقهاء، فكانت أهلية الوجوب ثابتة في حق الصبي، وقد سقط الوجوب عنه باعتبار الصبا، فكان من الأمور المعترضة على الأهلية.

(والجنون ويسقط به كل العبادات) لأنه ينافي القدرة، أي القدرة على النية للعبادة، لأنها لا تكون بلا عقل وقصد، وهو مناف لها، فتفوت القدرة على الأداء، فيفوت الوجوب ضرورة.

(لكنه إذا لم يمتد ألحق بالنوم) وجعل كأن لم يكن، وهذا لأنه لما كان منافيا لأهلية الأداء، لأن الأنبياء عليهم السلام عصموا عنه إذ لا يجوز أن لا يكونوا

(والجنون) عطف على قوله: الصغر، وهو آفة تحل بالدماغ بحيث يبعث على أفعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في أعضائه.

(وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط) لا ضمان المتلفات، ونفقة الأقارب والدية كما في الصبي بعينه، وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه

(لكنه إذا لم يمتد ألحق بالنوم) عند علمائنا الثلاثة، فيجب عليه قضاء العبادات، كما على النائم إذ لا حرج في قضاء القليل. وهذا في الجنون العارضي بأن بلغ عاقلا، ثم جن، وأما في الجنون الأصلي بأن بلغ مجنونا، فعند أبي يوسف رحمه الله هو بمنزلة الصبا حتى لو أفاق قبل مضي الشهر في الصوم، أو

أهلاً للعبادة في زمان، فمن لم يكن أهلاً لها يكون ملحقاً بالبهائم، ألا ترى أنه تعالى قال لنبيه عليه السلام: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾[1] أي فاثبت على تذكير الناس وموعظتهم، فما أنت برحمة ربك وإنعامه عليك بالنبوة ورجاحة العقل بكاهن ولا مجنون كما زعموا، والتقدير لست كاهناً ولا مجنوناً متلبساً بنعمة ربك كان القياس فيه ما قلنا، وهو أن تسقط به كل العبادات، لكنه إذا لم يمتد لم يكن موجباً حرجاً ألحقناه بالنوم، وهو لا يمنع الوجوب لاحتمال الأداء لتوقع الانتباه عن النوم في كل ساعة.

وقد اختلفوا في الجنون الذي بينا حكمه أنه في القياس، كذا فقال أبو يوسف رحمه الله، هذا إذا كان عارضاً بأن يكون بعد البلوغ حتى يلحق بالعوارض، ويقول: إذا كان مفضياً إلى الحرج يسقط الوجوب، وإلا فلا، فأما إذا كان أصلياً بأن بلغ الصبي مجنوناً، فحكمه حكم الصبي، فيسقط الوجوب، وإن قلّ.

وقال محمد رحمه الله: الجنون الأصلي والعارضي سواء، واعتبر حال الجنون الأصلي فيما يزول عنه أي في الجنون الذي يزول، لأن كلامنا في الجنون الزائل، ويلحق بأصله أي يلحق محمد الجنون الأصلي، إذا زال، بأصل الجنون، وهو أن يكون عارضياً لأن الأصل في الجبلة السلامة وفواتها بعارض والجنون يفوتها فيكون الأصل فيه أن يكون عارضاً، والحكم في العارضي أنه إذا امتد يمنع الوجوب، وإلا فلا، ونفس الجنون في أصل الخلقة متفاوت بين مديد وقصير، فيلحق محمد هذا الأصلي، أي الجنون الأصلي، فيما إذا لم يستوعب بالجنون

قبل تمام يوم وليلة في الصلاة لا يجب عليه القضاء، وعند محمد هو بمنزلة العارضي، فيجب عليه القضاء.

وقيل: الاختلاف على العكس، ثم أراد أن يبين حد الامتداد وعدمه فيبتني

---

[1] سورة الطور: الآية ٢٩.

العارضي وذلك أي الإختلاف في الجنون الأصلي، إذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان.

فعند أبي يوسف رحمه الله يسقط وإن لم يمتد، وعند محمد رحمه الله لا يسقط، لأنه لم يمتد (وحدّ الامتداد في الصلوات أن يزيد على يوم وليلة) اعلم أن حدّ الامتداد يختلف باختلاف الطاعات، ففي الصلوات أن يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله، أي ما لم تصر الصلوات ستاً لا يسقط عنه القضاء، وإن كان من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبيل الزوال، ثم أفاق في الغد بعد دخول وقت الظهر لا قضاء عليه عندهما، لأنه من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة.

وعند محمد: يلزمه القضاء ما لم يمتد إلى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستاً، فيدخل في حد التكرار، وهو القياس، لكنهما أقاما الوقت مقام الواجب، كما في المستحاضة.

(وفي الصوم باستغراق الشهر) ولم يعتبر التكرار، لأن ذلك لا يثبت إلا بحول، وحينئذ يصير التبع زائداً على الأصل، وهذا لأن ذا لا يحصل إلا بمضي

عليه وجوب القضاء وعدمه، ولما كان ذلك أمراً غير مضبوط بين ضابطة بالحرج في كل العبادات فقال: (وحد الإمتداد في الصلوات أن يزيد على يوم وليلة) ولكن باعتبار الصلاة عند محمد رحمه الله، يعني ما لم تصر الصلوات ستاً لا يسقط عنه القضاء، وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال، ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما، لأنه من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة، وعنده عليه القضاء ما لم يمتد إلى وقت العصر، حتى تصير الصلوات ستاً، فيدخل في حد التكرار (وفي الصوم باستغراق الشهر) حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلاً، أو نهاراً يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية، وعن شمس الأئمة الحلواني أنه لو كان مفيقاً في أول ليلة من رمضان فأصبح مجنوناً، ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء، وهو الصحيح لأن الليل لا يصام

احد عشر شهراً، ولا يجوز ان يكون التبع زائداً على الأصل (وفي الزكاة باستغراق الحول، وابو يوسف رحمه الله اقام اكثر الحول مقام الكل) كما هو دأبه، فإذا زال قبل هذا الحد وهو أصلي، كان على هذا الخلاف، أي إذا بلغ الصبي مجنوناً وهو مالك للنصاب فمضى بعد البلوغ ستة أشهر، ثم زال الجنون، وتم الحول وهو مفيق فعليه الزكاة عند محمد رحمه الله، ولا زكاة عليه عند أبي يوسف رحمه الله ما لم يتم الحول من وقت الإفاقة، لأن عنده هو ملحق بالصبي، ولو كان عارضياً تجب الزكاة إجماعاً لأنه لم يمتد.

فأما إذا زال الجنون بعد ما مضى أحد عشر شهراً، فكذلك عند محمد لعدم الإمتداد، وعند أبي يوسف: لا تجب لوجود الزوال بعد حد الإمتداد، وقد مر أن أهلية الوجوب بالذمة، والأدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب، فكان الجنون غير مناف لأهلية الوجوب، لأنه لا ينافي الذمة، ولا ينافي حكم الواجب، أي فائدته وهو الثواب في الآخرة على تقدير الأداء، اي إذا أدى الواجب وأداء الصوم في حقه محتمل كما مر.

وهو أهل للثواب لكونه مسلماً الا ترى أن المجنون يرث ويملك وثبوت الإرث والملك لا يكون بدون الذمة والوراثة، والتملك نوع ولاية قال الله تعالى: ﴿فهب لي من لدنك ولياً يرثني﴾[1] والولاية لا تكون بدون الذمة، فعلم بما ذكرنا أن له ذمة صالحة للوجوب، إلا أن يفوت الأداء فيصير الوجوب عدماً بناء على عدم الأداء، وذا بان يكون مفضياً إلى الحرج ولهذا كان المجنون مؤاخذاً

فيه، فكانت الإفاقة والجنون فيه سواء، ولو أفاق في يوم من رمضان، فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء، ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح.

(وفي الزكاة باستغراق الحول) لأنها لا تدخل في حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية (وابو يوسف رحمه الله أقام أكثر الحول مقام الكل) تيسيراً ودفعاً

---

(١) سورة مريم: الآية ٥ ـ ٦.

بضمان الأفعال في الأموال على سبيل الكمال، لأنه أهل لحكمه وهو أداء الضمان بأداء الولي، لأنه فعله غير مقصود.

وهذا لأن الجنون، وإن كان من أسباب الحجر، تكن الحجر عن الأقوال صحيح، لأن اعتبارها بالشرع، والشرع قد أهدر أقواله دون الأفعال، فيؤاخذ بضمان الأفعال دون الأقوال حتى لا يعتبر إقراره، ونحو ذلك، ولا يصح إيمانه لعدم ركنه، وهو التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، لأن ذا إنما يكون بالعقل، وهو عديم العقل، لا لكونه محجوراً عن الإيمان، لأن عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب الحجر. ولهذا كان الإيمان مشروعاً في حقه تبعاً لأبويه، لأنه من المنافع المحضة، ولم يصح التكليف بوجه لعدم العقل إلا في حقوق العباد، حتى إن امرأة المجنون إذا أسلمت عرض الإسلام على ولي المجنون، فإن أسلم وليه فقد أقرا عليه، وإن أبى يفرق بينهما دفعاً للضرر عن المسلمة بالقدر الممكن وما كان ضرراً يحتمل السقوط كالحدود والكفارات، فإنها تحتمل السقوط عن البالغ بالشبهات والعبادات، فإنها تحتمل السقوط عن البالغ بالأعذار فغير مشروع في حقه. وما كان قبيحاً لا يحتمل العفو فثابت في حقه حتى يحكم بردته تبعاً لردة أبويه.

(والعته بعد البلوغ) اعلم أن المعتوه من اختلط كلامه فكان بعضه ككلام العقلاء، وبعضه ككلام المجانين، وذلك الاختلاط لنقصان عقله (وهو كالصبي مع العقل في كل الأحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل) فإنه لو أسلم يصح إسلامه، ولو أتلف مال الغير يضمن، ولو توكل عن إنسان صح، ويتوقف بيعه

المحرج في حق المكلف (والعته بعد البلوغ) عطف على ما قبله، وهو آفة توجب خللاً في العقل، فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء، وبعضه بكلام المجانين، فهو أيضاً كالصبي في وجود أصل العقل، وتمكن الخلل على ما قال (وهو كالصبي مع العقل في كل الأحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل) فتصح عبادته وإسلامه وتوكله ببيع مال غيره وإعتاق عبده، ويصح منه

وإجازته على إجازة الولي (لكنه يمنع المهلة) نظراً له ومرحمة عليه (وأما ضمان ما استهلك من الأموال، فليس بعهدة) ولكنه شرع جبراً للفائت، وذا يعتمد عصمة المحل (وكونه صبياً معذوراً، أو معتوهاً لا ينافي عصمة المحل) فيجب عليهما ضمان ما استهلكا (ويوضع عنه الخطاب كالصبي) دفعاً للحرج عنهما (ويولى عليه، ولا يلي على غيره) لأن الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة، وليس له ولاية على نفسه لعجزه، فكيف يكون له ولاية على غيره، وإنما يفترق الجنون والصغر في أن عارض الجنون غير محدود، فقلنا: إذا أسلمت امرأة المجنون يعرض الإسلام على أبيه، أو أمه، ولا يؤخر إلى وقت الإفاقة دفعاً للضرر عن المسلمة، والصبا محدود، لأن له غاية معلومة فوجب تأخير العرض إلى أن يعقل بيانه ما قال في الجامع: لو أن رجلاً نصرانياً زوج ابنه الصغير امرأة نصرانية، فأسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل الصبي، لأن عقل الصبي في أوانه معهود، فإذا عقل عرض القاضي عليه الإسلام، فإن أسلم

فيولدالهبة كما يصح من الصبي (لكنه يمنع المهلة) فلا يصح طلاق امرأته، ولا إعتاق عبده أصلاً، ولا بيعه ولا شراءه بدون إذن الولي، ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع، ولا يردّ عليه بالعيب، ولا يلزم بالخصومة، ثم أورد عليه أنه إذا كان كذلك فينبغي أن لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الأموال، فأجاب عنه بقوله: (وأما ضمان ما استهلكه من الأموال، فليس بعهدة، وكونه صبياً، أو عبداً، أو معتوهاً لا ينافي عصمة المحل) يعني أن ضمان المال ليس بطريق العهدة، بل بطريق جبر ما فوّته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من أجل كون المستهلك صبياً، أو معتوهاً بخلاف حقوق الله، فإن ضمانها إنما يجب جزاء للأفعال دون المحال، وهو موقوف على كمال العقل.

(ويوضع عنه الخطاب كالصبي) حتى لا تجب عليه العبادات، ولا تثبت في حقه العقوبات (ويولى عليه) كما يولى على الصبي نظراً له وشفقة عليه (ولا يلي على غيره) بالإنكاح والتأديب، وحفظ أموال اليتامى، كما أن الصبي كذلك

وإلا فرق بينهما، وإنما صح العرض وإن كان لا يخاطب الصبي بالإسلام عندنا لأن ذلك وضع عنه رحمة عليه، وهنا وجب العرض لخصومتها وحقوق العباد لا تسقط بعذر الصبا، فلذلك يعرض عليه اعتباراً لحق العباد، بخلاف ما لو كان مجنوناً فإنه يعرض الإسلام على أبيه، أو أمه، فإن أسلم، أو أسلم أحدهما، وإلا فرق بينهما، لأنه ليس له غاية معلومة، فلا وجه إلى تركها تحت قيد الكافر، ولا يصح إسلامه بنفسه فيعرض الإسلام على أحد أبويه ضرورة.

وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان أي في كل الأحكام، أو في عرض الإسلام عليهما، أو في صحة الإسلام منهما، والأول أظهر.

(والنسيان وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى) لأنه لا يعدم العقل والذمة (لكن النسيان إذا كان غالباً كما في الصوم والتسمية في الذبيحة، وسلام الناسي يكون عفواً، ولا يجعل عذراً في حقوق العباد) لأن حقوق العباد محترمة لحاجتهم جبراً للفائت، لا ابتلاء، وحقوق الله تعالى شرعت ابتلاء لاستغنائه عن

(والنسيان) عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة علمه بأمور كثيرة، فبقولنا: لا بآفة يخرج الجنون، وبقولنا: مع علمه النوم والإغماء (وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى) فلا تسقط الصلاة والصوم إذا نسيهما، بل يلزم القضاء (لكنه إذا كان غالباً، كما في الصوم والتسمية في الذبيحة، وسلام الناسي يكون عفواً) ففي الصوم تميل النفس بالطبع إلى الأكل والشرب، فأوجب ذلك نسياناً فيعفى، ولا يفسد صومه به، وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفاً بنفر الطبع، وتتغير حاله، فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا، وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الأولى بالثانية غالباً، فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه، وإنما قيد بقوله: إذا كان غالباً ليخرج السلام والكلام في الصلاة ناسياً، لأنه لا يغلب فيه ذلك إذ حالة الصلاة وهيئتها مذكرة لهذا النسيان، فلا يعفى عندنا.

(ولا يجعل عذراً في حقوق العباد) فإن أتلف مال إنسان ناسياً يجب عليه

الخلق، ولكنه ابتلاهم لأنه إلهنا، ونحن عبيده، وللمالك أن يتصرف في مملوكه كيف يشاء، واعلم أن الناسي والخاطئ مخاطبان عندنا خلافاً للمعتزلة، وهو بناء على أن حقيقة العلم ليست بشرط لتوجه الخطاب، وسبب العلم كاف عندنا، وهو موجود في حقهما، لأن لهما قدرة حفظ النفس عن الوقوع في الفعل ناسياً وخاطئاً في الجملة، لكن فيه نوع حرج، فيكون فعل الناسي والخاطئ جائز المؤاخذة لنوع تقصير منهما.

وإنما رفعت المؤاخذة في بعض المواضع رحمة وفضلاً، وعندهم لا تجوز المؤاخذة أصلاً، فلهذا قلنا يعذر المرء في النسيان فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده كالنسيان في باب الصوم، فإنه غالب يلازم الطاعة لدعوة الطبع باعتبار الجوع والعطش، وكالنسيان في التسمية على الذبيحة، فإنه يعذر فيه باعتبار الهيئة الحاصلة هنالك، وهذا لأن النسيان أمر جبل عليه الإنسان، فجعل سبباً للعفو في حقه، لأنه اعترض عليه من جهة من له الحق، ولا يعذر في الكلام ناسياً في الصلاة، ولا بالجماع ناسياً في الحج، لأن لهما أحوالاً مذكرة، فكان بناء على تقصيره وسلام الناسي لما كان غالباً عدّ عذراً، والحق بالمنصوص عليه.

وأما السلام على غيره، فليس بغالب في الصلاة، فلم يكن عفواً حتى لو سلم على غيره في صلاته تفسد صلاته.

ولهذا عوتب آدم عليه السلام، لأنه لم يكن مبتلى بأنواع مختلفة يتعذر عليه الحفظ والذكر، وإنما ابتلي بالإنتهاء عن شجرة معينة، فيسهل عليه حفظه فلذا صار مؤاخذاً، وهذا بخلاف حقوق العباد، لأن النسيان ليس بعذر من جهتهم، فلا يعذر المرء فيها.

(والنوم وهو عجز عن استعمال القدرة) لفترة عارضة مع قيام عقله، أي أنه لا يقدر على استعمال الإدراكات الحسية ليدرك المحسوسات، ولا يقدر أيضاً

المضمان (والنوم) عطف على ما قبله (وهو عجز عن استعمال القدرة) تعريف بالحكم والأثر وحده الصحيح أنه فترة طبعية تحدث للإنسان بلا اختيار،

على استعمال نور العقل ليدرك المعقولات، ولا يقدر أيضاً على أفعاله الاختيارية التي هي أحواله كالقيام والقعود والركوع والسجود (فأوجب تأخير الخطاب) للأداء لعجزه عن فهم مضمون الخطاب (ولم يمنع الوجوب) لاحتمال الأداء، وقد مر أن الوجوب يدور مع احتمال الأداء، وهذا لأن النوم لا يمتد غالباً، فلم يكن في وجوب القضاء عليه حرج، فلم يسقط الوجوب لوجود فائدته.

يؤيده قوله عليه السلام: «من نام عن صلاة، أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها» (ويبطل الاختيار أصلاً حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والإسلام، والردة، ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم) حتى إذا قرأ في صلاته وهو نائم في حال قيامه، لم تصح قراءته.

وإذا تكلم النائم في صلاته لم تفسد صلاته، ولا تكون قهقهته حدثاً لأن القهقهة إنما جعلت حدثاً لقبحها في موضع المناجاة إذ المصلي يناجي ربه.

ولهذا لم تكن حدثاً خارج الصلاة وسقط ذلك بالنوم، ولا تفسد الصلاة أيضاً لسقوط معنى الحدث عنها، وقيل: تفسد صلاته، وتكون حدثاً لأن الشارع لما جعلها حدثاً في الصلاة كانت حدثاً في الأحوال كلها كالبول، وإذا كانت حدثاً كانت مفسدة للصلاة، وقيل: تفسد صلاته، ولا تكون حدثاً لقصورها عن التي تكون في اليقظة، فصارت كالضحك وهو يفسد الصلاة لا الوضوء.

(فأوجب تأخير الخطاب ولم يمنع الوجوب) فيثبت عليه نفس الوجوب لاحتمال الوقت، ولا يثبت عليه وجوب الأداء لعدم الخطاب في حقه، فإن انتبه في الوقت يؤدي وإلا يقضي (ويبطل الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق والعتاق والإسلام والردة) فمن طلق، أو أعتق، أو أسلم، أو ارتد في النوم لا يثبت حكم شيء منه.

(ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم) فإذا قرأ النائم في صلاته لم تصح قراءته، ولا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار، وكذا إذا تكلم في الصلاة لم تفسد صلاته، لأنه ليس بكلام حقيقة.

وقيل: تكون حدثاً، ولا تفسد صلاته حتى يقدر على البناء، والوجه قد اندرج فيما ذكرنا والصحيح هو الأول.

(والإغماء وهو ضرب مرض يضعف القوى، ولا يزيل الحجى، بخلاف الجنون، فإنه يزيله) ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عن الإغماء، كما لم يعصم عن الأمراض، وهو معصوم عن الجنون لما تلونا (وهو كالنوم) في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة (حتى بطلت عبارته، بل أشد منه) لأن النوم فترة أصلية لا يخلو الإنسان عنه، والإغماء عارض، فقد يعترض إنساناً دون إنسان، فكان الإغماء في العارضية أقوى من النوم، وأشد منه في فوت القوى، لأن النائم إذا نبه تنبه، ولا كذلك المغمى عليه (فكان حدثاً بكل حال) بخلاف النوم، ومنع البناء بكل حال، لأنه من العوارض النادرة، وهو فوق الحدث، فلا يلحق به في جواز البناء كالجنابة، ويختلفان فيما يجب من حقوق الله تعالى، لأن الإغماء مناف للقوة أصلاً، (وقد يحتمل الامتداد

فيسقط به الأداء) دفعاً للحرج، وإذا بطل الأداء بطل الوجوب لما مرّ (كما في الصلاة إذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله، وباعتبار

وإذا قهقه في الصلاة لا يكون حدثاً ناقضاً للوضوء (والإغماء) عطف على ما قبله، ولما كان مشتبهاً بالجنون عرفه للامتياز، فقال: (وهو ضرب مرض وفوت قوة يضعف القوى، ولا يزيل الحجى) أي العقل (بخلاف الجنون فإنه يزيله، وهو كالنوم حتى بطلت عبارته، بل أشد منه) أي بل الإغماء أشد من النوم في فوت الاختيار (فكان حدثاً بكل حال) أي سواء كان مضطجعاً، أو متكئاً، أو قائماً، أو قاعداً، أو راكعاً، أو ساجداً، بخلاف النوم فإنه لا ينقض إلا إذا كان مضطجعاً، أو متكئاً، أو مستنداً، إلا ما إذا كان قائماً، أو قاعداً، أو راكعاً، أو ساجداً (وقد يحتمل الامتداد) وإن كان الأصل فيه عدم الامتداد، فإن لم يمتد ألحق بالنوم في وجوب قضاء الصلاة، وإن امتد فيلحق بالجنون (فيسقط به الأداء كما في الصلاة إذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلاة عند محمد رحمه الله، وباعتبار

الساعات عندهما) وقد مر تقريره، وكان القياس أن لا يسقط به شيء من الواجبات، لأنه لا ينافي العقل، فصار كالنوم (وامتداده في الصوم نادر، فلا يعتبر) لأن أحكام الشرع تبتنى على ما عم وغلب، لا على ما شذ وندر، وكذا في الزكاة، أما في الصلاة فغير نادر فيعتبر، وقد جاءت السنة في الصلاة، فإن عمار ابن ياسر رضي الله عنه أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما أغمي عليه ثلاثة أيام ولياليها، فلما أفاق لم يقض (والرق وهو عجز حكمي) لا حقيقي فرب عبد يكون أقدر من حر حساً. لكنه عاجز عما يقدر عليه الحر من الأحكام شرعاً، كالشهادة والقضاء والولاية، ومالكية المال (شرع جزاء في الأصل) على الكفر، لأن الكفار لما استنكفوا أن يكونوا عبيد الله تعالى فجازاهم الله تعالى بأن جعلهم عبيد عبيده.

الساعات عندهما) كما بينا في الجنون، وعند الشافعي رحمه الله: إذا أغمي عليه وقت صلاة كاملة لا يجب القضاء، ولكنا استحسناه بالفرق بين الامتداد وعدمه، لأن عمار بن ياسر أغمي عليه يوماً وليلة، فقضى الصلاة، وابن عمر أغمي عليه أكثر من يوم وليلة، فلم يقض الصلاة.

(وامتداده في الصوم نادر) فلا يعتبر حتى لو أغمي عليه في جميع الشهر، ثم أفاق بعد مضيه يلزمه القضاء، وإذا كان امتداده في الصوم نادراً ففي الزكاة أولى أن يندر استغراقه الحول.

(والرق) عطف على ما قبله (وهو عجز حكمي) أي بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات، وإن كان بحسب الحس أقوى وأجسم من الحر (شرع جزاء على الكفر) لأن الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى، فجعلهم الله عبيد عبيده (وهذا في الأصل) أي أصل وضعه وابتدائه إذ الرقبة لا ترد ابتداء إلا على الكفار، ثم بعد ذلك وإن أسلم يبقى عليه وعلى أولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق، كالخراج لا يثبت ابتداء إلا على الكافر.

ثم بعد ذلك إن اشترى المسلم أرض خراج بقي الخراج على حاله، ولا

(لكنه في البقاء صار من الأمور الحكمية) أي في حالة البقاء غير مضاف إلى الكفر، ولا يراعى فيه صفة كونه جزاء حتى يبقى رقيقاً، وإن أسلم ويسرى إلى المتولد من مسلمين، وإن لم يوجد منه سبب ثبوت الرق كالخراج فإنه جزاء في الأصل لا في حالة البقاء، حتى إذا اشترى مسلم أرضاً خراجية من ذمي تبقى خراجية (به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال وهو وصف لا يتجزأ) لاستحالة أن يكون بعضه شائعاً قوياً متصفاً بالمالكية وأهلية الشهادة والولاية، وبعضه ضعيفاً زائل المالكية والولاية والشهادة.

وقال محمد رحمه الله في الجامع في مجهول النسب: إذا أقرّ أن نصفه عبد لفلان إنه يجعل عبداً في شهاداته وفي جميع أحكامه، ولم يجعل نصفه حراً، ونصفه عبداً حتى لو انضم إليه مثله يكونان كحرّ، كما أقام الشرع امرأتين مقام رجل (كالعتق الذي هو ضده) اعلم أن العتق ضد الرق، لأن الرق ضعف حكمي، والعتق قوة حكمية وهو لا يتجزأ أيضاً، إذ لو كان متجزئاً لثبت تجزؤ الرق، وهذا لأنه لو ثبت العتق في بعض المحل، فالبعض الآخر إن كان عتيقاً، فظاهر، وإن كان رقيقاً ثبت تجزيهما، حتى أن معتق البعض لا يكون حراً أصلاً

بتغير، وإليه أشار بقوله (لكنه في البقاء صار من الأمور الحكمية) أي صار في البقاء حكماً من أحكام الشرع من غير أن يراعى فيه معنى الجزائية.

(يصير المرء عرضة للتملك والابتذال) أي بسبب هذا الرق يصير العبد محلاً لكونه مملوكاً ومبتذلاً والعرضة في الأصل خرقة القصاب التي يمسح بها نسومة يده (وهو وصف لا يتجزأ) ثبوتاً وزوالاً، لأنه حق الله تعالى، فلا يصح أن يوصف العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض، بخلاف الملك اللازم له، فإنه حق العبد يوصف بالتجزي زوالاً وثبوتاً فإن الرجل لو باع عبده، من إنسان جاز بالإجماع، ولو باع نصف العبد يبقى الملك له في النصف الآخر بالإجماع، وهو أعم من الرق إذ قد يوصف به غير الإنسان من العروض دون الرق (كالعتق الذي هو ضده) فإنه أيضاً لا يقبل التجزئة، وهو قوة حكمية يصير بها

عند أبي حنيفة رحمه الله في شهاداته، وسائر أحكامه، وإنما هو كالمكاتب حتى يكون أحق بإكسابه، ولا يجوز بيعه إلا أنه لا يقبل الفسخ، بخلاف الكتابة القصدية.

(وكذا الإعتاق عندهما لئلا يلزم الأثر بدون المؤثر، أو المؤثر بدون الأثر) وهذا لأنه إذا أعتق البعض، فلا يخلو إما أن يثبت العتق في المحل، أو لا فإن لم يثبت العتق في المحل يلزم المؤثر بدون الأثر، وهو ممتنع، وإن ثبت فإما أن يثبت كله، أو بعضه، فإن ثبت بعضه، فلا يخلوا إما أن يزول الرق عنه، أو لا، فإن لم يزل يلزم اجتماع الضدين، وإن زال فلا يخلو إما أن زال بعضه، أو كله، فإن زال بعضه يلزم تجزي الرق، وإن زال كله يلزم خلوّ بعض المحل عن أحد الضدين (ولأنه يلزم تجزي العتق) وقد مر أن العتق والرق لا يتجزآن، وإن ثبت كله يلزم الأثر بدون المؤثر، فلما كان القول بتجزي الإعتاق مستلزماً لهذه الأمور الممتنعة، كان القول بتجزي الإعتاق ممتنعاً ضرورة.

وبهذا يتضح ما قرره فخر الإسلام رحمه الله، وهو أن الإعتاق انفعاله العتق، أي لازمه ومطاوعه، يقال: أعتقته فعتق كما يقال: كسرته فانكسر، فلا يتصوّر بدونه أي لا وجود للمتعدي بدون اللازم، كالكسر لا يتحقق بدون الإنكسار، وإذا لم يكن الإنفعال أي العتق متجزئاً لم يكن الفعل، أي الإعتاق متجزئاً، وإلا يلزم ما ذكرنا وهذا كالتطليق والطلاق.

الشخص أهلاً للمالكية، والولاية من الشهادة والقضاء، ونحوه (وكذا الإعتاق عندهما) أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله أيضاً لا يتجزأ لأن الإعتاق إثبات العتق، فالعتق أثره، فلو كان الإعتاق متجزئاً وأعتق البعض، فلا يخلو إما أن يثبت العتق في الكل فيلزم الأثر بدون المؤثر، أو لم يثبت العتق في شيء، فيلزم المؤثر بدون الأثر، أو يثبت العتق في البعض، فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله (لئلا يلزم الأثر بدون المؤثر أو المؤثر بدون الأثر أو تجزي العتق) وفي بعض النسخ: لم يوجد قوله، أو تجزيء العتق وتحريره لا يخلو عن تمحل.

(وقال أبو حنيفة رحمه الله: إنه إزالة الملك متجزي، لا إسقاط الرق، وإثبات العتق حتى يتوجه ما قلتم) إعلم أن الإعتاق عنده إزالة الملك، وهو متجزي، ثبوتاً، وزوالاً لما عرف في بيع النصف وشراء النصف، لكن تعلق به حكم لا يتجزأ، وهو العتق، وهو كغسل الأعضاء الأربعة، فإنها متجزئة تعلق بها إباحة الصلاة، وهي غير متجزئة، وكأعداد الطلاق للحرمة الغليظة.

وهذا لأن الأصل أن التصرف يلاقي حق المتصرف، لا حق غيره، والملك حقه لأنه المنتفع به على الخصوص، فأما الرق فحق الشرع، لأنه جزاء الإستنكاف كما بينا، والجزاء مما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد، فكان حقه، ولهذا سمي المقطع جزاء لأنه خالص حقه، وكذا العتق الذي هو قوة حكمية به يصير المرء أهلاً للكرامات، لا يعدّ غير موكول إليه حتى يتصرف فيه، بل الله تعالى يثبته في المحل عند زوال كل الملك عنه، فلو كان الإعتاق إسقاط الرق، أو إثبات العتق قصداً لكان متصرفاً في حق الغير قصداً، ولو جعلناه إزالة للملك قصداً ويثبت في ضمن زوال كل الملك زوال الرق، وثبوت العتق لكان فيه إبطال حق الغير ضمناً، والمرء لا يتمكن من إبطال حق الغير قصداً، ويتمكن من إبطال حق نفسه قصداً، ثم يبطل به حق الغير ضمناً.

ألا ترى أن العبد المشترك إذ أعتق أحدهما نصيب صاحبه لم يجز، ولو عتق نصيبه جاز، ويتعدى إلى نصيب صاحبه بالعتق، أو الفساد ضمناً (والرق

(وقال أبو حنيفة رحمه الله: إنه إزالة الملك، وهو متجزي، لا إسقاط الرق، أو إثبات العتق حتى يتجه ما قلتم) وذلك لأن المعتق لا يتصرف إلا فيما هو خالص حقه وحقه هو الملك القابل للتجزي، دون الرق، أو العتق الذي هو حق الله تعالى.

ولكن بإزالة الملك يزول الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة كشراء

ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالاً) أي هو مملوك من حيث إنه مال، لا من حيث إنه آدمي، فلا يتصوّر أن يكون مالكاً للمال لتنافٍ بين المالكية، والمملوكية، لأن إحداهما سمة العجز، والأخرى سمة القدرة. ولأن المال مبتذل، ومالكه مبتذل، وبينهما منافاة (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري) لأنه مختص بملك الرقبة، وليس لهما ذلك، بل للمولى.

(ولا تصح منهما حجة الإسلام) لعدم أصل القدرة، وهي البدنية، لأنها للمولى، لأن ذاته ملك المولى، وملك الذات علة لملك الصفات القائمة بها تبعاً لها، فكانت القدرة التي يحصل بها الفعل ملك المولى، والعبادة لا تتأدى بملك الغير لفوات معنى الابتلاء إلا ما استثني عليه، في سائر القرب البدنية كالصلاة والصوم، فإن الاستطاعة التي يحصل بها الصوم والصلاة ليست ملك المولى بالإجماع لأنه في حقها مبقى على أصل الحرية، يؤيده قوله عليه السلام: «أيما عبد حج عشر حجج فإذا أعتق فعليه حجة الإسلام» وحصل الفرق بما ذكرنا بين العبد والفقير إذا حج، لأنه ما ملك لمنافعه فلم يكن مؤدياً بملك الغير، وإنما

لقريب يكون إعتاقاً بواسطة الملك (والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية) فيه حال كونه (مالاً) فلا يجتمعان، لأن المالكية سمة القدرة، والمملوكية سمة العجز، وقيل: فيه بحث لأنه لم لا يجوز أن يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين، فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية، والمالكية من جهة الآدمية.

(حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري) أي الأخذ بالسرية، وهي الأمة التي بوّأتها وأعددتها للوطء، وإن أذن لهما المولى بذلك، وإنما خص المكاتب بالذكر مع أن المدبر أيضاً كذلك، لأنه صار أحق بمكاسبه يداً فيوهم بملك جواز التسري فأزال الوهم بذكره، (ولا تصح منهما حجة الإسلام) حتى لو حجا يقع نفلاً، وإن كان بإذن المولى لأن منافعهما فيما سوى الصلاة والصيام تبقى للمولى، ولا تكون هي قدرة على أدائه، بخلاف الفقير إذا حج ثم استغنى حيث يقع ما أدى عن الفرض، لأن ملك المال ليس بشرط لذاته، وإنما شرط للتمكن

شرط الزاد والراحلة لوجوب الأداء تيسيراً عليه، ودفعاً للحرج عنه، ولم يرد به اليسر الذي يصير به سمحاً سهلاً كما في الزكاة، لأن ذلك لا يكون إلا بخدم ومراكب وأعوان، وذا ليس بشرط إجماعاً. فلذا لم يجب عليه الأداء، لفقد شرطه، وصح الأداء لوجود السبب: وهو البيت، وقيام الذمة.

(ولا ينافي مالكية غير المال) لأنه غير مملوك من ذلك الوجه: فلا تتحقق المنافاة (كالنكاح) فإنه مالك له، لأنه من خواص الآدمية، ولهذا ينعقد بدون إذن المولى، ويشترط الشهود عند النكاح، لا عند الإذن، وإنما يتوقف عند عدم الإذن من المولى، لأن النكاح ما شرع إلا بالمال بالنص.

وفي إيجابه بدون إذنه إضرار به.

ألا ترى أن المولى إذا أجاز يكون المالك لبضع المرأة العبد لا المولى، (والدم) والحياة حتى لا يملك المولى إتلافه، لأن فيه تفويت حياته (ويصح إقراره بالقصاص) لأنه إقرار بالدم، (وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات) الموضوعة للبشر في الدنيا (كالذمة والولاية) فإنها من كرامات البشر، أما الولاية فظاهرة، لأن تفسيرها نفاذ قول الإنسان على الغير شاء الغير أو أبى، وكذا الذمة، لأنه يصير بها ممتازاً عن الحيوانات، وأهلاً لتوجه الخطابات ألا ترى إلى ما يروى عن بعض الصديقين أنه قرىء عنده قوله تعالى: ﴿اخسئوا فيها ولا تكلمون﴾[1] فقال مرحباً بمن له هذا الخطاب فقيل له هذا في أهل النار، فقال: أليس هذا خطاب

من الأداء (ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم) فإنه مالك للنكاح، لأن قضاء شهوة الفرج فرض، ولا سبيل له إلى التسري، فتعين النكاح، ولكنه موقوف على رضا المولى، لأن المهر يتعلق برقبته فيباع فيه، وفي ذلك إضرار للمولى، فلا بد من رضاه، وكذا هو مالك لدمه، لأنه محتاج إلى البقاء، ولا بقاء إلا به، ولهذا لا يملك المولى إتلاف دمه (وصح إقرار العبد بالقصاص) لأنه في ذلك مثل الحر (وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات) الموضوعة للبشر (كالذمة والولاية

---

(١) سورة المؤمنون الآية ١٠٨

الحبيب، فنظر إلى من قال لا إلى ما قال حتى إن ذمته ضعفت برقه فلم يحتمل الدين بنفسها وضمت إليها مالية الرقبة والكسب حتى يباع فيه إلا أن يختار المولى أن يفديه، ولهذا تباع رقبته في دين الإستهلاك، ودين التجارة إذا كان مأذوناً لأن الإذن إنما يحتاج إليه ليظهر في حق المولى، ثم لا بد من استيفائه من موضعه، وهو الرقبة إذ الأصل استيفاء الحق من المحل الثابت فيه إلا إذا تعذر كالحر، وإذا لم يثبت في حق المولى يطالب به بعد العتق، ولم يتعلق برقبته وكسبه مثل دين ثبت بإقرار المحجور، ومثل أن يتزوج امرأة بغير إذن مولاه، ويدخل بها، لأن النكاح الفاسد له شبهة العقد الصحيح.

والمولى ما رضي بتعلق الدين برقبته، لأنه لم يأذن له، وإنما وجب باعتبار أن الوطء في المحل المعصوم سبب للضمان الجابر، أو الحد الزاجر، وتعذر إيجاب الحد للشبهة فتعين الضمان (والحل) أي حل النساء، فهو من كرامات البشر، ولهذا حل لنبينا عليه السلام التسع، أو إلى ما لا يتناهى لفضله على غيره، فيتسع بالحرية.

وينتقص بالرق إلى النصف، لأن الحرية سبب لاستجلاب الكرامات، فلا ينكح العبد إلا امرأتين، وكذا حل النساء ينتقص بالرق إلى النصف، حتى لا يصح نكاح الأمة حالة الإنضمام إلى الحرة، ويصح عند عدم الإنضمام إليها، والعدة تنتصف.

أما إذا كانت بالأشهر فظاهر، وكذا إذا كانت بالحيض، لأن الحيضة لا تتجزأ فتتكامل احتياطاً، وكذا الطلاق وينتصف، لكن الطلقة الواحدة لا تقبل التنصيف، فتتكامل ترجيحاً جانب الوجود على جانب العدم، لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن إتساع المملوكية اعتبر بالنساء إذ الكلام وقع في قدر المملوك للزوج، فيتعرف مقداره من محله وتزداد المحلية بالحرية وتنقص بالرقية، وازدياد الطلاق بناء ذلك.

(٢) ألا ترى أن من ملك عبداً يملك إعتاقاً واحداً ومن ملك عبدين يملك إعتاقين، وعدد الأنكحة لما كان عبارة عن اتساع المالكية، لأن بالنكاح

يثبت الملك له عليها اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم، وتنصف الحدود والقسم بالرق، لأنه منصف يؤيده قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾[1] وانتقص بدل دمه عن الدية إذا قتل خطأ لانتقاص مالكيته كما انتقصت بالأنوثة لكن نقصان الأنوثة في أحد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف، وهذا نقصان في أحدهما لا بالعدم، فوجب التنقيص.

بيانه أن بدل الشيء يتقدر بقدره، ولما كان الحر أقوى في المالكية، لكونه مالكاً للمال، وما ليس بمال وجبت ديته على الكمال، لأنه إتلاف من هو مالك للنوعين، ولما كانت الحرة غير مالكة لأحد النوعين أعني النكاح والطلاق، وتملك النوع الآخر، وهو المال على الكمال وجب نصف دية الرجل على قاتلها، ولما كان العبد مالكاً لأحد النوعين أعني ما ليس بمال على الكمال، وملك النوع الآخر ناقصاً، لأنه يملك المال تصرفاً، ويداً، بدليل أنه ليس للمولى أن يسترد ما أودعه العبد من يد المودع لا رقبة وجب نقصان بدل دمه عن الدية بما له خطر في الشريعة، وهو العشرة لأنه يملك بها البضع المحترم، وتقطع بها اليد المحترمة اعتبار النقصان حالة، وهذا بناء على أن الإذن إسقاط الحق، وفك الحجر والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه بأهليته، لأنه بقي بعد الرق أهلاً للتصرفات بلسانه الناطق، وعقله المميز، وإنما منع عن التصرفات لحق المولى، وبعد الإذن تظهر مالكية العبد، ويلتحق بالأحرار تصرفاً ولهذا لا يرجع بما لحقه من العهدة على المولى، ولو كان الإذن إنابة وتوكيلاً كما قال الشافعي رحمه الله، لرجع كالوكيل، ولا يقبل التوقيت حتى لو أذن لعبده يوماً كان مأذوناً أبداً، لأن الإسقاطات لا تتوقت ولو أذن له في نوع ونهاه عن التصرف في نوع آخر كان مأذوناً في جميعها إلا أنه يثبت له بالإذن يد غير لازمة حتى يملك حجره بدون استطلاع رأيه، لأنه بلا عوض، ويثبت بالكتابة يد لازمة حتى لا يملك الفسخ بنفسه لأنه بعوض، فصارا كالإجارة والإعارة.

وقال الشافعي رحمه الله: لما استفاد الولاية من جهة المولى والتصرف لا

---

(1) سورة النساء- الآية ٢٥.

يراد لنفسه، وإنما يراد لحكمه، وهو الملك الثابت للمولى دون العبد لم يكن هو أهلاً للتصرف أصالة بل نيابة، ولم يكن أهلاً لاستحقاق اليد، لأن ذا إنما يكون بالملك، وهو معدوم، وقلنا: إن أهلية التكلم غير ساقطة إجماعاً، لأن ذا بكونه آدمياً، وهو مكرم بالبيان، والعبد فيه مثل الحر، ولهذا قبلنا روايته في الأخبار وأخباره بهلال رمضان، وبالهداية وغير ذلك، وكذا الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين حتى يصح إقرار المحجور بالدين، وإنما يطالب بالدين بعد العتق لعسره في الحال، ولهذا لو أراد المولى أن يتصرف في ذمته بأن يشتري شيئاً على أن يجب الثمن على العبد لا يصح، كما لو شرطه على أجنبي، ولو كانت مملوكة لملكه كما إذا شرط على نفسه، وإذا ثبت أنه مالك للذمة، وأثره أن يتصرف فيها كان أهلاً لشغل ذمته بالدين، إذ لا يتهيأ له التصرف إلا بثبوت الدين في ذمته، وإذا صار أهلاً لهذه الحاجة كان أهلاً لقضاء الدين تفريغاً لذمته عن الدين، وأدنى طرق القضاء اليد، وإنما جعلنا اليد أدنى طرق القضاء، لأن أعلى الطرق ملك اليد وملك الرقبة، وملك اليد حكم أصلي، لأن المقاصد إنما تحصل به لا بملك الرقبة، وإنما شرع للضرورة لينقطع طمع الأغيار عنه، ويكون القائز بالسبب فائزاً بالحكم دفعاً للتقابل والتغالي، ولا يقال: بأن العبد لما كان مملوكاً مالاً، لا يتصور أن يكون مالكاً للمال يداً، لأن ملك اليد بنفسه غير مال.

ألا ترى أن الحيوان يثبت ديناً في الذمة في الكتابة، والحاصل للمكاتب بعقد الكتابة ملك اليد، ولو كان ملك اليد مالاً لكان الحيوان ثابتاً في الذمة مقابلاً بالمال، ولا يجوز أن يثبت الحيوان ديناً في الذمة بدلاً عما هو مال، كما في البيع ونحوه لجهالته ومبناه على المضايقة، وإنما يثبت ديناً في الذمة في النكاح بدلاً عما ليس بمال، كما في الطلاق والخلع، لجريان المساهلة في ذلك.

ولا يقال: الحيوان يثبت ديناً في الذمة في النكاح، والبضع عند الدخول مال، لأن البضع ليس بمال حقيقة، وإذا ثبت أن للعبد ذمة، وله ولاية التصرف كان العبد أصلاً فيما هو حكم للعقد أصلاً، وهو ملك اليد، والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد، وهو ملك الرقبة حتى كان له أن يصرفه إلى قضاء الدين،

والنفقة وما استغنى عنه بخلقه المالك فيه.

ولما ثبت أن العبد أصل في التصرف، والمولى يخلفه في الملك جعل العبد في حكم الملك، كالوكيل أي يثبت الملك للمولى خلافة عنه، كما يثبت الملك للموكل ابتداء خلافة عن الوكيل، فإن العبد إذا احتطب، أو اصطاد يخلف المولى عليه في حق الملك، وكذا في حكم بقاء الإذن كالوكيل في مسائل مرض المولى، حتى إذا أذن وهو صحيح، ثم مرض المولى يبقى مأذوناً ويملك المولى حجره كالموكل يملك عزل الوكيل ويخلفه المولى في الملك، وإن تعلق به، وبما في يده حق الورثة والغرماء، فلو كان ثبوت الإذن ضرورة، والحجر فيه أصلاً لصار محجوراً، وكذا يصح منه التصرف بما يتغابن، وبما لا يتغابن، ويعتبر من الثلث وعدة مسائل المأذون حتى إذا أذن العبد المأذون لعبده بإذن المولى.

ثم حجر المأذون الأول، أو مات لا ينحجر الثاني، كالوكيل إذا وكل غيره بإذن الموكل، ثم مات، أو عزل لا ينعزل الثاني (وإنه لا يؤثر في عصمة الدم) أي الرق لا يؤثر في عصمة الدم تنقيصاً، أو إعداماً (لأن العصمة المؤثمة بالإيمان والمقومة بدار والعبد فيه كالحر) أي العصمة على نوعين مؤثمة، وهي تثبت

والحر) فإن ذمته ناقصة لا تقبل أن يجب عليه دين ما لم يعتق، أو لم يكاتب، ولا ولاية له على أحد بالنكاح، ولا يحل له من النساء مثل ما حل للحر، فإن للحر أن يحل أربع نساء، وللرقيق نصف ذلك (وإنه) أي الرق (لا يؤثر في عصمة الدم) أي إزالة عصمة الدم، بل دمه معصوم، كما كان دم الحر معصوماً (لأن العصمة المؤثمة بالإيمان) أي من كان مؤمناً يستحق الإثم قاتله، فتجب الكفارة عليه.

(والمقومة بدار) أي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الإيمان، فمن قتل من المسلمين في دار الإسلام تجب الدية والقصاص على قاتله، بخلاف من أسلم في دار الحرب، ولم يهاجر إلى دار الإسلام، فإنه لا تجب على قاتله إلا الكفارة دون الدية، والقصاص، إذ ليس له إلا العصمة المؤثمة دون المقوّمة.

(والعبد فيه) أي في كل واحد من العصمتين (كالحر) أما في الإيمان

بالإيمان ومقومة وهي بدار الإسلام، حتى لو أسلم الكافر في دار الحرب تثبت له العصمة الأولى حتى لو قتله قاتل يأثم، وإن لم تجب عليه دية، أو قصاص والعبد معصوم كالحر (وإنما يؤثر في قيمته) حتى إذا قتل العبد خطأ وقيمته مثل الدية، أو أكثر ينقص عن قيمته عشرة.

(ولهذا يقتل الحر بالعبد قصاصاً) لاستوائهما عصمة والقصاص يعتمد المساواة في العصمة لسقوط اعتبارها في غيرها، كالعلم والشرف، والجمال وغير ذلك.

(وصح أمان المأذون) في القتال لا لأن له ولاية على الغير، لأن الولايات

فظاهر، وأما في الإحراز في دار الإسلام فلأنه تبع للمولى، فإذا كان المولى محرزاً في دار الإسلام، كان العبد أيضاً محرزاً فيه، إما بالإسلام، أو بقبول الذمة.

(وإنما يؤثر في قيمته) أي إنما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى إذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي أن ينقص منه عشرة دراهم حطاً لرتبته عن مرتبة الحر (ولهذا) أي لكون العبد مثل الحر في العصمة (يقتل الحر بالعبد قصاصاً) عندنا إذ قد وجدت المساواة في المعنى الأصلي الذي يبتني عليه القصاص والكرامات الأخر صفة زائدة في الحر، لا يتعلق به القصاص كي يجري ذلك فيما بين الذكر والأنثى، وإن كان ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعي رحمه الله لا يقتل الحر بالعبد لعدم أهلية الكرامات الإنسانية، فيمتنع القصاص لعدم المساواة (وصح أمان المأذون) عطف على قوله: يقتل، أي ولأجل كون العبد مثل الحر في العصمة صح أمان المأذون بالقتال، لا المأذون في التجارة للكفار، لأنه لما أذنه المولى بالقتال صار شريكاً في الغنيمة. فالأمان تصرف في حق نفسه قصداً، ثم يكون في حق غيره ضمناً.

وإنما قيد بالمأذون في أمان المحجور خلافاً، فعند أبي حنيفة رحمه الله: لا يصح لأنه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطاً حق نفسه.

وعند محمد والشافعي رحمهما الله: يصح أمانه لأنه مسلم من أهل نصرة

الجمعية انقطعت بالرق لوجود ما ينافيها، وهو الرق على الكمال، لكن الأمان بالإذن يخرج عن أقسام الولاية، لأنه يصير شريكاً في الغنيمة بالإذن، وبالأمان يسقط حقه في الغنيمة، فيلزمه حكم الأمان أولاً، ثم يتعدى إلى غيره من الغانمين. لأنه لا يتجزأ فلم يكن من باب الولاية كشهادة العبد بهلال رمضان، فإنه تصح لأن الصوم يلزمه أولاً، ثم يتعدى إلى غيره من المسلمين، وكذا الحكم في رواية الأخبار، وكذا بطل أمان العبد المحجور عند أبي حنيفة، وأبي يوسف رحمهما الله، لأنه يتصرف على الناس ابتداء بالامتناع من الاسترقاق، والاستغنام والقتل إذ لا حق له في الجهاد، حتى يكون مسقطاً حق نفسه قصداً، ثم يتعدى إلى الغير ضمناً، كما في المأذون، وهذا مقتضى الولاية فهي نفاذ قول الإنسان على الغير شاء، أو أبى كالشهادة فإن قول الشاهد: ينفذ على الخصم بدون أن يتعدى إليه، ولأنه غير مالك للجهاد، لأن استطاعته للحج والجهاد غير مستثناة على ملك المولى، فلا يصح أمانه، لأن الأمان من الجهاد بمعنى لأنه شرع لما شرع له القتال، وهو دفع الشر، فإذا لم يملك القتال لم يملك ما هو من توابعه.

ولهذا إذا قاتل يرضخ له ولا يستوجب السهم الكامل، لأن الرق أوجب نقصاً في الجهاد حتى لا يملك بدون إذن المولى، فحينئذ يستوجب السهم الكامل (وإقراره بالحدود والقصاص) أي صح إقراره بالحدود والقصاص لما مر أن الرق لا ينافي مالكية غير المال، وهو النكاح والدم والحياة، نعم حق المولى يبطل به لكنه بطريق الضمن (والسرقة المستهلكة والقائمة وفي المحجور اختلاف) اعلم أنه إذا

الدين، ولعله قد يكون مصلحة للمسلمين (وإقراره بالحدود والقصاص) أي صح إقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص، وإن كان يشترك فيه المحجور أيضاً، لأن إقراره يصير ملاقياً حق نفسه الذي هو الدم، وإن كان إتلاف مالية المولى بطريق الضمن

(وبالسرقة المستهلكة أو القائمة) فيجب القطع في المستهلكة، ولا ضمان عليه، لأنه لا يجتمع مع القطع، ويرد المال في القائمة إلى المسروق منه، ويقطع، وهذا كله في المأذون (وفي المحجور اختلاف) أي إن أقر العبد المحجور بالسرقة،

أقر عبد بسرقة عشرة دراهم، فإن كان مأذوناً صح إقراره في حق القطع والمال فتقطع يده ويرد المال على المسروق منه إن كان قائماً، وإن كان هالكاً، فلا ضمان عليه صدقه مولاه، أو كذبه، لأن القطع والضمان ما لا يجتمعان، وإن كان محجوراً والمال هالك يقطع ولم يضمن كذبه مولاه، أو صدقه، وإن كان قائماً وصدقه مولاه يقطع عنده ويرد المال على المسروق منه لعدم المانع، وإن كذبه وقال: المال مالي، فقال أبو حنيفة رحمه الله: تقطع يده والمال للمسروق منه، لأنه إقراره بالقطع صح، لأنه مبقي على أصل الحرية فيه، فيصح بالمال تبعاً لاستحالة أن تقطع يده في مال مملوك لمولاه.

وقال أبو يوسف رحمه الله: تقطع يده، والمال للمولى، لأنه أقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال للمسروق منه وهو على سيده، فلا يصح، وقد يثبت القطع دون المال، كما لو أقر بسرقة مال مستهلك.

وقال محمد رحمه الله: لا يقطع والمال للمولى، لأن إقرار المحجور بالمال باطل، لأن ما في يده ملك مولاه، ولهذا لا يصح إقراره بالغصب، فكذا بالسرقة، وإذا لم يصح إقراره في حق المال بقي على ملك سيده، ولا يجب القطع في مال حكم به لسيده، لأن كون المال مملوكاً لغير السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع، وبفوات الشرط يفوت المشروط، وعلى هذا قلنا في جنايات العبد خطأً إن رقبته تصير جزاء، حتى لو مات العبد لا يجب شيء على المولى، لأن الأصل أن يكون موجب الجناية على الجاني، وامتنعت الدية هنا، لأن العبد ليس من أهلها لكونها صلة، والعبد ليس بأهل للصلات فإنه لا يملك أن يهب شيئاً، ولا يستحق عليه نفقة الأقارب، وإنما قلنا: إن الدية صلة، لأنها لا تملك إلا

فإن كان المال هالكاً قطع ولا ضمان، وإن كان قائماً فإن صدقه المولى قطع ويرد، وإن كذبه المولى ففيه اختلاف:

فعند أبي حنيفة رحمه الله: يقطع ويرد، وعند أبي حنيفة رحمه الله: يقطع، ولا يرد، ولكن يضمن مثله بعد الإعتاق، وعند محمد رحمه الله لا يقطع ولا

بالقبض، ولا تجب فيها الزكاة إلا بحول بعد القبض، ولا تصح الكفالة بها كأنها لم تجب بعد بخلاف بدل مال المتلف فإن الملك فيه ثابت، والزكاة فيه واجبة قبل القبض، والكفالة به صحيحة، ولا يقال: إنها تختلف باختلاف الحال، فكان دليلاً على أنها عوض لأنا نقول: هي عوض في حق المجني عليه، وإن كان صلة في حق الجاني كأنه يهب شيئاً ابتداء، لأن المتلف غير مال إلا أن يختار الولي الفداء، فيصير عائداً إلى الأصل، وهو الأرش عند أبي حنيفة رحمه الله حتى لا يبطل بالإفلاس، الأصل في الجنايات خطأً، وإنما صرنا إلى الرقبة للضرورة، فإذا اختار الولي الفداء ارتفعت الضرورة، ولا نعود إلى الرقبة ثانياً بعارض يحتمل الزوال، وعندهما يصير بمعنى الحوالة كأن العبد أحال الأرش على المولى، فإذا توى ما عليه بالإفلاس يعود إلى الرقبة (والمرض وإنه لا ينافي أهلية الحكم والعبارة) لأنه لا خلل في الذمة والعقل والنطق.

(ولكنه لما كان سبب الموت وأنه عجز خالص كان المرض من أسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة) حتى يصلي الفرض قاعداً، إن لم يقدر على القيام، ومستلقيا إن لم يقدر على القعود

(ولما كان الموت علة الخلافة كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث

بعده، بل يقضي المال بعد الإيصاء، ودلائل الكل في كتاب الفقه (والمرض) عطف على ما قبله، وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة (وإنه لا ينافي أهلية الحكم والعبارة) أي يكون أهلاً لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه، وسائر ما يتعلق بعبارته

(ولكنه لما كان سبب الموت وأنه) أي وحال أن الموت (عجز خالص كان المرض من أسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة) فيصلي قاعداً إن لم يقدر على القيام، ومستلقياً إن لم يقدر على القعود.

(ولما كان الموت علة الخلافة) أي خلافة الوارث والغرماء في ماله (كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله، فيكون من أسباب الحجر

والغريم بماله، فيكون من أسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق) أما في حق الغرماء ففي الكل، وأما في حق الورثة ففي الثلثين (إذا اتصل بالموت مستنداً إلى أوله) أي إنما يثبت به الحجر إذا اتصل المرض بالموت مستنداً إلى أول المرض.

(حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث) كالنكاح بمهر المثل، فإنه صحيح، لأنه من الحوائج الأصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الأصلية، وقد صدر ركن التصرف من أهله مضافاً إلى محله فينفذ.

(فيصح للحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة، ثم ينقض إن احتيج إليه.

وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت، كالإعتاق إذا وقع على حق غريم، أو وارث) وكان القياس أن لا يملك المريض الإيصاء لوجود سبب

بقدر ما يتعلق به صيانة الحق) أي حق الغريم والوارث، ويكون المريض محجوراً من قدر الدين الذي هو حق الغريم، ومن الثلثين الذي هو حق الوارث. ولكن لا مطلقاً، بل (إذا اتصل بالموت) ويموت من ذلك المرض. فحينئذ يظهر كونه محجوراً، ولكن يكون (مستنداً إلى أوله) أي يقال عند الموت: إنه محجور عن التصرف من أول المرض (حتى لا يؤثر المرض) متعلق بقوله: بقدر ما يتعلق به صيانة الحق: أي إنما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير، ولا يؤثر (فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث) كالنكاح بمهر المثل فإنه من الحوائج الأصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل منها (فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة) وهو البيع بأقل من القيمة، إذ الموت مشكوك في الحال، وليس في صحة هذا التصرف في الحال ضرر بأحد، فينبغي أن يصح حينئذ.

(ثم ينقض إن احتيج إليه) أي إلى النقض عند تحقق الحاجة

(وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت) وهو المدبر (كالإعتاق، إذا وقع على حق غريم، أو وارث) بأن أعتق عبداً من ماله المستغرق بالدين، أو

الحجر، وتعلق حق الورثة إلا أن الشرع جوزه بقدر الثلث نظراً له، وهذا لأن من نور الله بصيرته حتى نظر إلى الدنيا بعين الفناء، وإلى العقبى بعين الخلود والبقاء صرف ماله في صحته إلى وجوه الخيرات، طلباً للزلفى والدرجات.

ومن جبل على الشح وامتنع عن الإنفاق خشية الإملاق لا يفارق ماله عن نفسه، وإن توارى في رمسه.

ومن ترقى عن حضيض الآخرين، ولم ينزل لساحة الأولين يريد أن ينتفع بماله مدة حياته، ثم يصرفه إلى الميراث بعد مماته، فيحتاج إلى تصرف يحوي هذا الغرض، فلذا شرعت الوصية في المرض والتجويز في القليل مشعر بأن الحجر فيه أصل، وهذا لأن سبب الحجر، وهو ما بينا موجود، وإنما رخص الشرع في القليل استخلاصاً لنفسه على الورثة، ولما تولى الشرع الإيصاء للورثة وأبطل إيصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة.

بيانه أن الوصية للأقارب كانت مفوضة إلى المورث في ابتداء الإسلام، كما قال الله تعالى: ﴿إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين﴾[1] ثم تولى بيان ذلك بنفسه وقصره على حدود معلومة لازمة، فتحول من جهة الإيصاء إلى الميراث وإليه أشار بقوله: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾[2] أي الذي فوض إليكم تولى بنفسه حيث عجزتم عن مقاديره، ألا ترى إلى قوله: ﴿لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً﴾[3] وقال عليه السلام: «إن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث» أي بالإرث نسخت الوصية للوارث، ولما بطلت الوصية للوارث بطلت صورة بأن يبيع عيناً من أعيان ماله من بعض الورثة، لأنه صورة الوصية لسبب الإيثار بالعين، ومعنى بأن يقر لأحد الورثة بمال معين، لأنه وصية معنى من حيث إنه يسلم المقر به لمقر له، بلا عوض، وشبهة الحرام حرام لما عرف، وحقيقة بأن يوصي لأحد الورثة بعين من أعيان ماله وشبهة بأن يبيع الجيد بالردي من وارث، لأن الجودة متقومة في حقهم لتهمة الوصية حيث

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٠.
(٢) سورة النساء: الآية ١١.
(٣) سورة النساء: الآية ١١.

به (والحيض والنفاس وهما لا يعدمان أهلية بوجه) لأنه لا خلل في قدرة البدن، ولا في العقل والفهم (لكن الطهارة للصلاة شرط، وفي فوت الشرط فوت الأداء) أي الطهارة شرط لأداء الصلاة، فلا يتحقق أداؤها مع الحيض والنفاس لفقد الشرط، فلا يمكن القول بوجوب الأداء ضرورة.

والصلاة شرعت بصفة اليسر، ولهذا يسقط عنه القيام إذا كان فيه حرج، وكذا القعود فلو أمرناها، وأوجبنا القضاء عليها لوقعت في حرج بين، فلهذا لا يجب عليها قضاء الصلوات (وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحة الصوم نصاً بخلاف القياس فلم يتعدّ إلى القضاء) وهذا لأن الصوم يؤدي مع الجنابة، فكان ينبغي أن يؤدي مع الحيض والنفاس أيضاً، إلا أن الطهارة عنهما شرط بالحديث وهو ما قالت معاذة لعائشة رضي الله عنها، ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة،

قالت: كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة.

الرقبة بقي حق الراهن، وصحة الإعتاق تبتني عليه (والحيض والنفاس) معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض، لاتصافهما به من حيث كونهما عذرا (وهما لا يعدمان الأهلية) لا أهلية الوجوب، ولا أهلية الأداء، فكان ينبغي أن لا تسقط بهما الصلاة والصوم (لكن الطهارة للصلاة شرط، وفي فوت الشرط فوت الأداء) وهذا مما وافق فيه القياس النقل (وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحة الصوم نصاً بخلاف القياس) إذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فينبغي أن يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص.

وقد تقرر من ههنا أن لا تؤدى الصلاة والصوم في حالة الحيض والنفاس، فإذن لا بد أن يفرق بين قضائهما، وهو أن شرط الطهارة فيه بخلاف القياس (فلم يتعد إلى القضاء مع أنه لا حرج في قضائه) إذ قضاء صوم عشرة أيام فيما بين أحد عشر شهراً مما لا يضيق، وإن فرض أن يستوعب النفاس شهر رمضان كاملة، فمع أنه نادر لا يناط به أحكام الشرع أيضاً لا حرج فيه إذ قضاء صوم

والحديث في الصحاح، وفيه إشارة إلى أن الطهارة عنهما شرط لصحة الصوم إذ لو لم تكن شرطاً لما احتجن إلى القضاء لإمكان الأداء.

(مع أنه لا حرج في قضائه، بخلاف الصلاة) وهذا لأن قضاء الصوم عشرة أيام في أحد عشر شهراً يسير، وقضاء خمسين صلاة في عشرين يوماً مع احتياجهن إلى أداء الصلوات عسير جداً.

(والموت) وهو عرض لا يصح معه إحساس معاقب للحياة (وأنه ينافي أحكام الدنيا مما فيه تكليف) لأنه يعتمد القدرة والموت ينافيها (حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه، وإنما يبقى عليه المأثم) إعلم أن العبادات كلها موضوعة عن الميت، لأن الغرض منها الأداء عن اختيار ليحصل الإبتلاء، وقد فات ذلك بالموت.

شهر واحد في أحد عشر شهراً، مما لا حرج فيه (بخلاف الصلاة) فإن في قضاء صلاة عشرة أيام في كل عشرين يوماً مما يفضي إلى الحرج غالباً، فلهذا تعفى.

(والموت) عطف على ما قبله، وهو آخر الأمور المعترضة السماوية (وأنه ينافي) الأهلية في (أحكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه) وإنما خص الزكاة أولاً دفعاً لوهم من يتوهم أنها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت، فيؤديها الولي، كما زعم الشافعي رحمه الله.

وذلك لأنها عبادة لا بد لها من الإختيار والمقصود منها الأداء دون المال، فهي تساوي الصلاة والصوم في البطلان.

(وإنما يبقى عليه المأثم) لا غير فإن شاء الله عفى عنه بفضله وكرمه، وإن شاء عذبه بعدله وحكمته، وهذا هو حال حق الله تعالى.

وأما حق العباد، فلا يخلو إما أن يكون حقاً للغير عليه، أو حقاً له على

(وما شرع عليه لحاجة غيره فإن كان حقاً متعلقاً بالعين يبقى ببقائه) كالأمانات والودائع، والغصوب، لأن فعله فيه غير مقصود، وإنما المقصود سلامة العين لصاحبه، ولهذا لو ظفر عليه له أن يأخذه بنفسه، بخلاف العبادات، لأن فعل من عليه ثم مقصود، ولهذا إذا ظفر الفقير بمال الزكاة ليس له أن يأخذه (وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم إليه مال، أو ما يؤكد به الذمم وهو الذمة الكفيل) وهذا لأن الذمة بواسطة الرق تضعف لأنه أثر الكفر، وهو موت حكماً مع أنه يرجى زواله غالباً فلأن يضعف بالموت الحقيقي، وهو لا يرجى زواله غالباً.

وإنما يزول نادراً كما في حق عزير وغيره "ق"، فلهذا قلنا: إنها لا تحتمل الدين بنفسها بدون المؤكد حتى إذا لزمه الدين مضافاً إلى سبب صح في حياته بأن حفر بئراً عن الطريق، ثم مات ووقع فيها دابة إنسان وهلكت، يلزم قيمتها عليه حتى تصح الكفالة عنه بذلك الدين.

(ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: إن الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح) لأن صحتها تعتمد ثبوت الدين إذ الكفالة بالدين، ولا دين محال والدين

الغير، وأشار إلى الأول بقوله: (وما شرع عليه لحاجة غيره، فإن كان حقاً متعلقاً بالعين يبقى ببقائه) كالمرهون يتعلق به حق المرتهن، والمستأجر يتعلق به حق المستأجر، والمبيع يتعلق به حق المشتري، والوديعة يتعلق بها حق المودع، فإن هذه الأعيان يأخذها صاحب الحق أولاً من غير أن تدخل في التركة، وتقسم على الغرماء أو الورثة (وإن كان ديناً لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم إليها) أي إلى الذمة (مال، أو ما يؤكد به الذمم، وهو ذمة الكفيل) يعني ما لم يترك مالاً، أو كفيلاً من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا، فلا يطالبه من أولاده، وإنما يأخذه في الآخرة (ولهذا) أي لأجل أنه لم يبق في ذمته دين.

(قال أبو حنيفة رحمه الله: إن الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح) إذ لم يبق له كفيل من حالة الحياة، لأن الكفالة هي ضم الذمة إلى الذمة، فإذا لم

وصف شرعي يظهر أثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة بموته مفلساً.

والكفالة شرعت لالتزام المطالبة، ولم تبق، فلا تصح الكفالة ضرورة (بخلاف العبد المحجور يقرّ بالدين) فإنه إذا تكفل عنه رجل صح (لأن ذمته في حقه كاملة) لكونه حياً مكلفاً، وإنما ضمت المالية إليها في حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظراً للغرماء.

وقالا: تصح لأن الدين مطالب به في نفس الأمر، وإنما لا تطالبه لعجزنا عن المطالبة.

ولهذا يؤاخذ به في الآخرة ولو تبرع إنسان بقضائه جاز التبرع عن الميت.

ولو بريء لما حل لصاحبه الأخذ من المتبرع.

والجواب له عن قولهما: إن عدم المطالبة لمعنى في محل الدين، وهو الذمة لأنها قد خربت بالموت لا لعجز بالمعنى فينا، وصحة التبرع بناء على أن الدين باق في حق رب الدين، لأن سقوطه عن المديون للضرورة، فيتقدر بقدرها، فتظهر في حق من عليه دون من له، ولهذا صح الضمان عنه إذا خلف مالاً، لأن ما يفضي إلى الأداء باق، فيجعل باقياً في حق أحكام الدنيا، وكذا إذا خلف

تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل إليه، بخلاف ما إذا كان له مال، أو كفيل من حالة الحياة، فإن ذمته كاملة، فتصح الكفالة منه حينئذ، وبخلاف ما إذا تبرع بقضاء دينه إنسان بدون الكفالة فإنه صحيح.

وقالا: تصح الكفالة عن الميت المفلس، لأن الموت لم يشرع مبرئاً للدين، ولو بريء لما حل الأخذ من المتبرع، ولما يطالب به في الآخرة (بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين) ثم تكفل عنه رجل، فإنه يصح، وإن لم يكن العبد مطالباً به قبل العتق (لأن ذمته في حقه كاملة) لحياته وعقله والمطالبة ثابتة أيضاً في الجملة، إذ يتصور أن يصدّقه مولاه، أو يعتقه فيطالب في الحال، فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه، ولكن يؤخذ الكفيل به في الحال، وإن كان الأصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه، وزواله في حق

كفيلاً، صح الضمان عنه، حتى لو كفل عن الميت إنسان آخر صح لتأكد الذمة بانضمام ما يؤكدها، وهو المال، أو الكفيل، وإن كان شرع عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم بطل إلا أن يوصي، فيصح من الثلث.

(وإن كان حقاً له يبقى له ما تنقضي به الحاجة) لأن مرافق البشر إنما شرعت لهم لحاجتهم، لأن العبودية لازمة للبشر، لا تنفك عنه لا في الدنيا، ولا في العقبى، بخلاف العبادة فإنها غير لازمة والعبودية ملازمة للحاجة.

والموت لا ينافي الحاجة لأنه لا ينافي العبودية، ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ليمكن قضاء ديونه منها لاحتياجه إليه.

(ولذلك قدم جهازه) على الدين لحاجته إلى الكفن، وحاجته إلى اللباس مقدمة في حال الحياة على الدين، فكذا بعد الممات، وهذا في دين لا يتعلق بعين، فأما إذا كان ديناً متعلقاً بعين في حال حياته كدين المرتهن، فإنه تعلق بالرهن، فإن ذلك الدين مقدم على التجهيز، كما في حال الحياة يقدم على حاجته.

(ثم ديونه) لأنها من حوائجه أيضاً إذ الدين حائل بينه وبين ربه (ثم وصاياه من ثلثه) أي من ثلث ما يبقى بعد التجهيز، والدين سواء كانت الوصية واقعة بأن قال: أوصيت لفلان بكذا، أو قال أعتقت هذا العبد، أو مفوّضة بأن يوصي بإعتاق عبده بعد موته، أو قال: أعطوا لفلان كذا بعد موتي (ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عنه نظراً له) لأن ماله إذا انتقل إلى من يتصل به ويخلفه

الكفيل، والمشار إلى الثاني بقوله: (وإن كان حقاً له) أي المشروع حقاً للميت (يبقى له ما تنقضي به الحاجة ولذلك قدم تجهيزه) لأن حاجته إلى التجهيز أقوى من جميع الحوائج (ثم ديونه) لأن الحاجة إليها أمس لإبراء ذمته، بخلاف الوصية فإنها تبرع (ثم وصاياه من ثلثه) لأن الحاجة إليها أقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط.

(ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظراً له) لأن روحه يتشفى بغنائهم

كان أمطر له (فيصرف إلى من يتصل به نسباً) يعني قرباً.

(أو سبباً ودينا) أي يرد سبب أحد الزوجين (أو دينا، بلا نسب، ولا سبب) بأن يوضع في بيت المال لتقضي به حوائج المسلمين (وقد يبقيت الكتابة بعد موت المولى) لما مر أنه ملكه يبقى بعد موته لحاجته، وقد وجدت الحاجة وهي إحراز ثواب فك الرقبة. كما قال عليه السلام: «من أعتق عبداً أعتق الله تعالى بكل عضو منه عضواً منه من النار» (وبعد موت المكاتب عن وفاء) لأن المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة فتبقى هذه المالكية بعد موته لأنها شرعت لحاجة المكاتب لينال شرف الحرية. وتعتق أولاده، ولئلا يتأذى في قبره بتأذي ولده بتعيير الناس إياه برق أبيه قال عليه السلام: «يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في أهله».

وحاجة المكاتب إلى الحرية من أقوى حوائجه إذ الرق أثر الكفر ودفع أثر الكفر من أقوى الحوائج

ألا ترى أنه ندب منه حط بعض البدل عندنا، وعند الشافعي رحمه الله يجب حط ربع البدل بالنص، لأن فيه مسارعة إلى وصوله إلى شرف الحرية، فلما

ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاشرة للدعاء والصدقة له (فيصرف إلى من يتصل به نسباً) أي قرابة (أو سبباً) أي زوجية (أو ديناً بلا نسب، أو سبب) يعني يوضع في بيت المال تقضى به حوائج المسلمين.

(ولهذا) أي ولأن الموت لا ينافي الحاجة (بقيت الكتابة بعد موت المولى، وبعد موت المكاتب عن وفاء) فإذا مات المولى وبقي المكاتب حياً يؤدي الكتابة إلى ورثته لاحتياج المولى إلى الولاء، وبدل الكتابة، وكذا إذا مات المكاتب عن وفاء، أي مال واف لبدل الكتابة وبقي المولى حياً يؤدي الوفاء ورثة المكاتب إلى المولى، لحاجته إلى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثاً لورثته، ويعتق أولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة، ويعتق هو في آخر جزء من أجزاء حياته.

جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير به معتقاً، ويقال الصواب فلأن يجوز بقاء مالكية المكاتب ليصير معتقاً، ويعتق أولاده أولى.

فإن قلت: في إبقاء الكتابة إبقاء المملوكية للمكاتب ضرورة، ولا نظر له في إبقاء المملوكية، لأنها حق عليه بخلاف المالكية، لأنها حق له.

قلت: المملوكية في باب الكتابة تابعة، لأن موجب عقد الكتابة مالكية اليد، والمملوكية ليست بموجب عقد الكتابة، بل هي ثابتة قبل العقد والمنظور إليه ما ثبت بالعقد، وهو مالكية اليد، وفي بقائها نظر له فتبقى، وباعتبار أن الموت سبب الخلافة صار التعليق بالموت بأن قال لعبده: إن مت فهو حر سبباً للحال، لأنه لما كان الموت من أسباب الخلافة صار تعليق العتق به، فهو كائن يتعين به إيجاب حق العتق في الحال، والعتق مما لا يمكن نقضه، فكذا حقه بخلاف سائر وجوه التعليق، فإن التعليق ثمة يمنع إنعقاد السبب عندنا لما مر.

ألا ترى أن سبب الخلافة إذا وجد وهو مرض الموت يثبت للوارث حق، لا يجوز للمورث إبطاله، فكذا إذا ثبت نقصان بجعله مدبراً بتعليق عتقه بموته، يعني أن المرض سبب تعلق حق الوارث بالمال، فكذا التدبير سبب تعلق حق العبد بالحرية، فكما حجر عن إبطال حق الوارث إذا تعلق حقه بالمال، فكذا حجر عن بيعه لتعلق حق العتق بنفسه، فإن قلت: إنما يكون خليفة الميت إذا وصل إليه ماله، كما في الوارث.

قلت: وصول المال من ثمرات ثبوت الخلافة فلا نبالي بعدمه، إذ المنظور إليه سبب الخلافة دون المال، كما في حق الوارث فإنه خليفة الميت، وإن لم يبق له مال، والمدبر خليفة ليس باعتبار صرف ماليته إليه بعد موته، فننظر بعد ثبوت الخلافة، فإن كان الحق غير لازم كالوصية بالثلث ملك الإبطال بالرجوع عنه،

وإنما قلنا: عن وفاء، لأنه إذا لم يترك وفاء لا ينبغي لأولاده أن يكتسبوا الوفاء ويؤدوه إلى المولى.

وبيعه وهبته، وإن كان الحق لازماً بأصله كحق العتق بالتدبير لم يملك الإبطال بالبيع والهبة والرجوع للزومه في نفسه، لأن حق العتق معتبر بحقيقته، وذا لازم لا يحتمل النقض، فكذا هذا وللزومه في سببه وهو معنى التعليق إذ التعليق تصرف لازم لا يمكن نقضه بالرجوع عنه، وقد وجد معنى التعليق في قوله: أنت حر بعد موتي، وأنت مدبر، وإن لم توجد صورة التعليق لفقدان كلمة التعليق؛ وصار المدبر كأم الولد في عدم جواز بيعهما، وهذا لأن أم الولد استحقت شيئين: حق العتق باعتبار أن عتقها معلق بموت سيدها، وهو كائن لا محالة وسقوط التقوّم عند أبي حنيفة رحمه الله، لأن التقوّم إنما يكون بالإحراز، فالصيد قبل الإحراز ليس بمال متقوّم، وبعد الإحراز يصير مالاً متقوّماً.

والآدمي في الأصل ليس بمال، لأنه خلق ليكون مالكاً للمال، لا ليصير مالاً، ولكن متى تحقق إحرازه على قصد التموّل صار مالاً متقوّماً، ويثبت به ملك المتعة تبعاً حتى صح شراء أخيه رضاعاً، وشراء الأمة المجوسية، فإذا حصنها واستولدها فقد ظهر أن إحرازه لها كان لملك المتعة لا لقصد التموّل، فصار الإحراز عدماً في حق المالية، فلذلك ذهب تقوّمها وهو عزة المالية، ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث، وما كان مالاً متقوّماً في حال الحياة يتعلق به حق الغرماء والورثة بعد الممات، فيتعدى الحكم الأول وهو حق العتق إلى المدبر لوجود معناه، وهو تعلق العتق، بما هو كائن دون الثاني، وهو ذهاب التقوم لعدم معناه وهو ذهاب الإحراز للمالية، وباعتبار أن ما شرع له يبقى بعد موته لحاجته.

(وقلنا: تغسل المرأة زوجها بعد الموت في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة) لأن الزوج مالك لها فيبقى ملكه فيها إلى انقضاء عدتها (بخلاف ما إذا

(وقلنا): معطوف على قوله: بقيت، أي ولهذا قلنا: (تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة) والمالك هو المحتاج إلى الغسل (بخلاف ما

مـاتت المرأة، لأنها مملوكـة، وقد بطلت أهليـة المملوكيـة بـالموت) لأن الملك في الآدمي شرع لقضاء حـاجة المـالك، بخـلاف القيـاس إلى زمـان الموت، لأنـه لا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد المـوت، وهو حق عليهـا فلا يبقى بعـد موتها.

ألا ترى انه لا عدة عليه بعدها حتى يجوز له تـزوّج أختها وإن كـانت على سرير، ولو بقي ضرب من الملك لوجبت مراعـاته بـالعدة، لأن الملك المؤكـد لا يزول بمجرد المزيل، كما لو طلقها، أو مات عنها وملك النكاح لم يشرع غير مؤكد بخلاف ملك اليمين.

ألا تـرى انه مؤكـد بالحجـة اي الشهـادة والمهـر، والمحـرمية أي حـرمـة المصاهرة (وما لا يصلح لحاجته كالقصـاص، لأنه شـرع عقوبـة لدرك الثـار) أي الحقد، وقد وجب عند انقضاء حياة المقتول، وعند انقضـاء الحياة لا يجب للميت شيء إلا مـا يضطر إليـه لحاجتـه إذ الأصل، أن لا يجب لـه شي، أصلاً لبـطلان أهليـة الملك، وما يثبت إنمـا يثبت للضـرورة، ولا ضـرورة هنا لأنـه شرع لـدرك

إذا ماتت المرأة) حيث لا يغسلها زوجها (لأنها مملوكة، وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت) ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها.

وقال الشافعي رحمه الله: يغسلها زوجها ما تغسل هي زوجها لقوله عليه السلام لعائشـة رضي الله عنها لـو مت لغسلتـك، والجـواب أن معنى لغسلتـك لقمت بأسباب غسلك.

(وما لا يصـلح لحاجته كالقصاص) يحتمل أن يكون معطوفاً على مـا تقضي به الحاجـة، يعني بقي للميت مـا تقضي بـه الحـاجـة، ومـا لا يصلح للحـاجـة كالقصـاص، ويحتمل أن يكون ابتداء كلام وقع مبتدأ وخبراً، إنما أورده بتقريب ما تقضي به الحاجة، وإنما يكون القصـاص مما لا يصلح لحاجته (لأنه شرع عقوبة لدرك الثار) وهو تشفي الصـدور للأولياء بدفع شر القاتل.

الثأر، ولا ثأر له بعد الموت (وقد وقعت الجناية على أوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته، فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء) لأن الجناية وقعت على حقهم من وجه، لا أن الوارث خليفة عن الميت في القصاص.

(والسبب انعقد للميت فيصح عفو المجروح) باعتبار انعقاد السبب له، ويصح عفو الوارث قبل موته باعتبار أن القصاص يثبت للورثة ابتداء، إذ لو كان بطريق الخلافة عن الميت لما صح حال حياة المورث، كإبراء الوارث غريم المورث عن الدين حال حياة المورث.

(وقال أبو حنيفة رحمه الله: القصاص غير موروث) لما قلنا: إن الغرض به درك الثأر، وأن يسلم حياة الأولياء والعشائر، وذلك معنى راجع إليهم، فكان القصاص حقهم من الابتداء، لا أن يكون موروثاً، فإن قلت: إذا كان شرعته لدرك الثار وأن يسلم حياة الأولياء وذلك يرجع إليهم فينبغي أن لا يجوز استيفاء القصاص، إلا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك، فإنه لو عفا أحدهم، أو استوفاه بطل أصلاً، ولا يضمن العافي، أو المستوفي للآخرين شيئاً.

قلت: القصاص واحد، لأنه جزاء قتل واحد، وكل واحد منهم كأنه يملكه وحده، كولاية الإنكاح للأخوة فإذا بادر أحدهم واستوفى، أو عفا لا يضمن شيئاً للآخرين، لأنه تصرف في خالص حقه

(ووقعت الجناية على أوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته، فأوجبنا القصاص للورثة ابتداء) لا أنه يثبت للميت أولاً، ثم ينتقل إليهم كالحقوق.

(والسبب انعقد للميت) لأن المتلف حياته، فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه (فيصح عفو المجروح) باعتبار أن السبب انعقد للمورث (وعفو الوارث قبل موت المجروح) لأن الحق باعتبار نفس الواجب للوارث (وقال أبو حنيفة رحمه الله: إن القصاص غير موروث) أي لا يثبت على وجه تجري فيه سهام الورثة، بل يثبت ابتداء للورثة، لما قلنا: إن الغرض درك ثأرهم، ولكن لما كان

ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله: للكبير ولاية الاستيفاء، قبل كبر الصغير، لأنه يتصرف في خالص حقه، لا في حق الصغير، وإنما لا يملكه إذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب، ورجحان جهة وجوده، لأن العفو عن القصاص مندوب إليه.

وهنا احتمال العفو معدوم، ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ، لأن فيه إبطال حق ثابت للكبير، ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله في الوارث الحاضر إذا أقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب: كلف إعادة البينة، ولو كان طريقه الوراثة لما كلف، لأن أحد الورثة ينتصب خصماً عن الباقين.

(وإذا انقلب مالاً صار موروثاً) أي إذا انقلب القصاص مالاً صار موروثاً، فتقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه، لأن موجب القتل في الأصل القصاص، لأنه القتل من

معنى واحد إلا يحتمل التجزي، ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الإنكاح للأخوة، ولهذا لو استوفى الأخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما إذا كان أحد الكبيرين غائباً، فإنه لا يجوز للحاضر أن يستوفي، لأن احتمال عفو الغائب راجح، واحتمال توهم عفو الصغير بعد البلوغ نادر، فلا يعتبر، وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الإرث لا بطريق الابتداء، وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا كان بعض الورثة غائباً، وأقام الحاضر البينة عليه، فعنده يحتاج الغائب إلى إعادة البينة عند حضوره، لأن الكل مستقل في هذا الباب، ولا يقضي بالقصاص لأحد حتى يجتمعا، وعندهما لما كان موروثاً لا يحتاج إلى إعادة البينة عند حضور الغائب، لأن أحد الورثة ينتصب خصماً عن الميت فلا تجب إعادتها (وإذا انقلب) أي القصاص (مالاً) بالصلح، أو بعفو البعض (صار موروثاً) فيكون حكمه حكم الأموال، حتى تقضى ديونه منه، وتنفذ وصاياه وينتصب أحد الورثة خصماً عن الميت، فلا يحتاج إلى إعادة البينة، لأن الدية خلف عن القصاص، والخلف قد يفارق الأصل في الأحكام كالتيمم فارق

كل وجه، وإنما تجب الدية خلفاً عن القصاص، لضرورة عدم إمكان رعاية التماثل.

فإذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب في الأصل، وذلك يصلح لحوائج الميت، فيجعل موروثاً، وهذا لأن الخلف إنما يثبت بالسبب الذي يثبت به الأصل، والسبب وجد في ذلك الوقت، فيستند وجوب الخلف إليه، فيكون موروثاً.

والدليل على أنه يجب من الأصل وأنه موروث إن حق الموصى له يتعلق بالدية، وإن كان لا يتعلق بالقود، فلو لم يكن كذلك لما تعلق بها حقه وتعتبر سهام الورثة في الخلف دون الأصل أي يأخذ كل واحد من الدية بقدر حقه، لأنه متجزيء، بخلاف القصاص، لأنه لا يتجزأ فيثبت لكل واحد منهم كملاً، ولكل واحد منهم أن يستوفيه، ففارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما من الصلاحية لحاجة الميت، وعدم الصلاحية ومن التجزيء وعدمه.

(ووجب القصاص للزوجين) لأن الزوجية تصلح سبباً لدرك الثأر لثبوت الاتحاد بين الزوجين (كما في الدية) أي وجب بالزوجية نصيب في الدية، لأن الزوجية سبب الخلافة، وأحد الزوجين يتصرف في مال الآخر فوق ما تصرف الأقارب فصارت كالنسب.

(وله حكم الأحياء في أحكام الآخرة) وهي ما يجب له على غيره بسبب ظلم ظلم عليه غيره، أو ما يجب له بسبب الحسنات والطاعات، وما يجب عليه

الوضوء في اشتراط النية (ووجب القصاص للزوجين، كما في الدية) فينبغي أن تقتص المرأة من الزوج، والزوج من المرأة، ولكن عنده ابتداء، وعندهما بطريق الإرث، كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الإرث وقال مالك رحمه الله: لا يرث الزوج والزوجة من الدية، لأن وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به.

ولنا أنه عليه السلام أمر بتوريث امرأة أشيم الضبابي من عقل زوجها أشيم (وله) أي للميت (حكم الأحياء في أحكام الآخرة) لأن القبر للميت كالمهد للطفل، فيما يجب له عن الغير، أو يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم، وما تلقاه

بسبب المعاصي والجنايات، وما يلقاه من ثواب وكرامة بسبب العبادات والطاعات، أو عقاب وملامة بسبب المعاصي، والسيئات فالقبر للميت كالرحم للماء، والمهد للطفل من حيث إنه يكون فيه إلى مدة، ثم يخرج منه، وهو روضة دار للمتقين، أو حفرة نار للخاسرين، فيقال للمتقي: نم نومة العروس، لا خوف عليك ولا بؤس، فكان له حكم الأحياء وذلك كله بعدما يمضي عليه في منزل القبر الإبتلاء، بسؤال منكر ونكير في الإبتداء، ونرجو الله أن يصيره لنا روضة بفضله وكرمه.

(ومكتسب وهو أنواع: الأول الجهل، وهو أنواع جهل باطل، لا يصلح عذراً في الآخرة، كجهل الكافر، وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى، وأحكام الآخرة، وجهل الباغي حتى يضمن مال العادل إذا أتلفه، وجهل من

من ثواب، أو عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي، كلها يجده الميت في القبر، ويدركه كالحي.

وإذا فرغنا عن الأمور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الأمور المعترضة المكتسبة، فقوله: (ومكتسب) عطف على قوله سماوي، وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله (وهذا أنواع) الأوّل (الجهل) الذي هو ضد العلم، وإنما عد من الأمور المعترضة مع كونه أصلاً في الإنسان، لكونه خارجاً عن حقيقة الإنسان، أو لأنه لما كان قادراً على إزالته باكتساب العلم جعل تركه إكتساباً بالجهل، واختياراً له.

(وهو أنواع: جهل باطل لا يصلح عذراً في الآخرة، كجهل الكافر) بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى، ورسالة الرسل لا يصلح عذراً في الآخرة، وإن كان يصلح عذراً في الدنيا لدفع عذاب القتل إذا قبل الذمة (وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة) كجهل المعتزلة بإنكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة (وجهل الباغي) بإطاعة الإمام الحق متمسكاً بدليل فاسد (حتى يضمن مال العادل) ونفسه (إذا أتلفه) إذا لم

خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة، كالفتوى ببيع أمهات الأولاد) يعلم أن العوارض نوعان: سماوي، وهو عشرة أنواع: الصغر، والجنون، والعته، والنسيان، والنوم، والإغماء، والرق، والمرض، والحيض، والنفاس، وهما نوع واحد، والموت، وإنما قدم تقرير السماوي ومكتسب من جهة العبد وهو سبعة أنواع: الجهل، والسكر، والهزل، والسفه، والخطأ، والسفر، والإكراه وإنما عدّ الجهل من العوارض المكتسبة، لأنه لما كان قادراً على إزالته بتحصيل العلم، جعل كأنه اكتسبه، وإنما عد الرق من العوارض السماوية، لأنه جزاء الكفر في الأصل، ولا اختيار للعبد في ثبوت الأجزية لأنها تثبت جبراً من الله تعالى، وبعد ما ثبت الرق لا يتمكن من إزالته، بخلاف الجهل.

ثم الجهل ثلاثة أنواع: جهل لا يصلح عذراً وهو أربعة أنواع: أولها: وهو الأقوى جهل الكافر، فإنه لا يصلح عذراً أصلاً لأنه مكابرة، وعناد بعد وضوح الدليل

بيانه أن حدوث العالم ثابت حساً ومشاهدة لكونه مختلطاً بالحوادث، وعقلاً لأن الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث، وقد علم أن

يكن به مسقطاً لأنه يمكن إلزامه بالدليل وجبر حق الصيانة، وأما إذا لم يكن له منعة فلا يؤاخذ بضمان ما أتلفه بعد التوبة، كي لا يؤاخذ أهل الحرب بعد الإسلام (والجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) كجهل الشافعي رحمه الله في حل متروك التسمية عامداً قياساً على متروك التسمية ناسياً، فإنه مخالف لقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾[1] (والسنة المشهورة كالفتوى ببيع أمهات الأولاد) ونحو ذلك فالجهل بالفتوى ببيع أمهات الأولاد جهل من داود الأصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا إلى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ، وهو مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام لأمرأة ولدت من سيدها: هي معتقة عن دبر منه، والجهل في نحو كجهل الشافعي رحمه الله في جواز القضاء بشاهد ويمين، فإنه مخالف للحديث

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٢١.

الذمة، فصار حكم المخاطب قاصراً عنهم حتى إذا وطئها بذلك، ثم أسلما كانا محصنين فيحدّ قاذفهما.

وإذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده، ولا يفسخ حتى يترافعا، ويطلبا من القاضي حكم الإسلام، فإنه يفرق بينهما، أما إذا طلب أحدهما من القاضي حكم الإسلام، ولم يطلب الآخر فلا يفرق بينهما عنده، وعندهما يفرّق، فإن قلت: ديانة الكافر لا تصلح حجة متعدية بالاتفاق، ألا ترى أنه إذا تزوّج المجوسي بنته، ثم هلك عنها وعن بنت أخرى، فالثلثان لهما بالنسب، ولا ترث المنكوحة منهما بالنكاح، لأن ديانتهما لا تصلح حجة متعدية على الأخرى، فينبغي أن لا تجعل حجة متعدية في إيجاب الحد على القاذف، واستحقاق القضاء بالنفقة، وإيجاب الضمان على متلف الخمر والخنزير.

قلت: ما ذكرت يفضي إلى التناقض، وهذا لأن ما قلت يفضي إلى أن لا تعتبر ديانتهم أصلاً، وقد اعتبرت ديانتهم بالإجماع في أخذ العشر من خمور أهل الحرب، ونصفه من خمور أهل الذمة، ومن ثمنها عند الشافعي رحمة الله، تدل أن ديانتهم معتبرة.

وما قلت: يفضي إلى أن لا تعتبر ديانتهم فيتناقض، والتناقض مردود، وإذا لم يكن اعتبار ديانتهم في أخذ العشر منهم حجة متعدية، فكذا في هذه المسائل التي ذكرتها، بل ديانتهم تصير حجة عليهم، ونأخذ منهم باعتبار ديانتهم، وإنما لا نأخذ من خنازيرهم، لأن ولاية الأخذ باعتبار الحماية، وإمام المسلمين يحمي خمر نفسه للتخليل، فكذا يحميها على غيره، ولا يحمي خنزير نفسه، فكذا لا يحميه على غيره، وهذا الذي ذكرنا، لدفع سؤالهم وحقيقة الجواب: أنا لا نجعل الدية متعدية في جميع هذه المسائل، بل الكل بناء على أن ديانتهم دافعة، وهذا لأن الخمر إذا بقيت متقوّمة لم يثبت بالديانة إلا دفع الإلزام بالدليل.

بيانه أن الخمر كانت في الأصل متقوّمة، وإنما أبطل النص تقوّمها، فكانت ديانتهم دافعة لإلزامنا إياهم بالنص لا مثبتة تقوّمها، وإذا بقي تقوّمها على

الأصل، وقد وجد سبب الضمان، وهو الإتلاف من المسلم حساً فيضمن، وإنما تصير الديانة متعدية إذا كان الضمان مضافاً إلى التقوم، وليس كذلك فهو شرط الضمان، لأنه قائم بالمحل، ولهذا يقال: ضمان الإتلاف، ولا يقال: ضمان التقوم، لكن المسلم يدعي عدم الشرط، وهو التقوّم والكافر يدفعه بديانته، وقد كانت متقوّمة في الأصل فيجب الضمان بإتلاف المتلف لا بتقوّم المتلف. وإنما قلنا: إن الضمان إذا أضيف إلى التقوّم كانت متعدية، لأن التقوّم ساقط عند المسلم، فكان السبب غير موجود في حق المسلم، فلو ثبت لثبت بإلزام الكافر على المسلم، وذلك منتف. وكذا إحصان المقذوف شرط لا علة، وإنما العلة هو القذف، فلا يكون الحد مضافاً إلى الإحصان، ليكون ثبوته باعتقادهم وديانتهم، بل هو مضاف إلى القذف، وهو موجود من المسلم حساً.

وأما النفقة فإنها شرعت في الأصل بطريق الدفع، أي دفع الهلاك عن المنفق عليه، ودفع الهلاك لا يكون إلزاماً، فعلم أن وجوب النفقة في نكاح المحارم لم يكن باعتبار أن ديانتها متعدية بل باعتبار دفع الهلاك فإنها لما كانت محبوسة له وجب نفقتها عليه دفعاً لهلاكها، لأن كونها محبوسة بحقه سبب لعجزها عن الإنفاق على نفسها بمالها، وما لها من المال لا يفي بالنفقة الدارة، فصار سبب الهلاك ألا ترى أن الأب يحبس بنفقة الابن الصغير، كما يحل دفعه إذا قصد قتله، أي إذا قصد الأب قتل الابن، فإنه يحل للابن دفعه بالقتل دفعاً للهلاك عن نفسه، ولا يحبس الأب بدين الابن عند مماطلته، لأنه جزاء لظلمه ابتداء لا دفع للضرر عن الابن، كما لا يقتل به قصاصاً، فعلم أن وجوب النفقة لدفع الهلاك عن المنفق عليه، ولهذا لا يحبس الأب به بخلاف الميراث، لأنه صلة مبتدأة، فلو وجب بديانة المنكوحة لكانت ديانتها ملزمة على الأخرى زيادة الميراث.

فإن قلت: قد دانت الأخرى بوجوب الميراث لما من ديانتهم صحة مثل هذا النكاح، قلت: قال كثير من مشايخنا بأن على قياس قول أبي حنيفة رحمه الله ينبغي أن تستحق الميراث بالزوجية، لأن عنده هذا النكاح محكوم بالصحة والمذكور في الكتب مطلقاً قولهما: كذا ذكر البزغري في طريقته

وأخواتكم﴾[1] شبهة في درء الحد عن قاذفه، والقضاء بالنفقة على الطريق الأول باطل، وهو ما قالا: إن نكاح المحارم لم يكن أمراً أصلياً، فلم يجز استيفاؤه لقصور الدليل، فكان النكاح فاسداً فلم يكن الحبس به موجباً للنفقة، كما في النكاح الفاسد في حق المسلمين.

وأما على هذا الطريق وهو أن حد القذف مما يدرأ بالشبهات، فصار قيام دليل التحريم شبهة. فهذا الدليل يقتضي أن تكون لها النفقة، لأنه سلم صحة نكاح المحارم في حقهم حيث أسقط الحد عن القاذف لمكان الشبهة.

وإنما لم تجب لأنها من جنس الصلات المستحقة ابتداء، فصارت كالميراث

ولهذا لم يشترط لها حاجة المستحق فإن نفقة المرأة تجب، وإن كانت فائقة في اليسار، ولو كان وجوب النفقة لدفع الهلاك كما قال أبو حنيفة رحمه الله لما وجبت نفقتها لعدم الحاجة إليها، فعلم أنها صلة مبتدأة، فلو أوجبنا النفقة لكانت ديانتها ملزمة لا دافعة.

والجواب لأبي حنيفة رحمه الله عما قالا. إن النفقة صلة مبتدأة، ولم تشرع لدفع الهلاك لأنه لم يشترط لها حاجة المستحق أن الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يرفعها مال المقدر، فكانت الحاجة متحققة ضرورة

بيانه أن المرأة وإن كانت غنية، فهي محبوسة لحقه.

وما لها وإن كان كثيراً فهو مقدار فلا يبقى بدوام حبسها، فتحتاج إلى النفقة، فعلم أن وجوب النفقة لدفع الهلاك والشافعي رحمه الله جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر، فأما سائر الأحكام كوجوب الضمان على متلف، ووجوب العدة وغير ذلك فلا تثبت.

لأنا لو قلنا: يثبتها لكانت دياناتهم ملزمة، والجواب عما قال - إن سائر

(١) سورة النساء: ٢٣

الأحكام لا تثبت لأنه يؤدي إلى أن تكون ديانتهم ملزمة أن تقوم الأموال وإحصان النفوس من باب العصمة، والعصمة هي الحفظ، ولا تصير الأموال والنفوس محفوظة عن أيدي المسلمين إلا بعد أن يجب الضمان بإتلافهم، فوجب الضمان ضرورة العصمة، وقد بينا ما يبطل به مذهبه حيث قلنا: إن الضمان لا يجب بتقوم المتلف، بل بإتلاف المتلف، وحد القذف يجب بقذف القاذف لا بإحصان المقذوف، فكانت ديانتهم دافعة لا متعدية، ولا يلزم على قولنا إن ديانتهم معتبرة في حق الدفع استحلالهم الربا، فلا يصح في حقهم، وإن دانوه لأن ذلك ليس بديانة، بل هو فسق في ديانتهم، لأن من أصل ديانتهم تحريم الربا قال الله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا وأخذهم الربا﴾[1] وقد نهوا عنه وذلك مثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم فإنهم نهوا عن ذلك، قال الله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون﴾[2] وذلك كاستحلالهم الزنا فإنه حرام في الأديان كلها.

وثانيها: جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى، فالفلاسفة امتنعت عن إطلاق اسم العالم والقادر، والسميع، والبصير على الباري تحاشياً عن التشبيه، فإن واحداً منا يسمى بذلك، فلو أطلقناها على الباري لأدى إلى التشابه في الاسم، وذلك سخف، والمعتزلة امتنعت عن إثبات معاني هذه الأسماء، فإنهم يقولون: بأنه عالم وقادر، ولا يقولون: إن له علماً وقدرة لأنه يفضي إلى التشابه لما بينا، والمشبهة أثبتوا هذه المعاني على وجه يفضي إلى التشبيه، وجعلوها من جنس صفات البشر، وأحكام الآخرة كإنكار المعتزلة عذاب القبر لثبات أن تعذيب من لا حياة له محال، والرؤية تمسكاً بأن رؤية من ليس في جهة محال.

بخروج مرتكب الكبيرة من النار قياساً لأحد الفريقين على الآخر، أعني

---

(١) سورة النساء، الآية ١٦٠.　　　(٢) سورة آل عمران، الآية ١٨٧.

الأشقياء على السعداء، كيف وقد وجد التنصيص على الخلود في الفريقين، فهذا الجهل لا يصلح عذراً، لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه، وهو قوله تعالى: ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة﴾[1] إلى آخر السورة، وغير ذلك من الآيات الدالة على ثبوت هذه الأسماء، ولو ثبت التشابه بمجرد إطلاق الإسم لتماثلت المتضادات، وكما لا يثبت التشابه بإطلاق إسم الموجود عليه، وعلينا لا يثبت بإطلاق غيره من الأسماء، وقوله تعالى: ﴿أنزله بعلمه﴾[2] ﴿وهو الرزاق ذو القوة المتين﴾[3] وقد علم استحالة اتصاف الذات بكونه عالماً قادراً بدون العلم والقدرة، لأن الأسماء المشتقة من المعاني لا يتصور ثبوتها بدون تلك المعاني، وقوله تعالى: ﴿أغرقوا فأدخلوا ناراً﴾[4] ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين.

وقوله عليه السلام: «استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر منه»، والله تعالى قادر على أن يخلق فيه حياة بقدر ما يتألم به، وقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[5] والنظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة إلى لن يكون إلا نظر العين، وقوله عليه السلام: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»، وقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، وغير ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على عذاب القبر وثبوت الرؤية وخروج مرتكب الكبيرة من النار

وثالثها: جهل الباغي فإنه لا يكون عذراً أيضاً لإنكاره الدليل الواضح الدال على إمامة علي رضي الله عنه، وهو إجماع الأمة، والنصوص الدالة على إمامته، فكان جهل صاحب الهوى والباغي باطلاً كالأول إلا أن صاحب الهوى متأول بالقرآن، فإن نافي الصفات والرؤية والخروج من النار متأول بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾.

---

(١) سورة الحشر، الآية ٢٢.
(٢) سورة النساء: الآية ١٦٦.
(٣) الذاريات- الآية ٥٨.
(٤) سورة نوح: الآية ٢٥
(٥) سورة القيامة: الآية ٢٣ ـ ٢٤.

وبقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ وبقوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾[2] والباغي متأول بقوله: ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾[3] فكان جهلهما دون جهل الكافر ولكنه لما كان من المسلمين بأن لم يغل في هواه أو ممن ينتحل الإسلام بأن غلا في هواه حتى كفر لزمنا مناظرته، وإلزامه وإظهار فساد تأويله، كما بيناه في العمدة ومدارك التنزيل.

ولهذا قلنا: إذ أتلف الباغي مال العادل، أو نفسه، ولا منعة له يضمن، وكذلك سائر الأحكام تلزمه، لأنه مفيد لإمكان الإلزام بالدليل لكونه مسلماً، فإذا صار للباغي منعة سقط ولاية الإلزام، ووجب العمل بتأويله الفاسد، فلا يؤاخذ بضمان، لأنه لا يفيد ووجبت المجاهدة لمحاربتهم، ووجب قتل أسراهم قطعاً لمادة شرهم، لأنهم يسعون في الأرض بالفساد والتذفيف على جريحهم، وهو بالذال والدال الإسراع في القتل، والمراد هنا إتمام القتل، ولم نضمن نحن أموالهم ودماءهم، ولم نحرم عن الميراث بقتلهم، لأن الإسلام جامع بين المورث والوارث، فلم يثبت اختلاف الدين الذي يمنع الإرث والقتل حق، فلم يكن القتل المانع من الإرث موجوداً، كما في القصاص، وهم لم يحرموا أيضاً إن قتلوا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لأن القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد، بناء على ديانتهم، وإن كان باطلاً في الحقيقة، وهذا لأنهم يقولون: نحن على الحق، وأنتم على الباطل، فلزمنا مجاهدتكم، وليس لنا ولاية الإلزام عليهم، وديانتهم معتبرة لكونهم مسلمين وما فعلوا كان أمراً بالمعروف، ونهياً عن المنكر عندهم، ووجب حبس الأموال زجراً لهم، ولم نملك أموالهم، لأن أصل الدار واحد، إذ الكل دار الإسلام، وهي بحكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق أن الفريق الآخر على الباطل، فثبت العصمة بوجه دون وجه،

(1) سورة النساء: الآية ١٤.
(2) سورة النساء: الآية ٩٣
(3) سورة البقرة: الآية ١٧٨

فلم يجب الضمان بالشك، ولم يجب الملك بالشبهة بيانه أن الدار لو كانت مختلفة من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام، ولم يجب الضمان، ولو كانت متحدة من كل وجه لم يثبت الملك، ووجب الضمان. فلما كانت مختلفة من وجه متحدة من وجه لم يثبت كل واحد بالشك، بخلاف أهل الحرب، لأن الدار مختلفة من كل وجه.

والمنعة متباينة فبطلت العصمة لنا في حقهم، ولهم في حقنا من كل وجه.

ورابعها: جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة، أو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب، أو السنة المشهورة، فإنه ليس بعذر أصلاً مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد، فإنه مخالف للإجماع، لأن الأمة أجمعت على عدم جواز بيعهن والإجماع ثابت بالكتاب، فكان مخالفة الإجماع مخالفة الكتاب، واستباحة متروك التسمية عمداً فإنه مخالفة للكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾

والقضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعي، فإنه مخالفة للكتاب وهو قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى أن لا ترتابوا﴾، ولا مزيد على الأدنى، وللسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر»، وقد مر تحقيقه في قسم السنة، ومثل القول بالقصاص في القسامة لأنا أمرنا بالمعروف والنهي عن المنكر، وخلاف الكتاب منكر فلزمنا النهي عنه، ولا يكون ذلك عذراً لهم أصلاً، وعلى هذا ينبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي، وما لا ينفذ أي ما كان على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة، أو الإجماع لا ينفذ فيه قضاء القاضي، وما لا يكون كذلك ينفذ.

(والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) كمن صلى الظهر على غير وضوء، ثم صلى العصر بوضوء وعنده أن الظهر جائز، فالعصر فاسد عندنا،

(والثاني: الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح، أو في موضع

لأن هذا جهل على خلاف الإجماع، لأن أداء الظهر بغير وضوء لا يجوز إجماعاً، فلا يصلح شبهة وعذراً، وإن قضى الظهر، ثم صلى المغرب، وعنده أن العصر جائز ذلك، لأن هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت، فإن من لا يقول بوجوب الترتيب، يقول: بأن كل فرض أصل بنفسه، فلا يكون تبعاً شرطاً لغيره قياساً على ما إذا ضاق الوقت، أو كثرت الفوائت، وكمن قتل وله وليان، فعفا أحدهما عن القصاص، ثم قتله الثاني، وهو يظن أن القصاص باق له على الكمال، وأنه وجب لكل واحد قصاص كامل، فإنه لا قصاص عليه، لأن جهله حصل في موضع الاجتهاد، وفي حكم يسقط بالشبهة، فإن عند بعض العلماء لا يسقط القصاص.

(أو في موضع الشبهة وأنه يصلح عذراً وشبهة كالمحتجم إذا أفطر على ظن أنها فطرته) أي ظن أن الحجامة فطرته وظن أنه على تقدير الأكل بعده لا تلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة، فإن جهله يكون عذرا مسقطاً للكفارة، لأنه ظن في موضع الاجتهاد، فإن عند الأوزاعي يفسد صومه لقوله عليه السلام: «أفطر الحاجم والمحجوم» وكفارة الإفطار مما تسقط بالشبهة (وكمن زنى بجارية والده) أو امرأته (على ظن أنها تحل له) فإن الحد لا يلزمه، لأن هذا جهل حصل في

الشبهة، وأنه يصلح عذراً وشبهة) دارئة للحد والكفارة (وكالمحتجم) الصائم (إذا أفطر) عمداً بعد الحجامة (على ظن أنها فطرته) أي أن الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة، لأنه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح، لأن عند الأوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام: «أفطر الحاجم والمحجوم»، ولكن قال شيخ الإسلام: لو لم يستفت فقيهاً، ولم يبلغه الحديث، أو بلغه وعرف تأويله تجب عليه الكفارة، لأن ظنه حصل في غير موضعه.

وأما إذا استفتى فقيهاً يعتمد على فتواه فأفتاه بالفساد فأفطر بعده عمداً لا تجب الكفارة (وكمن زنى بجارية والده على ظن أنها تحل له) فإن الحد لا يلزمه لأنه ظن في موضع الشبهة إذ الأملاك بين الآباء والأبناء متصلة فتصير شبهة أن

موضع الاشتباه، فإن وطء الأب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة، وهذا أقرب لما أوجب تأويلاً في أحد الطرفين اشتبه على الولد، فظن أنه يوجب تأويلاً في الطرف الآخر، كما في الشهادة، وكذا في جارية امرأته، لأنه يتمتع بمالها من غير استئذان وحشمة، فظن في الاستمتاع، فصار هذا التأويل في موضع الاشتباه. وشبهة في الحد دون النسب والعدة، أي تؤثر في سقوط الحد، ولا تؤثر في ثبوت النسب والعدة، لأن الوطء حصل في غير ملك، فكان زنا لكن بحكم الاشتباه يسقط الحد.

أما النسب فلا يثبت لأن ثبوت النسب يعتمد قيام ملك المحل من وجه، أو من كل وجه، أو حق في المحل، ولم يوجد بخلاف ما إذا وطيء جارية أخته، أو أخيه، وقال: ظننت أنها تحل لي فإنه يحد، لأنه لا مبسوطة في المال عادة، فلم يستند الظن إلى دليل، فلا يلتفت إليه، وكذلك حربي أسلم ودخل دارنا فشرب الخمر.

وقال: لم أعلم بالحرمة لم يحد بخلاف ما إذا زنى، لأنه حرام في الأديان كلها، فلا يكون جهله عذراً، أما الخمر فإنها كانت حلالاً في وقت، وبخلاف الذمي إذا أسلم ثم شرب الخمر، وقال: لم أعلم بحرمتها فإنه يحد، لأنه بالسكون في دارنا عرف حرمتها، فهذه المسائل بناء على هذا الأصل الذي ذكرت. وهو أن الجهل في موضع الاشتباه يكون شبهة في درء الحد.

وفي غير موضع الاشتباه لا (والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر إلينا

فيتمتع أحدهما بمال الآخر، وأما إذا ظن أنها لم تحل له، فإنه يجب الحد حينئذ، بخلاف جارية ولده، فإنها تحل بكل حال سواء ظن أنها تحل له أو لا، وبخلاف جارية أخيه، فإنها لا تحل له بكل حال، فلا يسقط الحد عنه، لأن الأملاك متباينة عادة.

(والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر إلينا) بالشرائع،

(وأنه يكون عذراً) له في الشرائع حتى إنها لا تلزمه، لأن الخطاب النازل خفي، فيصير الجهل به عذراً، لأنه غير مقصر، وإنما جاء ذلك من قبل خفاء الدليل في نفسه، وكذا الخطاب في أول ما نزل، فإن من لم يبلغه كان معذوراً مثل ما روينا في قصة قباء، فإنهم كانوا في الصلاة حين علموا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم، وقالوا للنبي عليه السلام: كيف صلواتنا إلى بيت المقدس قبل علمنا فنزل: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾(٢) أي صلاتكم إلى بيت المقدس، لأن الصلاة لا تكون إلا بالإيمان. وقصة تحريم الخمر فإن قوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ لأنه نزل في قوم شربوا الخمر بعد نزول آية تحريم الخمر، قبل بلوغ الخطاب إليهم، فعذروا. فأما إذا انتشر الخطاب وشاع في دار الإسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع، فمن جهل من بعد فذلك الجهل من قبل تقصيره، لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر كمن لا يطلب الماء في العمران، وتيمم والماء موجود فصلى لم يجز.

(ويلحق به جهل الشفيع) حتى إذا بيعت دار بجنب داره، ولم يعلم بالبيع يكون جهله عذراً، ويثبت له حق الشفعة إذا علم بالبيع، لأن دليل العلم خفي، لأن صاحب الدار ينفرد ببيعها

والعبادات (وأنه يكون عذراً) حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يعلم أن عليه ذلك لا يجب قضاؤها، لأن دار الحرب ليست بمحل لشهرة أحكام الإسلام، بخلاف الذمي إذا أسلم في دار الإسلام، فإن جهله بالشرائع لا يكون عذراً إذ يمكنه السؤال عن أحكام الإسلام، فيجب عليه قضاء الصلاة، والصوم من وقت الإسلام (ويلحق به) أي بجهل من أسلم في دار الحرب في كونه عذراً (جهل الشفيع) بالبيع، فإنه إذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكون عذراً

---

(٢) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

وفيه إلزام لأنه يلزمه طلب المواثبة والتقرير وما فيه إلزام يتوقف على علم من يلزمه، كما في أحكام الشرع فإن ما فيه إلزام على المكلف يتوقف على علمه إلا أن الخطاب لما انتشر في دار الإسلام لم يشترط حقيقة العلم ثمة

وفي الشفعة لما كان دليل العلم خفياً يشترط حقيقة العلم، فشرط أبو حنيفة رحمه الله في الذي لم يبلغه من غير رسالة العدد، أو العدالة وكذلك قوله في تبليغ الشرائع إلى الحربي الذي أسلم في دار الحرب، ولم يهاجر إلينا، إذا لم يكن المبلغ رسول الإمام، لأنه إلزام على المسلم، أما إذا كان رسول الإمام، فلا يشترط ذلك، لأنه قائم مقام الإمام، وفي تبليغ الشرائع إلى الحربي الذي أسلم في دار الحرب، كلام بيّنته في قسم السنة.

(وجهل الأمة) المنكوحة إذا أعتقت (بالإعتاق) يكون عذراً، لأن الدليل خفي في حقها، أي دليل ثبوت الخيار، وهو العتق لتفرد المولى به.

(أو بالخيار) أي جهلها بخيار العتق بعد العلم بالإعتاق يكون عذراً، لأنها لا تقدر على معرفة أحكام الشرع لاشتغالها بخدمة مولاها، ولأنها تدفع ضرر زيادة الملك عليها، ودفع الضرر يتوقف على حقيقة العلم، إذ لا يتصور الدفع من الجاهل، بخلاف البكر الصغيرة إذا بلغت وقد زوجها أخوها، ولم تعلم بخيار البلوغ، فإنه يجعل سكوتها رضى، ولم يجعل جهلها بالخيار عذراً، لأنها حرة تقدر على معرفة أحكام الشرع، والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل لأنه بتقصير

لا يبطلها، وبعدما علم به لا يكون سكوته عذراً، بل نبطل به الشفعة (وجهل الأمة بالإعتاق، أو بالخيار) فإنه يكون عذراً في السكوت يعني إذا أعتقت الأمة المنكوحة يثبت لها الخيار بين أن تبقى تحت تصرف الزوج، أو لم تبق، فإذا لم تعلم بخبر الإعتاق، أو بأن الشرع أعطاها الخيار كان جهلها عذراً، ثم إذا علمت بالإعتاق، أو بمسألة الخيار يكون لها الخيار الآن، لأن المولى يستبد بالإعتاق، ولعله لم يخبرها به، ولأنها مشغولة بخدمته، فلا تتفرغ لمعرفة أحكام الشرع التي من جملتها الخيار.

من جهتها، ولأنها تريد بذلك إلزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها، إذ النكاح ثابت، ولا يزداد شيء ببلوغها، أما المعتقة فإنها تدفع زيادة القيد.

ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء فشرط القضاء في خيار البلوغ لا في خيار العتق، حتى إذا ردت النكاح بعد البلوغ لا ينفسخ النكاح بدون قضاء القاضي، ولهذا يثبت التوارث إذا مات أحدهما بعد ردّها النكاح قبل القضاء به وفي خيار المعتقة يرتفع النكاح بمجرد اختيارها نفسها، لأنها دافعة لا ملزمة، وما يلزم على الزوج فهو ضمني، والدفع والرد صحيح من غير القضاء، (وجهل البكر البالغة بإنكاح الولي) أي إذا زوّجها الولي، ولم تعلم بالنكاح فسكتت بجهل جهلها عذراً، حتى يكون لها الخيار، إذا علمت.

(وجهل الوكيل والمأذون بالإطلاق وضده) أي جهل الوكيل بالوكالة يكون عذراً، حتى لا يصير وكيلاً بدون علمه، لأن في صيرورته وكيلاً ضرب إيجاب، وإلزام عليه حيث يلزمه الجري على موجب الوكالة، حتى لو كان وكيلاً بشراء شيء معينه لا يتمكن من أن يشتريه لنفسه، فلا يثبت بدون علمه، وهذا لأن حكم الشرع لا يثبت بدون العلم به مع كمال ولايته، فلأن لا يثبت حكم غيره مع قصور ولايته بدون علمه أولى.

(وجهل البكر بإنكاح الولي) فإنه يكون أيضاً عذراً في السكوت، يعني إذا زوج الصغير أو الصغيرة غير الأب، أو الجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ، فإن جهلا بخبر النكاح يكون عذراً حتى يعلما، وإن علما بالنكاح، ولم يعلما بأن الشرع خيرهما لا يكون عذراً لأن الدار دار إسلام والمانع من التعلم معدوم فلا يعذر هذا الجهل.

(وجهل الوكيل والمأذون بالإطلاق وضده) فإن الوكيل والمأذون إذا لم يعلما بالإطلاق أي بالوكالة، والإذن وضده أي بالعزل والحجر، فتصرفا قبل بلوغ الخبر إليهما، فهذا الجهل منهما يكون عذراً، فلم ينفذ تصرفهما على الموكل، والمولى في الصورة الأولى، لأنهما لم يعلما بأمرهما، وينفذ تصرفهما عليهما في

وكذا جهل المأذون بالإذن يكون عذراً حتى لو تصرف المأذون، أو الوكيل قبل بلوغ الخبر إليه لا ينفذ تصرفه، ولو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يقع العقد للوكيل، لأن الشراء لا يتوقف، ولو باع متاعاً للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفاً كتصرف الفضولي، لأن فيه ضرب إيجاب، والإلزام فإنه يلزمهما حقوق العقد ويتعلق الدين برقبة المأذون وكسبه ويطالب به في الحال، وإذا لم يكن مأذوناً لم يكن مطالباً به في الحال، إلا أنه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة، وإن كان فضولياً لأنه ليس بإلزام محض، بل هو مخير إن شاء قبل الوكالة والإذن، وإن شاء لم يقبل، وجهل الوكيل بالعزل، وجهل المأذون بالحجر، وجهل مولى العبد الجاني، فيما يتصرف فيه يكون عذراً، لأن فيه إلزاماً حيث يكون التصرف واقعاً للوكيل، وتبطل ولاية المأذون، ويصير المولى مختاراً للفداء بالتصرف في العبد الجاني، وهذا لأن العبد إذا جنى جناية خطأ، فالمولى مخير فيه بين الدفع والفداء، وإذا تصرف المولى فيه بالإعتاق، ونحوه صار مختاراً للفداء، فيجب عليه موجب الجناية، وهو الأرش، فإن لم يعلم بالجناية حتى أعتقه لا يصير مختاراً للفداء، بل يجب عليه الأقل من قيمته، ومن الأرش.

وعلى هذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع: إذا فسخ العقد بغير علم صاحبه إنه لا يصح، وإنما يصح بمحضر منه، وإن أجاز بغير علم صاحبه جاز إجماعاً لأن الخيار يمنع حكم العقد، وهو الملك إذ الشرط داخل على حكم العقد، والمعلق بالشرط عدم قبله، فإذا امتنع الحكم بسبب الخيار فات صفة اللزوم عن العقد لعدم الاختيار، فكان الفسخ بناء على فوات صفة اللزوم، لا أن شرط الخيار وضع للفسخ فيصير من له الخيار بالفسخ متصرفاً على الآخر بما فيه إلزام، لأن صاحبه ربما يجري على موجب العقد، فهو بالفسخ يلزمه خلاف موجب العقد، فيشترط علم صاحبه قبل مضي مدة الخيار دفعاً للضرر عنه، فإن بلغه رسول صاحب الخيار أن صاحب الخيار فسخ العقد، صح في الثلاث، بلا شرط عدالة لقيامه مقام المرسل وعدالته ليست بشرط، فكذا عدالة من قام مقامه، وبعد الثلاث لا يصح فإذا بلغه فضولي في الثلاث شرط العدد، أو العدالة عند أبي حنيفة خلافاً لمحمد رحمهما

الله، فإن وجد أحدهما أعني العقد، أو العدالة صح التبليغ في الثلاث، وتنفذ الفسخ، وبعد مضي المدة لا يصح، وبطل الفسخ وأبو يوسف رحمه الله جعل صاحب الخيار مسلطاً على الفسخ من قبل: صاحبه كأضيف ما يلزم صاحبه إلى إلتزامه، فلا يتوقف على علمه، وهذا لأن الرضا بالخيار رضا بالفسخ لا محالة، لأنه بناه عليه، والرضا بالسبب يكون رضا بالحكم، فلا يكون إلزاماً عليه، بل يكون ذلك بالتزامه، فيصح بدون علمه، فأجابا عن هذا الكلام بما ذكرنا أن الخيار لم يوضع للفسخ إذ لو كان موضوعاً للفسخ لما جاز له الإجازة، فكيف يقال: إنه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه، وصاحبه لا يملك الفسخ، ولا تسليط فيما لا يملكه المسلط، وإنما جازت الإجازة، لأنه لا يلزم الآخر بإجازته شيء، إذ العقد لازم من جانب من لا خيار له.

(والسكر وهو إن كان من مباح كشرب الدواء، وشرب المكره، والمضطر، فهو كالإغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق، وسائر التصرفات، وإن كان من محظور فلا ينافي الخطاب، ويلزمه أحكام الشرع، وتصح عباراته بالطلاق

الصورة الثانية لأنهما لم يعلما بحجرهما (والسكر) عطف على الجهل (وهو إن كان من مباح) أي حصل من شرب شيء مباح (كشرب الدواء) المسكر مثل البنج، والأفيون على رأي المتقدمين دون المتأخرين (وشرب المكره والمضطر) أي شرب المكره بالقتل، أو بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش إياه (فهو كالإغماء) يعني يحصل مانعاً فيمنع صحة الطلاق والعتاق، وسائر التصرفات كالإغماء كذلك.

(وإن كان من محظور) أي حصل من شرب شيء محرم كالخمر والسكر ونحوه (فلا ينافي الخطاب) بالإجماع، لأن قوله تعالى: ﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾(١) إن كان خطاباً في حال السكر، فهو المطلوب أنه لا ينافي الخطاب، وإن كان في حال الصحو فهو فاسد إذ يصير المعنى إذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة، كقوله للعاقل: إذا جننت فلا تفعل كذا، وهو إضافة الخطاب إلى حال

---

(١) سورة النساء: الآية ٤٣.

والعتاق، والبيع، والشراء، والأقارير لا الرِدّة، والإقرار بالحدود الخالصة) اعلم أن السكر سرور يغلبه، وهو نوعان: سكر بطريق مباح، وسكر بطريق محظور.

أما السكر بطريق المباح فمثل: سكر المكره على شرب الخمر بالقتل، أو قطع العضو فإنه يباح له ذلك، وكذلك المضطر إذا شرب منها ما يرد به العطش، وسكر به وهذا لأن الخمر في حالة الإضطرار باقية على الحل الأصلي لقوله تعالى: ﴿وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ (١) فصدر الكلام للتحريم، والاستثناء من التحريم إباحة، وكذلك إذا شرب دواء فسكر به كالبنج والأفيون، أو شرب لبناً فأسكره كلبن الرماك.

وكذلك على قول أبي حنيفة إذا شرب شراباً يتخذ من الحنطة، أو الشعير، أو العسل، أو الذرة فإنها حلال، ولا يحد شاربه عنده وإن سكر منه، لأن السكر في هذه المواضع بمنزلة الإغماء، فيمنع صحة الطلاق والعتاق، وسائر التصرفات، لأن ذلك ليس من جنس اللهو في الأصل، والكلام فيما إذا لم يشربها متلهياً حتى تصير حراماً، فصار من أقسام المرض.

وأما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرّم كالخمر، والباذق،

منه له، فلا يجوز (وتلزمه أحكام الشرع، وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والأقارير) زجراً له عن ارتكاب المنهي عنه، وتنبيهاً له على أن مثل هذا السكر المحرم لا يكون عذراً له في إبطال أحكام الشرع (لا الردة، والإقرار بالحدود الخالصة) فإنه إذا ارتد السكران، وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره، لأن الردة عبارة عن تبدل الإعتقاد، وهو غير معتقد لما يقوله، وكذا إذا أقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد، لأن الرجوع عنه صحيح، والسكر دليل الرجوع، بخلاف ما لو أقر بالحدود غير الخالصة لله كالقذف، أو القصاص، فإنه لا يصح الرجوع إذ صاحب الحق يكذبه فيؤاخذ بالحد والقصاص، وبخلاف ما إذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقرار فيه فإنه يحد

(١) سورة الأنعام الآية ١١٩

وهو المطبوخ أدنى طبخة، والمنصف فإن كل ذلك حرام عندنا إذا غلا واشتد أي صار مسكراً، وكذا نقيع التمر والزبيب حرام إذا غلا واشتد والمراد النيء من ماء الرطب، والنيء من ماء الزبيب، وكذا السكر من النبيذ المثلث، أو نبيذ الزبيب المطبوخ لأن هذا وإن كان حلالاً على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فإنما يحل بشرط أن لا يسكر منه، وذلك من جنس ما يتلهى به، لأنه مطرب في الأصل فيصير السكر منه كالسكر من الشراب المحرم.

ألا ترى أنه يوجب الحد، وهذا السكر لا ينافي الخطاب بالإجماع لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾[1] فإن كان هذا خطاباً في حال السكر، فظاهر، وإن كان في حال الصحو، فكذلك لا ينافي الخطاب لأنه يصير في التقدير كأنه قال للصاحي: إذا سكرت فلا تقرب الصلاة، ولو كان السكر منافياً للخطاب لما جاز ذلك، كما لا يجوز أن يقال للعاقل: إذا جننت فلا تفعل كذا، لأنه أضاف الخطاب إلى حالة منافية للخطاب، فلو كان السكر منافياً للخطاب، لكان كالجنون في عدم صحة إضافة الخطاب إلى تلك الحالة، وإذا ثبت أنه لا ينافي الخطاب ثبت أن السكر لا يبطل شيئاً من الأهلية، لأن خطاب الشرع بناء عليها، فيلزمه أحكام الشرع كلها، وتصح عباراته بالطلاق والعتاق، والبيع، والشراء، والإقرار بالدين، والعين، وتزويج الصغير والصغيرة والإقراض، والإستقراض والهبة، والصدقة وإنما يعوت بالسكر القصد لذهاب عقله دون العبارة لوجودها حساً، حتى أن السكران إذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امرأته استحساناً، لأن الكفر واجب الإعدام.

وإذا أسلم يصح إسلامه لوجود أحد الركنين والإسلام يعلو ولا يعلى، وإذا أقر بالقصاص أو باشر سبب القصاص لزمه حكمه، وإذا قذف أو أقر به لزمه الحد لأن السكر دليل الرجوع إذ السكران لا يكاد يثبت على شيء فنعمل فيما يحتمل الرجوع لا فيما لا يحتمله، وهذا لا يبطل تصريح الرجوع فبدلالته أولى.

---

(١) سورة النساء، الآية ٤٣.

وإذا زنى في سكره حد إذا صحا لتحقيق فائدته، وإذا أقر أنه سكر من الخمر طائعاً، لم يحد حتى يصحو فيقر، أو تقوم عليه البينة، وإذا أقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به إلا بحد القذف، لأن الرجوع يصح فيما سوى حد القذف، وهنا قد قرن به دليل الرجوع فيمتنع الحد ضرورة.

والأصل أن القدرة إذا عدمت بآفة سماوية لم يبق العبد مخاطباً إذ لو بقي مخاطباً لكان تكليف ما ليس في الوسع، وهو مردود بالنص، وإن عدمت بمعنى من جهة العبد بقي مخاطباً لأن القدرة ليست بشرط، ولكنها جعلت باقية تقديراً زجراً وتنكيلاً فإذا كان سبب السكر معصية لم يعد عذراً، فتلزمه أحكام الشرع، ولم يوضع عنه الخطاب، وكذا إذا كان مباحاً مقيداً بشرط أن لا يسكر منه، وهو مما ينتهي به في الأصل، وإذا كان مباحاً مطلقاً جعل عذراً لفوت القدرة وأما ما يعتمد الاعتقاد كالردة فإنها لا تثبت استحساناً لعدم ركنه وهو الاعتقاد لأنه لا يكون بلا قصد ولا قصد هنا لا أن السكر جعل عذراً وما يبتنى على صحة العبارة كالطلاق والعتاق ونحوهما فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذراً فيثبت وأما الحدود فإنها تقام عليه إذا صحا إذا وجد السبب منه في حالة السكر حيا بأن زنى أو قذف أو سرق لما بينا أن السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة إلا أن من عادة السكران اختلاط الكلام وعدم الثبات على الكلام فأقيم السكر مقام الرجوع فلم يعمل فيما يباين من أسباب الحدود وعمل في الإقرار الذي يحتمل الرجوع ولم يعمل فيما لا يحتمله وهو الإقرار بحد القذف والقصاص ألا ترى أنهم اتفقوا على أن السكر لا يثبت بدون اختلاط الكلام وقد زاد أبو حنيفة رحمه الله فشرط في حق وجوب الحد بالسكر بأن لا يعرف الأرض من السماء والفرو من العباء والرجل من النساء فيحتمل أن يكون حد السكر في غير الحد هو اختلاط الكلام وغلبة الهذيان على كلامه كما قالا به (والهزل وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة وهو ضد الجد وهو أن يراد

مباحاً (والهزل) عطف على ما قبله (وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة) يعني لا يكون اللفظ محمولاً على معناه الحقيقي أو المجازي بل يكون

بالشيء ما وضع له أو ما صلح له اللفظ استعارة) فالجد أعم من الحقيقة لأنه قد يكون حقيقة وقد يكون مجازاً فإن قلت فعلى هذا كيف يستقيم ما ذكره فخر الإسلام رحمه الله وهو قوله: وأما الهزل فتفسيره اللعب وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له فإنه ينتقض بالمجاز ثم قال: وهو ضد الجد وهو أن يراد بالشيء ما وضع له وهو تفسير الحقيقة كما ذكره في أول الكتاب قلت: قد قال بعضهم إن المجاز موضوع كالحقيقة فبقوله ما لم يوضع له تنفي الحقيقة والمجاز لأنهما موضوعان وبقوله ما وضع له يدخلان لكن الذي ذكرته أبين وأظهر وهو المراد بما قال الشيخ أبو منصور رحمه الله فإنه قال الهزل ما لا يراد به معنى (وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة) لما قلنا من تفسير الهزل وهذا لأنه إذا لم يرد به معنى لم يكن راضياً بحكم ذلك التصرف ضرورة، وإذا كان الهازل طائعاً في التلفظ بالسبب كان مختاراً وراضياً بمباشرة السبب ضرورة والفرق بين الرضا والاختيار معروف في أصول الكلام (فصار بمعنى خيار الشرط في البيع) أبداً حيث يفسد البيع فيهما ولا يثبت الملك بالقبض فيهما وذكر فخر الإسلام رحمه الله فصار بمعنى خيار الشرط في البيع انه يعدم الرضا والاختيار جميعاً في حق الحكم ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب كأنه أراد المشابهة بينهما في انهما يعدمان الرضا والاختيار في الحكم ولا يعدمان الرضا والاختيار في مباشرة السبب ولم يرد المشابهة بينهما من كل وجه إذ

لعباً محضاً ولكن العبارة لا تخلو عن تمحل والأولى أن يقول وما لا يصلح له بتأخير كلمة لا ليكون معطوفاً على قوله ما لم يوضع له أو أن يقول ولا صلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفاً على قوله لم يوضع له (وهو ضد الجد وهو أن يراد بالشيء ما وضع له أو ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة) يعني أن الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى به ولكنه يرضى بمباشرة السبب إذ التلفظ إنما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض للحكم (فصار الهزل بمعنى خيار الشرط أبداً في البيع) لعدم الرضا بحكم البيع لا لعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث أن الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده

الهزل في البيع يفسد البيع وخيار الشرط في البيع لا يفسده لا إذا أراد بهذا الظن ناقبه (وشرطه أن يكون صريحاً مشروطاً باللسان) أي لا يثبت الهزل بدلالة الحال بل يشترط أن يذكر باللسان أنهما هازلان في العقد (إلا أنه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط) بعينه لأنه لو شرط ذكره في نفس العقد ما حصل مقصودهما لأن غرضهما من البيع هازلاً أن يعتقد الناس ذلك بيعاً وهو ليس ببيع في الحقيقة (والتلجئة كالهزل) قال القاضي الإمام ظهير الدين رحمه الله التلجئة هي العقد الذي ينشئه الإنسان لضرورة تعتريه ويصير كالمدفوع إليه وهو أن يقول لآخر إني أبيع داري منك وليس ببيع في الحقيقة وإنما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع في الظاهر فهذا البيع فاسد وهو صورة بيع الهزل وقال بعضهم رحمه الله الهزل أعم من التلجئة لأن الهزل يجوز أن يكون سابقاً ويجوز أن يكون مقارنة بأن يقول بعت هذا هازلاً ويجوز أن لا يكون مضطراً إليه والتلجئة إنما تكون عن اضطرار ولا يكون مقارنة (فلا ينافي الأهلية ووجوب الأحكام) أي إذا ثبت تفسير الهزل وأثره ثبت أنه لا ينافي الأهلية ووجوب شيء من الأحكام ولا يكون عذراً في وضع الخطاب بحال ولكنه لما كان أثره في إعدام الرضا

(وشرطه) أي شرط الهزل (أن يكون صريحاً مشروطاً باللسان) بأن يذكر العاقدان قبل العقد أنهما يهزلان في العقد فلا يثبت ذلك بدلالة الحال فقط (إلا أنه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط) لأن غرضهما من البيع هازلاً أن يعتقد الناس ذلك بيعاً وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد وأما خيار الشرط فالغرض منه إعلام الناس بأن البيع ليس باتاً بل معلقاً بالخيار وذلك إنما يحصل بذكره في متن العقد (والتلجئة كالهزل فلا ينافي الأهلية) وهي في اللغة مأخوذة من الإلجاء أي الاضطرار فكأن صاحبها ألجئ وبحاً شيء إلى أن يأتي أمراً باطناً بخلاف ظاهره فتظهر بحضور الخلق أنهما يعقدان البيع بينهما لأجل مصلحة دعت إليه ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل أعم منها ولكن الحكم فيهما سواء في أنه لا ينافي الأهلية ثم اعلم أن مبنى حد الهزل على أن يتفق العاقدان في السر أن يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع منعقداً بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا تخلو عن أربع حالات بينهما في كل عقد

بالحكم لا في إعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الأحكام كيف تنقسم في حكم الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالعبارة دون الرضا بحكمها يثبت ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت لعدم الرضا بالحكم والدليل على أن الهزل لا ينافي الأهلية ووجوب شيء من الأحكام ولا ينافي صحة العبارة أن الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة وهو قوله عليه السلام ثلاث جدهن جدّ وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولو كان منافياً للأهلية أو لعبارة لما صح النكاح إذا لشيء لا يثبت بدون ركنه وأهلية فاعله فإن دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والإجارة فذلك على ثلاثة أوجه لأنه اما أن يهزلا بأصله أو بقدر العوض أو بجنسه وكل وجه على أربعة أوجه لأنه اما أن يتواضعا على الهزل ثم يتفق على الإعراض أو على البناء أو على أن لا يحضرهما شيء أو يختلفا (فإن تواضعا على الهزل بأصل البيع واتفقا على البناء يفسد البيع كالبيع بالخيار أبداً) أي إذا تواضعا على الهزل بأصل البيع بأن يعقدا هازلاً على أن لا بيع بينهما أصلاً فهذا البيع منعقد لما بينا أن الهازل راض بمباشرة السبب غير راض بحكمه فكان بمنزلة خيار الشرط مؤبداً فينعقد العقد فاسداً غير موجب للملك كخيار المتبايعين معاً فإنه لا يوجب الملك أصلاً على احتمال الجواز كمن باع عبداً على أنه بالخيار أبداً أو على أنهما بالخيار أبداً فإن نقضه أحدهما انتقض وإن أجازاه جاز وعند أبي حنيفة رحمه الله يجب أن يكون دفع الفساد والإجازة مقدراً بالثلاث كخيار الشرط أبداً فإن دفع الفساد ثمة بعد الثلاث لا يعتبر، كذا هنا.

ولهذا لا يثبت الملك بهذا البيع، وإن اتصل به القبض لأن الهزل لما كان

وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال: (فإن تواضعا على الهزل بأصل البيع) أي اتفقا في السر على أن يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما أصل البيع فعقدا بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاءا (واتفقا على البناء) أي أنهما كانا بانيين على تلك المواضعة والهزل (يفسد البيع) ولا يوجب الملك وإن اتصل به القبض لعدم الرضا حتى لو كان المبيع عبداً فعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ (كالبيع بشرط الخيار أبداً) فإنه يمنع ثبوت الملك مع كون البيع صحيحاً، ففي الفاسد أولى.

ملحقاً بخيار الشرط أبداً، وثمة لا يثبت الملك، وإن اتصل به القبض، كذا هنا بخلاف البيع الفاسد، فإن الملك يثبت ثمة عند اتصال القبض به.

(وإن اتفقا على الإعراض فالبيع صحيح، والهزل باطل) لإعراضهما عن المواضعة (وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في البناء والإعراض فالعقد صحيح عند أبي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما، فجعل صحة الإيجاب أولى، وهما اعتبرا المواضعة إلا أن يوجد ما يناقضها) إعلم أنهما إذا اتفقا أنه لم يحضرهما شيء، فالعقد فاسد عندهما، لأنه بناء على المواضعة، وإن اختلفا فالقول قول من يدعي البناء على المواضعة، فاعتبر المواضعة، وأوجب العمل بها إلا أن يوجد النص على ما ينقضها، وهو أن يتفقا على الإعراض عن المواضعة، كذلك حكى محمد عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة قوله في كتاب الإكراه، لكنه قال أبو يوسف: وقال أبو حنيفة: فيها أعلم، وقول أبي يوسف فيها أعلم ليس بشك في روايته عن أبي حنيفة، ولا تردد فيثبت الإختلاف، وهو أن عنده يصح البيع،

(وإن اتفقا على الإعراض) أي على أنهما أعرضا عن المواضعة المتقدمة، وعقد البيع على سبيل الجد (فالبيع صحيح والهزل باطل، وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء) عند البيع من البناء على المواضعة، أو الإعراض، بل كانا خالي الذهن عنه.

(أو اختلفا في البناء والإعراض) فقال أحدهما: بنينا العقد على المواضعة المتقدمة، وقال الآخر: عقدنا على سبيل الجد (فالعقد صحيح عند أبي حنيفة رحمه الله، خلافاً لهما فجعل) أبو حنيفة رحمه الله (صحة الإيجاب أولى) لأن الصحة هي الأصل في العقود، فيحمل عليها ما لم يوجد مغير، وهو فيما إذا اتفقا على أنهما كانا خالي الذهن، وأما إذا اختلفا فمدعي الإعراض متمسك بالأصل، فهو أولى.

(وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة) لأن البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هي الأصل، وفي صورة الإختلاف يرجح قول

وعندهما يفسد، وهذا لأن من مذهب أبي يوسف أن هذا ليس بشك وتردد، فكان جازماً في روايته عن أبي حنيفة رحمه الله، فإن عنده إذا قال: لفلان علي ألف درهم، فيما أعلم أنه لازم، وليس بشك، إذ لو كان شكاً لما وجب شيء، كما إذا قال: إن شاء الله، لأن الأصل في الذمم البراءة، ومنهم من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضي أشهد أن لفلان على هذا ألف درهم، فيما أعلم أنه باطل. فلم يثبت الاختلاف، لأن الشهادة تبطل بقول الشاهد: فيما أعلم، وهذا معتبر بقول الشاهد فلم تثبت الرواية عن أبي حنيفة أن البيع صحيح، فلا يثبت الاختلاف.

والصحيح أن الخلاف ثابت، وأن البيع صحيح عنده، وقوله: فيما أعلم من قول أبي يوسف، لا من قول أبي حنيفة، وعند أبي يوسف هذا ليس بشك ولا تردد، اعتباراً بمسألة الإقرار في الاعتبار بالعادة، وهو تحقيق المواضعة ما أمكن، وقد أمكن هنا حيث لم يعرضا عن الأغراض.

ولأبي حنيفة رحمه الله: أن العقد المشروع لإيجاب حكمه، وهو الملك جدٌّ في الظاهر إذ الهزل لم يتصل بالبيع نصاً، فكان هذا أولى بالاعتبار من المواضعة، وقالا: قد سبقت المواضعة على الهزل والسبق من أسباب الترجيح، وقال أبو حنيفة رحمه الله: العقد الخالي عن الهزل نصاً يصلح ناسخاً للمواضعة الأولى، لأن عقد المتعاقدين وديانتهما يدلان على صحة البيع، وصحة البيع في محلها معرضين عن الهزل السابق غير بانيين عليه.

وقد أمكن ذلك فيما نحن فيه، وهو حالة السكوت، والاختلاف لعدم التنصيص منهما على الفساد، بخلاف ما إذا اتفقا على البناء لوجود التصريح منهما على العمل، بخلاف موجب العقد (وإن كان ذلك في القدر) فإن اتفقا على الجد

من بني على المواضعة، فهذه أربعة أقسام للمواضعة بأصل البيع (وإن كان ذلك في القدر) بأن يقولا: إن البيع بيننا وبينك تام، ولكن نتواضع في القدر، ونظهر بحضور الخلق أن الثمن ألفان، وفي الواقع يكون الثمن ألف، فهذه أيضاً

في العقد، لكنهما تواضعا على البيع بالفين على أن أحدهما هزل (فإن اتفقا على الأعراض كان الثمن ألفين) لبطلان الهزل بإعراضهما (وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا، فالهزل باطل، والتسمية صحيحة عنده) فيكون الثمن ألفين (وعندهما العمل بالمواضعة واجب، والألف الذي هزلا به باطل) لما ذكرنا من الأصل، وهو أن عند أبي حنيفة يجب العمل بظاهر العقد، وهو ناسخ للمواضعة السابقة، وعندهما يجب العمل بالمواضعة، لأنها سابقة والسبق من أسباب الترجيح (وإن اتفقا على البناء على المواضعة، فالثمن ألفان عنده) لأنهما جدا في العقد، إذ المواضعة في البدل، لا في أصل العقد، ولو عملنا بمواضعتهما بالهزل في قدر الثمن، حتى يكون الثمن ألفاً كما قالا، لفسد العقد بواسطة الشرط الفاسد، وهو قبول الألف الذي هو غير داخل في العقد.

وهذا لأن الثمن على تقدير الهزل ألف في الحقيقة، فكان قبول العقد بالغير شرطاً للبيع، فيكون شرطاً فاسداً، كما لو جمع بين حر وعبد، وبيعهما موجب العمل بالجد في أصل العقد، وجعل الثمن ألفين تصحيحاً للعقد، وقول فخر الإسلام: وكان العمل بالأصل عند التعارض أولى من العمل بالوصف،

أربعة أقسام (فإن اتفقا على الإعراض كان الثمن ألفين) لأنهما لما أعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية، وهذا القسم لظهوره لم يذكر في بعض النسخ، (وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا، فالهزل باطل، والتسمية صحيحة عنده، وعندهما العمل بالمواضعة واجب والألف الذي هزلا به باطل) فيكون الثمن عنده ألفين، وعندهما ألف بناء على ما تقدم من أصله وأصلهما.

(وإن اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن ألفان عنده) لأنه لو جعل الثمن ألفاً يكون قبول الألف الذي هو غير داخل في البيع شرطاً لقبول الآخر، فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد، فلا بد أن يكون الثمن ألفين ليصح العقد، وعندهما الثمن ألف، لأن غرضهما من ذكر الألف هزلا هو المقابلة بالبيع، فكان ذكره والسكوت عنه سواء، كما في النكاح وهو رواية عن أبي حنيفة أيضاً

أعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في أصل العقد بخلاف تلك المواضعة تحتاج إلى إيضاح، بيانه أنه اجتمع هنا مواضعتان مواضعة في أصل العقد بالجد، ومواضعة في الثمن بالهزل في القدر بأن يكون الثمن ألفاً، وإن صدر البيع بينهما بألفين، وهما متعارضان، لأن اعتبار الجد في أصل العقد يقتضي صحة العقد، واعتبار الهزل في القدر يقتضي فساده، لأن جواز العقد مع أن يكون الثمن ألفاً غير ممكن لما بينا أنه يصير شرطاً فاسداً ثم أنه جعل المواضعة في البدل مواضعة في الوصف، لأن الثمن تابع في باب البيع، لما مر أن جواز البيع لا يفتقر إلى وجوده، وأن الإقالة تصح بعد عدمه، كما أن الصفة تابعة للموصوف، فكان العمل بالأصل أولى إذ التبع لا يعارض الأصل، فقد خلا الأصل عن العارض، فوجب العمل به.

وإنما ذكر بخلاف تلك المواضعة ليقع الفرق بين هذه الصورة، وبين ما إذا اتفقا على البناء في الفصل الأول، لأنه لم يعارضه شيء ثمة، وقد وجدت المعارضة هنا كما بينا، ويحتمل أن يكون متصلاً بقوله، وكان العمل بالأصل عند التعارض أولى من العمل بالوصف.

وقوله: أعني تعارض المواضعة في البدل والمواضعة في أصل العقد حشو وتقدير الكلام، وكان العمل بالأصل بخلاف تلك المواضعة أي المواضعة في الوصف أولى.

(وإن كان ذلك في الجنس فالبيع جائز على كل حال) أي إذا تواضعا على البيع بمائة دينار، وأن ذلك تلجئة، وإنما الثمن مائة درهم والبيع جائز بالدنانير على كل حال سواء اتفقا على الإعراض أو على البناء أو على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا في البناء والإعراض، ففرق أبو يوسف، ومحمد رحمهما الله بين

(وإن كان ذلك في الجنس) بأن تواضعا على أن نعقد بحضور الخلق على مائة دينار، والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم (فالبيع جائز على كل حال) من الأحوال الأربعة سواء اتفقا على الأعراض، أو على البناء، أو على أنه لم يحضرهما

هذا وبين الهزل في القدر، حيث اعتبر المواضعة، ثم وجعلا الثمن ألفاً عملاً بالمواضعة، وهنا لم يعتبرا المواضعة، فلم يجعلا الثمن دراهم، بل جعلا الدنانير ثمناً. ووجه الفرق أن العمل بالمواضعتين أعني المواضعة في أصل العقد وهو أن يكونا جادّين فيه، والمواضعة في مقدار الثمن ممكن ثمة، لأن البيع يصح بأحد الألفين، وهو مذكور في العقد لأن الألفين تتضمن الألف والهزل بالألف الأخرى شرط لا طالب له من العباد لاتفاقهما على عدم تضمينه، فلا يفسد البيع كشرط أن لا يعلف الدابة المبيعة.

وهنا العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن لأن العمل بالهزل يقتضي أن لا تكون الدنانير ثمناً وأن تكون الدراهم ثمناً والثمن ما يكون مذكوراً في العقد والدراهم غير مذكورة في العقد، فلو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن، فصار العمل بالمواضعة في العقد أولى.

وهذا لأنهما جادّان في أصل العقد هازلان في جنس البدل، فوقع التعارض بين المبطل والمصحح.

والمصحح راجح على المبطل، فلهذا بطل الهزل وصح البيع بالدنانير.

شيء، أو اختلفا في البناء، والإعراض استحساناً، وذلك لأن البيع لا يصح بلا تسمية البدل، وهما جدّا في أصل العقد، فلا بد من التصحيح، وذلك بالانعقاد بما سميا، وهذا بالاتفاق بين أبي حنيفة وصاحبيه وجه الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الأول منعقداً بألف، وفي الثاني بما سميا أن العمل بالمواضعة مع الجدّ في أصل العقد ممكن في الأول إذ يبقى من المسمى ما يصلح ثمناً، وهو الألف واشتراط قبول الألف الآخر وإن كان شرطاً لكن لا مطالب له من جهة العبد فلا يفسد البيع بخلاف الثاني، إذ لو اعتبرت المواضعة فيه يعدم المسمى، ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو يفسد البيع، فلذا وجبت التسمية، ولم يعتبر العمل بالمواضعة.

(وإن كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين ، فذلك صحيح ، والهزل باطل بالحديث) إعلم أن الهزل قد يدخل فيما يحتمل النقض وقد بيناه، وقد يدخل فيما لا يحتمل النقض، أي لا يحتمل الفسخ والإقالة وهو ثلاثة أنواع: ما لا مال فيه أصلاً، كالطلاق والعتاق، وما كان المال فيه تبعاً كالنكاح، وما كان المال فيه مقصوداً كالخلع والإعتاق على مال، وهذه القسمة حاصرة.

ووجه الحصر ظاهر:

أما الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر، وصورة الطلاق والعتاق أن يضع التواضع بين الزوج والمرأة، أو بين المولى والعبد بأنه يطلقها، أو يعتقه علانية، ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما، وهكذا في العفو عن القصاص.

وصورة اليمين أن يتواضع الرجل مع امرأته، أو مع عبده بأن يعلق طلاقها، أو عتقه بدخول الدار، ويكون في ذلك هازلاً به، وهكذا في النذر، وذلك كله صحيح، والهزل باطل بالحديث، وهو قوله عليه السلام: «ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد، النكاح والطلاق واليمين»، وذكر في بعض الروايات العتاق مقام اليمين، والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام: «النذر يمين، وكفارته كفارة اليمين»، والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لأن كل واحد منهما إسقاط، ولهذا

(وإن كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين، فذلك صحيح ، والهزل باطل بالحديث) وهو قوله عليه السلام: «ثلاث جدهن جدٌ وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين» وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين.

وصورة المواضعة فيه أن يتواضعا على أن ينكحها، ويطلقها أو يعتقها بحضور الناس، وليس في الواقع كذلك، والمراد باليمين التعليق بأن يتواضع الرجل مع امرأته، أو عبده أن يعلق طلاقها، أو عتاقه علانية، ولا يكون في الواقع كذلك، وليس المراد به اليمين بالله تعالى، إذ لا تتصور المواضعة فيها، ففي هذه الصور في كل حال من الأحوال يلزم العقد ويبطل الهزل، ويلحق بهذه

إذا عفا عن بعض الدم يسقط كل القصاص، كما إذا طلق نصف تطليقة كانت تطليقة واحدة، أو بالإعتاق، لأن كل واحد إحياء، فكانا من واد واحد، أو بالنذر لأنه تبرع ابتداء، وهو نظير اليمين المنصوص عليه.

والمشابه للمشابه مشابه، ولأن الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه، وحكم هذه الأسباب لا يحتمل الرد بالإقالة والتراضي شرط الخيار، ألا ترى أن العفو عن القصاص لا يحتمل الإقالة، وكذا النكاح والطلاق والعتاق واليمين. وكذا لا يحتمل الكل خيار الشرط ولكن هذه الأسباب، إذا وجدت وجدت أحكامها لا محالة، فلهذا لم يؤثر الهزل فيها، لأن الهزل بمنزلة خيار الشرط على ما مر، فإن قلت يشكل بالطلاق المضاف إلى غد فإنه سبب في الحال، مع أن حكمه متراخ قلت: نعني بالسبب العلة، والطلاق المضاف إلى غد ليس بعلة في الحال، بخلاف البيع بشرط الخيار، فإنه علة في الحال، ولهذا يستند الملك إلى وقت البيع دون الطلاق، ولو كان الطلاق المضاف علة لاستند حكمه أيضاً (وإن كان المال فيه تبعاً كالنكاح فإن هزلا بأصله، فالعقد لازم والهزل باطل) لما روينا.

(وإن هزلا بالقدر فإن اتفقا على الإعراض، فالمهر ألفان، وإن اتفقا على البناء فالمهر ألف) بخلاف مسألة البيع عند أبي حنيفة رحمه الله فإنهما إذا هزلا في

الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه.

(وإن كان المال فيه تبعاً كالنكاح) فإن المهر فيه ليس بمقصود، وإنما المقصود انعقاد النكاح (فإن هزلا بأصله) بأن يقول لها: إني أنكحك بحضور الخلق، وليس بيننا نكاح (فالعقد لازم والهزل باطل) سواء اتفقا على البناء، أو الإعراض، أو عدم حضور شيء منهما، أو اختلفا فيه (وإن هزلا في القدر) بأن يزوجها علانية بألفين ويكون المهر في الواقع ألفاً (فإن اتفقا على الإعراض، فالمهر ألفان) بالاتفاق لأن لهما ولاية الإعراض عن الهزل (وإن اتفقا على البناء، فالمهر ألف) بالاتفاق، لأن ذكر أحد الألفين كان على سبيل الهزل، والمال لا

القدر في البيع يجب الألفان عنده، وإن اتفقا على البناء: وهنا يجب الألف، والفرق أن البيع يفسد بالشرط الفاسد، والعمل بالمواضعة يجعله شرطاً فاسداً على ما بينا، فلم نعمل بها تصحيحاً للعقد، فأما النكاح فلا يفسد بالشرط الفاسد، فعلمنا بالمواضعتين أعني المواضعة في أصل العقد والمواضعة في القدر، وهو أن يكون المهر ألفاً، كما قلنا في البيع.

(وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا فالنكاح جائز بألف) في رواية محمد عن أبي حنيفة رحمهما الله بخلاف البيع، فإن الثمن عنده ألفان، لأن المهر تابع حتى صح النكاح بدون ذكره، ومع جهالته، فلا يجعل مقصوداً بالصحة، أما الثمن في البيع فمقصود ولهذا يفسد البيع لمعنى في الثمن كالجهالة، وغير ذلك، وإذ كان مقصوداً بالصحة صار كالبيع والعمل بالهزل يجعله شرطاً فاسداً، فلهذا يجب الألفان. وأما المهر فتابع فلو وجب الألفان لصار المهر مقصوداً، وليس كذلك فيجب العمل بالهزل ولا يجب إلا الألف (وقيل: بألفين) أي رواية أبي يوسف، عن أبي حنيفة رحمهما الله المهر ألفان، لأن التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع، أي لا يثبت إلا قصداً ونصاً كالبيع، ثم إذا هزلا في البيع واختلفا، أو سكتا فأبو حنيفة رحمه الله جعل العمل بصحة الإيجاب أولى من

يثبت مع الهزل، والفرق لأبي حنيفة رحمه الله بينه وبين البيع حيث أوجب الألفين في البيع. والألف في النكاح أنه لو لم يجعل الثمن ألفين لكان شرطاً فاسداً، وهو يؤثر في فساد البيع، ولا يؤثر في فساد النكاح لا في أصل العقد، ولا في الصداق.

(وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا، فالنكاح جائز بألف) في رواية محمد عن أبي حنيفة (وقيل: بألفين) في رواية أبي يوسف عنه.

وجه الرواية الثانية هو القياس على البيع، ووجه الرواية الأولى وهو الإستحسان أن المهر في النكاح تبع، فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل، لأنه يكون المهر حينئذ مقصوداً بالذات، وهو خلاف الأصل بخلاف

العمل بصحة المواضعة لكذا هذا. وهذا لما مر أن الأصل أن العاقل يعمل بموجب عقله، وعقله يمنعه من الثبات على الهزل فجعلناه مبتدئاً في التسمية عند اختلافهما ثابتاً على الهزل، فيجب الألفان (وإن كان ذلك في الجنس) بأن تواضعا على الدنانير، وعلى أن المهر في الحقيقة دراهم (فإن اتفقا على الأعراض، فالمهر ما سميا، وإن اتفقا على البناء، أو اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا يجب مهر المثل) أما إذا اتفقا على البناء، فإنه يجب مهر المثل بالإجماع، بخلاف البيع، لأن البيع لا يصح إلا بتسمية الثمن، والنكاح يصح بلا تسمية المهر والمسمى بالمواضعة يجعل النكاح بلا تسمية، لأن ما هو مسمى ليس بمهر، وما هو مهر ليس بمسمى فيه، والنكاح صحيح بدونه فيجب مهر المثل، ولو اعتبرنا هكذا في البيع لفسد البيع وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر المثل.

وعلى رواية أبي يوسف عنه يجب المسمى، وبطلت المواضعة لما ذكرنا

البيع، لأن الثمن مقصود فيه، فيكون تصحيحه أيضاً مقصوداً، فيرجح جانب التسمية على الهزل.

(وإن كان في الجنس) بأن تواضعا على الدنانير، والمهر في الحقيقة دراهم (فإن اتفقا على الإعراض، فالمهر ما سميا، وإن اتفقا على البناء، أو اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا يجب مهر المثل) في الصور الثلاث، أما في الأولى فبالإجماع لأنهما قصدا الهزل بالمسمى، والمال لا يجب به وما كان مهراً في الواقع لم يذكر في العقد فكأنه تزوجها بلا مهر، فيجب مهر المثل بخلاف البيع إذ لا يصح بدون الثمن، فيجب المسمى.

وأما في الأخريين، ففي رواية محمد عن أبي حنيفة رحمه الله يجب مهر المثل لما ذكرنا.

وفي رواية أبي يوسف رحمه الله عنه يجب المسمى ترجيحاً لجانب الجد، كما في البيع

وعندهما يجب مهر المثل. (وإن كان المال فيه مقصوداً كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد، فإن هزلا بأصله واتفقا على البناء، فالطلاق واقع والمال لازم عندهما، لأن الهزل لا يؤثر في الخلع أصلاً عندهما، ولا يختلف الحال عندهما بالبناء، أو بالأعراض، أو بالاختلاف.

(وعنده لا يقع الطلاق) لأنه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عن أبي حنيفة رحمه الله في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة أن الطلاق لا يقع، ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق، ويجب المال.

وعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل، فكذلك هذا لكن مشيئة المرأة الطلاق غير مقدر بالثلاث عند أبي حنيفة، بخلاف شرط الخيار في

(وإن كان المال فيه مقصوداً كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد) فإن المال مقصود في كل واحد من هذه الأمور، لأنه لا يجب بدون الذكر، والتسمية (فإن هزلا بأصله) بأن تواضعا على أن يعقدا هذه العقود بحضور الناس، ويكون في الواقع هزلاً.

(واتفقا على البناء) على المواضعة بعد العقد (فالطلاق واقع والمال لازم عندهما) ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام، فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة

(لأن الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف الحال بالبناء، أو بالإعراض، أو بالاختلاف) وذلك لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط، وهذا لو شرط الخيار فيه في الخلع وجب المال، ووقع الطلاق، وبطل الخيار، وإذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل، لأن الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء، أو على الإعراض، أو عدم الحضور، أو اختلفا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على أصلهما (وعنده لا يقع الطلاق) بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا بأصله، أو بقدره، أو بجنسه، لأن الهزل في معنى خيار الشرط، وقد نص في خيار الشرط من جانبها أن الطلاق لا يقع، ولا يجب المال إلا إذا

البيع، لأن الشرط في جانب الخلع ملائم للقياس، لأنه من الإسقاطات بخلاف البيع، لأنه من الإثباتات. وإنما يثبت بالنص مقدراً بالثلاث، فيقتصر على مورد النص، وهنا لما كان ملائماً للقياس صح غير مقدر به (وإن أعرضا عن المواضعة) بعدما هزلا بالكل، أي بأصل الخلع، وأصل البدل فإنهما متى كانا هازلين بأصل الخلع، كانا هازلين ببدله ضرورة (وقع الطلاق ووجب المال إجماعاً) أما عندهما، فلأن الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق، ووجوب المال، وأما عنده فلأن المواضعة قد بطلت بإعراضهما.

(وإن اختلفا فالقول لمدعي الإعراض) أما عنده فلأنه جعل الهزل مؤثراً في أصل الطلاق في الخلع حتى قال بأنه لا يقع الطلاق، لكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الإعراض في جميع الصور، كما مر. وأما عندهما فلأن الهزل لا يؤثر في الخلع أصلاً، فيقع الطلاق، ويجب المال إذا اتفقا على البناء، فكذا إذا اختلفا بل أولى ولا يفيد اختلافهما (وإن سكتا فهو جائز والمال لازم إجماعاً) أي الخلع واقع والمال لازم إجماعاً والوجه قد اندرج فيما ذكرنا (وإن كان في القدر بأن اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله) لأنهما جعلا المال لازماً بطريق

شاءت المرأة، فحينئذ يجب المال عليها للزوج (وإن أعرضا) أي الزوجان (عن المواضعة) واتفقا على أن العقد صار بينهما جداً (وقع الطلاق ووجب المال إجماعاً) أما عندهما فظاهر، لأن الهزل باطل من الأصل لا يؤثر في الخلع.

وأما عنده فلأن الهزل قد بطل بإعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة (وإن اختلفا فالقول لمدعي الإعراض، وإن سكتا فهو لازم إجماعاً) ومآلها أن في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال.

والظاهر أن السكوت هو الاتفاق على أنه لم يحضرهما شيء ولم يتعرضه الشارحون (وإن كان ذلك في القدر) بأن يتواضعا على أن يسميا ألفين والبدل ألف في الواقع (فإن اتفقا على البناء) أي بنائهما على المواضعة بعد المجالسة (فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله) لما مر أنه الهزل لا يؤثر في الخلع

التبعية أعني أن الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما، فيقع الخلع ويجب المال كله، وإن كان الهزل يؤثر فيه، لأنه ثبت في ضمن الخلع والاعتبار للمتضمن لا لما في الضمن فلم يؤثر الهزل في المال أيضاً، فيجب المسمى (وعنده يجب أن يتعلق الطلاق باختيارها) أي باختيار المرأة جميع المسمى في الخلع، لأن الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور في الخلع إذ الطلاق إنما يتعلق بما علقه الزوج، والخلع من جانب الزوج تعليق الطلاق لقبولها، وقد علقه بكل البدل، وهو ألفان والمرأة ما قبلت بعضه جداً لكونهما هازلين في الألف، فكان بعض البدل معلقاً بالشرط، وهو اختيارها، فلا بد من وجوده ليقع الطلاق فإن قلت: هما جادان في قدر الألف، فيجعل كأن الخلع وقع بالألف، وحينئذ يقع الطلاق بوجوده، فقلت: نعم لكن الألف الأخر تعلق باختيارها إذ الطلاق بالألفين حالة الخلع، فلا ينزل إلا بقبولها (وإن اتفقا على الأعراض لزم الطلاق، والمال كله، وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق، ووجب المال) كله عند أبي حنيفة رحمه الله، لأنه حمل ذلك على الجد وجعل ذلك أولى من المواضعة، كما بينا.

عندهما، وإن كان مؤثراً في المال ولكن المال تابع فيه، ولا يقال: كيف يكون المال تابعاً فيه، وقد نص فيما قبل أن المال مقصود فيه ولو سلم أن المال تابع فيه، لكن لا يلزم أن يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح، فإن المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع أنه لا يؤثر في النكاح، لأنا نقول: إن المال في الخلع، وإن كان مقصوداً للمتعاقدين لكنه تبع للطلاق في حق الثبوت، وإن المال في النكاح، وإن كان تبعاً بالنسبة إلى مقصود المتعاقدين، لكنه أصل في الثبوت إذ يثبت بدون الذكر (وعنده يجب أن يتعلق الطلاق باختيارها) فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال، لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة (وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق، ووجب المال اتفاقاً) أما عندهما فظاهر مما مر، بل هذا أولى مما مر وأما عنده فلرجحان جانب الجد، ولم يذكر ما إذا اتفقا على الإعراض، أو اختلفا فيه، لأن حكم الأول ظاهر بالطريق الأولى، وحكم الثاني أن يكون القول قول من يدعي الإعراض، أما عنده فلما تقدم وأما عندهما

وعندهما كذلك يقع الطلاق، ويجب المال كله لما قلنا: إن الهزل لا يؤثر عندهما في الخلع، والمال لازم بطريق التبعية، وكذلك إن اختلفا، فعنده القول قول من يدعي الأعراض لما مر من أصله وعندهما ظاهر.

(وإن كان ذلك في الجنس) أي ذكر الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم (يجب المسمى عندهما بكل حال) سواء اتفقا على الأعراض، أو على البناء، أو اختلفا، أو اتفقا أنه لم يحضرهما شيء، لما مر أن الهزل لا يؤثر فيه، فيقع الخلع ويجب المال بطريق التبعية.

(وعنده إن اتفقا على الأعراض وجب المسمى، وإن اتفقا على البناء توقف الطلاق، وإن اتفقا أنه لم يحضرهما شيء وجب المسمى، ووقع الطلاق.

وإن اختلفا فالقول لمدعي الأعراض) وهذا الذي بينه في الخلع يأتي في الصلح عن دم العمد والإعتاق على مال، وأما تسليم الشفعة فإن كان قبل طلب المواثبة، فإن ذلك كالسكوت مختاراً، فتبطل الشفعة، لأنه لما اشتغل بالهزل صار ساكتاً عن طلب الشفعة، وأنها تبطل بالسكوت. وبعد الطلب والإشهاد التسليم باطل، لأن تسليم الشفعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط، فإنه إذا سلم الشفعة بعد طلب المواثبة، والإشهاد على أنه بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم، وتبقى الشفعة والهزل، كخيار الشرط، فيبطل التسليم هازلاً، وتبقى الشفعة،

فلبطلانه هكذا قيل: (وإن كان في الجنس) بأن تواضعا على أن يذكروا في العقد مائة دينار، ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم (يجب المسمى عندهما بكل حال) سواء اتفقا على الإعراض، أو على البناء، أو على أن لم يحضرهما شيء، أو اختلفا لبطلان الهزل في الخلع، والمال يجب تبعاً (وعنده إن اتفقا على الاعراض وجب المسمى) لبطلان الهزل بالاعراض (وإن اتفقا على البناء توقف الطلاق) على قبولها المسمى لأنه هو الشرط في العقد (وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق) لرجحان جانب الجد (وإن اختلفا فالقول لمدعي الاعراض) لكونه هو الأصل، وهذا كله في الإنشاءات (وإن كان ذلك) أي الهزل

وهذا لأن الشفعة قبل طلب المواثبة تبطل بحقيقة السكوت، فكذا تبطل بدليله، والتسليم هازلاً دليله، وبعد طلب المواثبة والإشهاد لا تبطل الشفعة بحقيقة السكوت، فكذا لا تبطل بدليله، وكذا في إبراء الغريم يبطل الإبراء ويبقى الدين، لأنه إذا أبرأ على أنه بالخيار يبطل الإبراء، ويبقى الدين، والهزل كخيار الشرط فيبطل الدين أيضاً بعد الإبراء هازلاً

(وإن كان ذلك في الإقرار بما يحتمل الفسخ وبما لا يحتمله، فالهزل يبطله) لأن الإقرار مبني على وجود المخبر به، والهزل يدل على عدم المخبر به، لأن الهازل يظهر عند الناس من الحقيقة بخلافه، والإقرار إنما صار ملزماً لترجح جانب الوجود على جانب العدم، فلو كان دليل عدم المخبر به ثابتاً، والإقرار في نفسه محتملاً، فلا يكون هذا الإقرار ملزماً، ألا ترى أن من أكره على الإقرار بالطلاق، أو العتاق، فأقر لا يصح إقراره لما قلنا: إن دليل عدمه ثابت، فكذا يبطل بالهزل بطلاناً لا يحتمل الإجازة، إذ الإجازة تعتمد وجود الموقوف سابقاً عليها، وهنا الإقرار لم ينعقد موجباً شيئاً لما بينا، فصار كالبيع المضاف إلى الحر، بخلاف البيع هازلاً، فإنه يحتمل الإجازة، لأن انعقاد البيع بناء على صحة التكلم، وقد وجد (والهزل بالردة كفر

لا بما هزل به) وهو قوله: إن الصنم إله مثلاً (لكن بعين الهزل لكونه استخفافاً بالدين) وهذا لأن الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض، والهزل

(في الإقرار بما يحتمل الفسخ) كالبيع بأن يواضعا على أن يقرا بالبيع بحضور الناس، ولم يكن في الواقع إقرار (وبما لا يحتمله) كالنكاح والطلاق بأن يواضعا على أن يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما إقرار (فالهزل يبطله) لأن الإقرار يحتمل للصدق والكذب، والمخبر عنه إذا كان باطلاً، فالإخبار به كيف يصير حقاً (والهزل في الردة كفر) أي إذا تلفظ بألفاظ الكفر هزلاً يصير كافراً، ويرد عليه أنه كيف يكون كافراً مع أنه لم يعتقد به فأجاب بقوله: (لا بما هزل به) أي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد (لكن بعين الهزل لكونه

بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق، قال الله تعالى: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِئُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ﴾[1] ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾[2] فدل أن استخفاف الدين الحق كفر، فصار مرتداً بعين الهزل، لا بما هزل به.

إلا أن أثر الهزل وأثر ما هزل به سواء وهو الكفر بخلاف المكره على الردة، لأن المكره غير معتقد كلمة الكفر، وإنما أجراها على لسانه مضطراً فلم يكن راضياً بإجراء هذه الكلمة الشنيعة. فلم يكفر لا بإجراء اللفظ، ولا بموجبه لفقدان الرضا.

وأما الهازل فراض بإجراء الكلمة الشنيعة فيكفر، والكافر إذا هزل بكلمة الإسلام، وتبرأ عن دينه هازلاً يحكم بإيمانه، لأنه راض بالتكلم بكلمة الإسلام لوجود أحد الركنين، كالكافر إذا أكره على الإسلام، فأسلم يحكم بإسلامه، لوجود أحد الركنين، مع أنه غير راض بإجراء هذه الكلمة، والهازل راض به فأولى أن يحكم بإسلامه، وهذا لأنه بمنزلة إنشاء لا يحتمل حكمه الرد، والتراخي، فإنه إذا أسلم لا يحتمل أن يكون حكم الإسلام متراخياً عنه.

(والسفه وهو صفة تعتري الإنسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع، لأنه تصرف في ملكه، والملك هو المطلق للتصرف، وقد قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[3] ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[4] إلا أن الإسراف حرام كالإسراف في الطعام والشراب.

استخفافاً بالدين) وهو كفر لقوله تعالى: ﴿قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾ (والسفه) عطف على ما قبله، وهو في اللغة خفة، وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف رحمه الله بقوله: (وهو العمل بخلاف موجب الشرع، وإن كان أصله مشروعاً، وهو السرف والتبذير) أي تجاوز الحد،

(١) سورة التوبة، الآية ٦٤.
(٢) سورة التوبة: الآية ٦٥ - ٦٦.
(٣) سورة المائدة: الآية ٢.
(٤) سورة البقرة: الآية ١٩٥.

قال الله تعالى ولا تسرفوا (وذلك لا يوجب خللاً في الأهلية) لقيام ما به الأهلية (ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع) لبقاء أهليتها ولا يوجب وضع الخطاب بحال، لأن الخطاب يعتمد الأهلية وهي باقية (ويمنع ماله عنه في أول ما يبلغ إجماعاً بالنص) وهو قوله تعالى: ﴿ولا تؤتوا السُّفهاء أموالكم﴾(1) أي ولا تؤتوا المبذرين أموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي، وإنما أضاف أموال السفهاء إلى الأولياء، لأنهم يلونها ويمسكونها، وقد يضاف الشيء إلى الشيء بأدنى ملابسة بينهما كقوله: إذا كوكب الخرقاء، ثم علق الإيتاء بإيناس الرشد فقال: ﴿فإن آنستم منهم رُشْداً فادفعوا إليهم أموالَهم﴾(2).

فقال أبو حنيفة رحمه الله: أول أحوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار أثر الصبا، فإذا تطاول الزمان وظهرت التجربة حدث ضرب من الرشد لا محالة وهذا لأن خمساً وعشرين سنة مدة يصير الإنسان فيها جداً لأن أدنى ما يحتلم

وتفريق المال إسرافاً (وذلك لا يوجب خللاً في الأهلية، ولا يمنع شيئاً من أحكام الشرع) من الوجوب له، وعليه فيكون مطالباً بالأحكام كلها (ويمنع ماله عنه) أي مال السفيه عن السفيه (في أول ما يبلغ بالنص) وهو قوله تعالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً﴾(3) وفي الآية توجيهان: أحدهما أن يكون المعنى على ظاهره، أي لا تؤتوا يا أيها الأولياء السفهاء من الأزواج والأولاد أموالكم التي جعل الله لكم فيها قياماً، لأنهم يضيعونها بلا تدبير، ثم تحتاجون إليه لأجل نفقاتهم، ولا يؤتونكم، وحينئذ لا تكون الآية مما نحن فيه.

والثاني أن يكون معنى أموالكم أموالهم وإنما أضيفت إليهم لأجل القيام بتدبيرها، وحينئذ يكون تمسكاً لما نحن فيه، أي لا تؤتوا السفهاء أموالهم التي جعل الله لكم فيها تدبيرها، وقيامها ويدل على هذا المعنى، قوله: فيما بعده فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم، ولهذا قال أبو يوسف، ومحمد رحمهما الله: إنه لا يدفع إليه المال ما لم يؤنس منه الرشد، لأجل هذه الآية، وقال

(1) سورة النساء، الآية ٥. (2) سورة النساء، الآية ٦. (3) سورة النساء، الآية ٥.

الإنسان فيه اثنتا عشرة سنة ثم يولد له، ولد في ستة أشهر، ثم يبلغ ابنه في اثني عشرة سنة، ويولد له ابن بعد ستة أشهر، فيصير هو جداً فاستحال أن يكون فرعه ولياً، وهو مولى عليه.

واشترط رشد بكر، فسقط المنع، لأنه إما عقوبة زجراً له عن التبذير ومكابرة العقل واتباع الهوى، أو حكم لا يعقل معناه، لأن منع المال عن مالكه مع وجود المطلق الحاجر، وإطلاق غير المالك بالتصرف فيه بدون رضاه غير معقول، فيتعلق بعين النص، لأن ما كان عقوبة، أو غير معقول المعنى، لا يمكن تعديته، فإذا دخله شبهة باعتبار وجود دليل الرشد، وهو حدوث التجربة بتطاول الزمان، أو صار الشرط في حكم الوجود بوجه باعتبار دليل وجوده وجب جزاؤه.

(وإنه لا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة رحمه الله، وكذا عندهما فيما لا يبطله الهزل) كالنكاح والطلاق والعتاق، وهذا الإختلاف بناء على وجوب النظر للسفيه، فقال أبو حنيفة رحمه الله: لما كان السفه مكابرة حيث يعمل بخلاف

أبو حنيفة رحمه الله: إذا بلغ خمساً وعشرين سنة يدفع إليه المال، وإن لم يؤنس منه الرشد، لأنه يصير المرء في هذه المدة جداً إذ أدنى مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة، وأدنى مدة الحمل ستة أشهر، فيصير حينئذ أباً، وإذا ضوعف ذلك يصير جداً فلا يفيد منع المال بعده، وهذا القدر أي عدم إعطائه المال مما أجمعوا عليه، ولكنهم اختلفوا في أمر زائد عليه، وهو كونه محجوراً عن التصرفات، فعنده لا يكون محجوراً، وعندهما يكون محجوراً على ما أشار إليه بقوله: (وإنه لا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة رحمه الله) أي سواء كان في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق، أو في تصرف يبطله الهزل كالبيع، والإجارة فإن الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده.

(وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل) وأما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظراً له كالصبي والمجنون، فلا يصح بيعه وإجارته وهبته وسائر تصرفاته لأنه يسرف ماله بهذا الطريق، فيكون كلا على المسلمين، ويحتاج لنفقته إلى بيت المال

موجب العقل مع وجوده، ووضوح طريقه بواسطة اتباع الهوى، وهو ميلان النفس إلى ما تستلذ به طبعاً، والعقل من حجج الله تعالى، فكان العمل بخلافه قبيحاً لم يصلح أن يكون سبباً للنظر، ألا يرى أن من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفهاً لم يوضع عنه الخطاب، بل كان الخطاب مؤكداً عليه.

وهذا لا تمطل عليه أسباب الحدود والعقوبات، وقالا: الحجر واجب حقاً للمسلمين كالغرماء وأولاده الصغار، وزوجاته. وسائر الناس فإنه إذا أتلف ماله كله يصير كلاً على الناس، لوجوب نفقته عليهم وحقاً له لدينه وإسلامه لا لسفهه، ألا ترى أن العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا والآخرة وإن أصر عليها لدينه.

أما في الدنيا فلأن العفو عمن عليه القصاص حسن في الدنيا؛ قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾[1] أي ذلك الحكم المذكور من العفو

وأما في الآخرة فلقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، ولهذا منع عنه المال، وفائدة منع صيانة المال ولا تحصل الصيانة بالمنع متى بقي مطلق التصرف، لأنه يتلف بلسانه ما منع من يده، بأن يقرّ لغيره، أو بيعه بغبن فاحش، والولي مأمور بالتسليم إليه.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: الحجر من هذا الوجه جائز، كما في صاحب الكبيرة لا واجب، فقالا: ينبغي أن يجيزه فأجاب بأنه يجوز إذا لم يتضمن ضرراً فوقه، وهو إهدار ذمته، وإلحاقه بالبهائم، والمجانين بخلاف منع المال لما بينا أنه عقوبة، أو غير معقول، فلا يحتمل المقايسة على أن القياس يعتمد المساواة بين المقيس والمقيس عليه، ولم توجد، لأن اليد للآدمي نعمة زائدة، واللسان والأهلية نعمة أصلية، فبالبيان بان الإنسان من الحيوان، فلا يصح إبطال أعظم النعمتين بالقياس على إبطال أدنى النعمتين، وقولها منع المال لا يفيد بدون الحجر.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٨.

قلنا: منع ذلك مفيد، لأن السفه يكون في الهبات والصدقات غالباً وذا يتوقف على اليد، وقالا: هذه الأمور وهي صحة العبارة واليد والأهلية صارت حقاً للعبد، رفقاً به، فإذا أفضى إلى الضرر وجب الرد دفعاً للضرر، لئلا يعود على موضوعه بالنقض. ويحجر السفيه لدفع الضرر نظير ما روي عن أبي يوسف رحمه الله فيمن تصرف في حائط ملكه بما يضر جيرانه يمنع عنه، وإن كان متصرفاً في ملكه دفعاً للضرر عن الغير، فصار الحجر عندهما مشروعاً بطريق النظر، فيجب النظر إلى ما فيه نظر له أبداً، فلا يلحق بالصبي خاصة، حتى تصح وصيته وإعتاقه وتدبيره، ولا بالمريض حتى لا تعتبر من الثلث، ولا بالمكره حتى لا يتوقف.

ثم عندهما هذا الحجر أنواع قد يكون بسبب السفه مطلقاً، وذلك يثبت عند محمد رحمه الله بنفس السفه إذا حدث بعد البلوغ، أو بلغ كذلك؛ لأنه سبب الحجر، فلا يفتقر إلى القضاء، كالجنون والصبا، وعند أبي يوسف لا بد من حكم القاضي، لأن حجره للنظر، وبه النظر إلى القاضي حتى لو باع قبل حجر القاضي جاز عند أبي يوسف، وعند محمد لا يجوز، وقد يمنع المديون عن بيع ماله لقضاء الدين، فإن القاضي يبيع عليه أمواله والعروض، والعقار في ذلك سواء، وذلك نوع حجر لفساد تصرف المحجر عليه، وقد يكون بأن يخاف على المديون أن يلجئ أمواله ببيع الشيء بأقل من ثمن المثل، أو بإقرار فيحجر عليه إذ لا يصح تصرفه إلا مع هؤلاء الغرماء والرجل غير سفيه فإن ذلك واجب لأنهما إنما جوّزا الحجر على السفيه نظراً له وفي هذا الحجر نظر للغرماء، وعلم بهذا أن طريق الحجر عندهما النظر للمسلمين، فأما أن يكون السفه من أسباب النظر فلا، لكنه بمنزلة العضل من الأولياء.

وهذا لأن العضل على الحرة البالغة العاقلة عندهما ثابت حتى يتوقف نكاحها إذا زوجت نفسها من غير ولي، وهذا العضل ثابت نظراً لها لئلا تنسب إلى الوقاحة، وللولي لئلا تزوج نفسها من غير كفء، فيعير بذلك. فكذا الحجر هنا ثابت نظراً لدين السفيه، وحق المسلمين لا أن السفه الذي هو مكابرة

وبجاوزة عن حدود الشرع يوجب الحظر (والسفر وهو الخروج المديد وأدناه ثلاثة أيام ولياليها) لقوله عليه السلام: «يمسح المقيم يوماً وليلة، والمسافر ثلاثة أيام ولياليها» عم الرخصة الجنس، ومن ضرورته عموم التقدير وتمامه في الكافي (وإنه لا ينافي الأهلية والأحكام، لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقاً، لكونه من أسباب المشقة) لقوله عليه السلام: «السفر قطعة من العذاب»، كذا في معاني الأخبار (بخلاف المرض فإنه متنوّع) نوع يضره الصوم، ونوع ينفعه الصوم، فلم يكن من أسباب التخفيف بنفسه (فيؤثر في قصر ذوات الأربع، وفي تأخير الصوم) حتى أن ظهر المسافر وفجره سواء، لأن الشفع الثاني وضع عنه أصلاً، وقال الشافعي رحمه الله: هو سبب رخصة، فلا يبطل العزيمة، كما في الصوم.

ولنا قول عائشة رضي الله عنها: فرضت الصلاة في الأصل ركعتين ركعتين فأقرت في السفر وزيدت في الحضر، والأصل لا يحتمل المزيد إلا بالنص ولم يوجد، ولأن الزائد على الركعتين إذا أداه يثاب عليه، وإن تركه لا يعاقب عليه، وهذا حد النفل، ولأن هذه رخصة إسقاط كوضع الأصر والأغلال.

قال عمر رضي الله عنه: يا رسول الله ما لنا نقصر، وقد أمنا فقال عليه السلام: «إن الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته».

(والسفر) عطف على ما قبله (وهو الخروج المديد) عن موضع الإقامة على قصد السير (وأدناه ثلاثة أيام، وإنه لا ينافي الأهلية) أي أهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية (لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقاً، لكونه من أسباب المشقة) فسواء توجد فيه المشقة، أو لم توجد جعل نفس السفر قائماً مقام المشقة (بخلاف المرض فإنه متنوّع) إلى ما يضر به الصوم، وإلى ما لا يضر فمتعلق الرخصة ليس نفس المرض، بل ما يضر به الصوم (فيؤثر) السفر (في قصر ذوات الأربع، وفي تأخير) وجوب (الصوم) إلى عدة من أيام أخر، لا في إسقاطه (لكنه لما كان من الأمور المختارة) جواب عما يتوهم أنه لما كان نفس السفر أقيم مقام المشقة، فينبغي أن يصح الإفطار في يوم سافر أيضاً، فأجاب بأن السفر لما كان من الأمور المختارة الحاصلة باختيار العبد.

والتصدق بما لا يحتمل التمليك إسقاط محض لا يحتمل الرد كعفو الله تعالى عنا الآثام، وإعتاقه إيانا من النار، فإنه لا يحتمل الرد، بخلاف الصوم، لأن النص جاء بالتأخير بالسفر لا بالسقوط، قال الله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ فبقي فرضاً فصح أداؤه، وثبت أنه رخصة تأخير، وفي الصلاة رخصة إسقاط، وتبخ، فلم يصح أداؤه، ولأن التخيير بين القصر والإكمال لا يجوز، لأن الاختيار الكامل، وهو أن لا يكون لاختيار رفق فيما يختار، لا يكون للعبد، والتخيير للعبد لا ينفك عن معنى الرفق به

وذلك في أن يجر إلى نفسه منفعة باختياره، أو يدفع عن نفسه مضرة، وإنما الاختيار الكامل من صفات الله تعالى لتعاليه عن جر النفع ودفع الضرر، قال الله تعالى: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾[1] أي يتعالى عن أن يكون له رفق فيما يختار، ألا ترى أن الحانث خير بين أنواع الكفارة، ليختار ما هو الأرفق له واليسر هنا متعين في القصر، فلم يتضمن الاختيار رفقاً بالعبد، فكان ربوبية لا عبودية.

ألا ترى أن المدبر إذا جنى لم يخير مولاه بين قيمته، وهي ألف درهم، وبين الدية، وهي عشرة آلاف درهم.

وكذا إذا جنى عبده، ثم أعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته إذا كانت دون الأرش من غير خيار لاتحاد الجنس، وكذا المكاتب في جنايته وتخير في جناية العبد بين إمساك رقبته، وقيمته ألف وبين الفداء بعشرة الآلاف، لأن ذلك قد يفيد لاختلاف الجنس، وفي مسألتنا لا رفق في اختيار الكثير على القليل، فكان ربوبية.

فإن قيل: فيه فضل ثواب، قلنا: الثواب في أداء ما عليه لا في الطول والقصر، فظهر المقيم لا يزيد على فجره ثواباً، وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثواباً على أن الاختيار، وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الآخرة،

---

(1) سورة القصص: الآية ٦٨.

وهو الثواب، بخلاف الصوم في السفر لأنه مخير بين الوجهين كل واحد منهما يتضمن يسراً من وجه وعسراً من وجه، فالصوم في السفر يتضمن عسراً بسبب السفر، ويسراً لمرافقة المسلمين.

والتأخير إلى أيام الإقامة يتضمن عسراً، وهو الانفراد به ويسراً لمرافق الإقامة، فصلح التخيير بين وجهين مختلفين لطلب الرفق، لأن الناس في الاختيار متفاوتون، فكان ذلك عبودية لا ربوبية، وإنما يثبت هذا الحكم بالسفر إذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر أثره في أصله، وهو الأداء فيظهر في خلفه، وهو القضاء، فأما إذا لم يتصل به فلا، ألا ترى أن المسافر إذا فاتته صلوات في السفر قضاها في الحضر ركعتين لاتصال السفر بسبب الوجوب، وهو الوقت فيجب عليه أداء ركعتين، فيجب القضاء كذلك.

ولو كان على العكس كان الحكم على العكس لما بينا (لكنه لما كان من الأمور المختارة، ولم يكن موجباً ضرورة لازمة قيل: إنه إذا أصبح صائماً، وهو مسافر، أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر، بخلاف المريض.

ولو أفطر المسافر كان قيام السفر المبيح شبهة، فلا تجب الكفارة، ولو أفطر المقيم، ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة، بخلاف ما إذا مرض) أي السفر لما كان

(ولم يكن موجباً ضرورة لازمة) مستدعية إلى الإفطار كالمرض (فقيل: إنه إذا أصبح صائماً وهو مسافر أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر) لأنه تقرر الوجوب عليه بالشروع، ولا ضرورة له تدعوه إلى الإفطار (بخلاف المريض) إذا نوى الصوم، وتحمل على نفسه مشقة المرض، ثم أراد أن يفطر حل له ذلك، وكذا إذا كان صحيحاً من أول النهار ناوياً للصوم، ثم مرض حل له الفطر، لأنه أمر سماوي لا اختيار للعبد فيه، والمرخص للفطر موجود، فصار عذراً مبيحاً للفطر (ولو أفطر المسافر) في الصورتين المذكورتين (كان قيام السفر المبيح شبهة، فلا تجب الكفارة، وإن أفطر المقيم) الذي نوى الصوم في بيته (ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة، بخلاف ما إذا مرض) بعد أن أفطر في حال صحته تسقط به

من الأمور التي تتعلق باختياره، ولم يكن موجبا ضرورة لازمة، بل في وسعه الامتناع عن السفر، فيكون في وسعه الامتناع عن حكمه بواسطة

قلنا: إذا نوى المسافر الصوم في رمضان، وشرع فيه، لم يحل له أن يفطر، بخلاف المريض إذا تكلف، ثم بدا له أن يفطر، فإنه يحل له الإفطار، لأن المرض سبب ضروري للمشقة على وجه لا يمكن دفعه، لكونه سماويا فكان موجبا ضرورة لازمة للمشقة، أما السفر فموضوع للمشقة أي جعل قائما مقامها لا أن يكون موجبا ضرورة لازمة للمشقة، ولكن المسافر إذا أفطر كان قيام السفر المبيح عذراً وشبهة فلا تجب الكفارة.

وإذا أصبح مقيماً وعزم على الصوم، ثم سافر لم يحل له الفطر، بخلاف ما إذا مرض، وإذا أفطر لم تلزمه الكفارة، وإذا أفطر ثم سافر لم تسقط عنه الكفارة، بخلاف ما إذا مرض لما بينا أن السفر باختياره، والمرض سماوي، فجعل عذر في إباحة الفطر، وفي سقوط الكفارة، ولم يجعل السفر عذراً في إبطال حكم ثابت شرعاً لأنه باختياره.

(وأحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة، وإن لم يتم السفر علة بعد تحقيقاً للرخصة) فإنه روي عن النبي عليه السلام وأصحابه الترخص بأحكام السفر حين جاوزوا العمران، وعن علي رضي الله عنه، أنه قال: لما جاوزنا هذا الخص قصرنا، والقياس أن لا يثبت إلا بعد تمام السفر، لأن العلة تتم حينئذ،

الكفارة، لأن المرض أمر سماوي، لا اختيار فيه للعبد، فكان أفطر في حال المرض (وأحكام السفر) أي الرخصة التي تتعلق بها أحكام السفر (تثبت بنفس الخروج بالسنة) المشهورة عن النبي عليه السلام، فإنه كان يرخص للمسافر حين يخرج من عمران المصر (وإن لم يتم السفر علة بعد) لأن السفر إنما يكون علة تامة إذا مضى ثلاثة أيام بالسير، فكان القياس فيه أن لا تثبت الرخصة بمجرده، ولكن ثبت ذلك بالسنة (تحقيقاً للرخصة) في حق الجميع، إذ لو توقف الترخص

وحكم العلة لا يثبت قبل تمامها، لكنا تركنا القياس بما روينا، وفيه إثبات الرخصة في كل فرد من أفراد المسافرين، وهذا لأنه لو توقف أحكام السفر على تمام السفر، لتخلف حكم السفر فيمن قصد مسيرة ثلاثة أيام، لأنه إذا سافر ثلاثة أيام، تم سفره، ولم يثبت في حقه شيء من حكم السفر.

ألا ترى أنه إذا نوى رفضه أي رفض هذا السفر صار مقيماً، وإن كان في غير موضع الإقامة بأن كان في المفازة، لأن السفر لما لم يتم علة كانت نية الإقامة نقضاً لعارض السفر، لا ابتداء علة ليشترط المحل، فتعيد الإقامة الأولى، وإن كان في المفازة وإذا سار ثلاثاً، ثم نوى الإقامة في غير موضع الإقامة لم تصح، لأن هذا ابتداء إيجاب، فلا يصح في غير محله، لاستحالة إيجاب الشيء في غير محله، والمفازة ليست بمحل لإثبات الإقامة ابتداء، فلا تصح نية إقامته فيها، وإذا اتصل بالسفر معصية مثل سفر الآبق، وقاطع الطريق كان سبباً للترخص، كالقصر والفطر والمسح ثلاثاً عندنا خلافاً للشافعي.

له قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾[1] أي غير باغ بالخروج على الإمام، ولا عاد في السفر الحرام بقطع الطريق وغيره، ولأنه عاص في هذا السفر والمعصية لا تصلح سبب الرخصة لأن النعمة لا تنال بالمحظور، ولأنه لما كان عاصياً في السفر جعل السفر كالمعدوم زجراً له، كما مر في السكر.

ولنا أن سبب الرخصة السفر، لأن الله تعالى علق الرخصة به حيث قال: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً﴾[2] الآية وكذا النبي عليه السلام علق الرخصة به حيث قال: يمسح المقيم يوماً وليلة، والمسافر ثلاثة أيام ولياليها، وهو موجود والعصيان، وهو التمرد على من تلزمه طاعته، وهو المولى والبغي والتعدي على المسلمين بقطع الطريق أمر ينفصل عنه، فالتمرد على المولى في المصر بغير سفر معصية، وإنما صار البغي وقطع الطريق جناية بوقوعه على محل العصمة من النفس والمال، والسفر فعل يقع على محل آخر وهو أجزاء الأرض، فصار النهي

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٣.　　(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٤.

عن هذه الجملة أعني سفر الآبق والباغي، وقاطع الطريق هنا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه، وبالنهي لمعنى في غير المنهي عنه لا يمتنع تحقق الفعل مشروعا كالصلاة في الأرض المغصوبة، فلا يمتنع تحقق الفعل سببا للرخصة به أيضا، لأن صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع، لأن المشروع أصل ومقصود، والسبب وسيلة وتابع، ثم النهي متى كان لمعنى في غير المنهي عنه لا يعدم صفة القربة في المشروع كالصلاة في الأرض المغصوبة، فلأن لا يعدم صفة الحلية في السبب أولى، بخلاف السكر، لأنه معصية بعينه فلم يصلح سبب الرخصة.

والمراد بالآية غير باغ ولا عاد في نفس الفعل، وهو الأكل أي غير باغ للذة وشهوة، ولا عاد متعد مقدار الحاجة، كذا عن الحسن وقتادة وصيغة الكلام أدل على ما قلنا بدلالة السياق، إذ الآية سيقت لبيان تحريم أكل الميتة وغيرها، فكان التأويل بما ذكرنا أليق بمقصود الكلام، ولأن بالبغي، وكذا وكذا لا يخرج عن الإيمان، فلا يستحق الحرمان (والخطأ وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى، إذا حصل عن اجتهاد) وهو المعنيّ بقولنا: إن المجتهد إذا أخطأ لا يعاتب (ويصير شبهة في العقوبة، حتى لا يأثم الخاطئ، ولا يؤاخذ بحدّ أو قصاص) لأنه جزاء كامل على ارتكاب الفعل المحرم، فلا يجب على المعذور، والأصل فيه قوله

على تمام العلة، لم يثبت الترفيه في حق الكل، فيفوت الغرض المطلوب (والخطأ) عطف على ما قبله، وهو في اللغة ضد الصواب.

وفي الاصطلاح: وقوع الشيء على خلاف ما أريد، (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد) فلو أخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ الوسع، لا يكون آثما، بل يستحق أجرا واحدا (ويصير شبهة) في دفع العقوبة (حتى لا يأثم الخاطئ، ولا يؤاخذ بحد، أو قصاص) فإن زفت إليه غير امرأته فظنها أنها امرأته فوطئها لا يحد، ولا يصير آثما كإثم الزنا، وإن رأى شبحا من بعيد، فظنه صيدا فرمى إليه وقتله، وكان إنسانا لا يكون آثما إثم العمد ولا يجب عليه القصاص.

تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم﴾[1] (ولم يجعل عذراً في حقوق العباد، حتى وجب عليه ضمان العدوان) لأنه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد وجوب عصمة المحل، ولهذا لو أتلف رجلان عيناً لآخر، يجب عليهما ضمان واحد، ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل منهما ضمان كامل.

(ووجبت به الدية) لكن الخطأ عذر يصلح سبباً للتخفيف بسبب الفعل خطأ في هو صلة لا يقابل مالاً، وهو الدية حتى يجب على العاقلة في ثلاث سنين، بخلاف ضمان الأموال، فإن الخطأ لا يصلح سبباً للتخفيف، ثم لأنه مقابل بالمال، فلم يكن صلة ووجبت عليه الكفارة، لأن الخاطىء لا ينفك عن نوع تقصير، فصلح سبباً لما هو دائر بين العقوبة، والعبادة، لأنه جزاء قاصر بخلاف القصاص، لأنه نهاية العقوبات، فلا يجب إلا بما هو نهاية في الجنايات.

(وصح طلاقه) عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله، له أن التصرف الشرعي إنما يعتبر بالإختيار، ولا اختيار له، وصار كالنائم، ولو قام البلوغ مقام اعتدال العقل، لصح طلاق النائم، ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد الرضا كالبيع والإجارة، ولنا أن الشيء إنما يقوم مقام غيره، إذا صح دليلاً عليه، فكان في الوقوف على الأصل حرج، كما في النوم مع الحدث، فإنه لا يوقف على خروج الريح من النائم، فنقل إليه تيسيراً، وليس في أصل العمل بالعقل حرج في دركه لأن كل أحد يعرف أن كل عاقل يعمل بأصل عقله.

(ولم يجعل عذراً في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) إذا أتلف مال إنسان خطأ (ووجبت به الدية) إذا قتل إنساناً خطأ، لأن كليهما من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل (وصح طلاقه) أي طلاق الخاطىء، كما إذا أراد أن يقول: لامرأته: اقعدي فجرى على لسانه: أنت طالق، يقع به الطلاق عندنا، وعند الشافعي لا يقع قياساً على النائم، ولقوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، ونحن نقول: إن النائم عديم الإختيار، والخاطىء مختار مقصر، والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا،

---

(1) سورة الأحزاب، الآية ٥.

والنوم ينافي أصل العمل به، ولا حرج في معرفته، فلم يقم البلوغ مقامه. والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار حتى يفضي إلى الظاهر، ويرى أثر السرور في وجهه، فلم يجز إقامة غير الرضا، وهو البلوغ مقام الرضا، لأن البلوغ لا يصلح دليل الرضا، وأما دوام العمل بالعقل بلا سهو، ولا غفلة فأمر لا يوقف عليه إلا بحرج، فأقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل، ولما كان الخطأ لا يخلو عن نوع تقصير لم يصلح سبباً للكرامة.

ألا ترى أنه يصلح سبباً للجزاء، والجزاء لا يكون بلا جناية، ولهذا قلنا: إن الناسي استوجب بقاء الصوم من غير أداء حقيقة، وجعل الناقض عدماً في حقه كرامة، لأنه جعله الشرع مؤدياً من غير أداء منه، وهذا لا يكون إلا كرامة، فلم يلحق به الخاطئ كما ذكرنا، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «إنما أطعمك الله وسقاك»، فإطعام الله عبده وسقيه إكراماً منه (ويجب أن ينعقد بيعه إذا صدقه خصمه، ويكون كبيع المكره) أي إذا جرى البيع على لسان المرء خطأ بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب أن ينعقد بيعه، ويكون كبيع المكره لوجود الاختيار وضعاً لأنه وضع البلوغ مقامه، ولعدم الرضا منه، فصار كالمكره (والإكراه: وهو إما أن يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ) كالإكراه

بدليل وجوب الدية والكفارة (ويجب أن ينعقد بيعه) أي بيع الخاطئ، كما إذا أراد أحد أن يقول: الحمد لله فجرى على لسانه: بعت منك كذا، فقال المخاطب: قبلت.

وهذا معنى قوله (إذا صدقه خصمه) وقيل: معناه أن يصدق الخصم بأن صدور الإيجاب منه كان خطأ، إذ لو لم يصدقه في ذلك يكون حكمه كحكم العامد.

(ويكون بيعه كبيع المكره) يعني ينعقد فاسداً لأن جريان الكلام على لسانه اختياري، فينعقد، ولكن يفسد لعدم وجود الرضا فيه (والإكراه) وهو عطف على ما قبله، وبه تمام الأمور المعترضة المكتسبة، وهو حمل الإنسان على ما يكرهه، ولا يريد ذلك الإنسان مباشرته، لولا الكره (وهو) أي الإكراه على ثلاثة أقسام لأنه (إما أن يعدم الرضا، ويفسد الاختيار وهو الملجئ) أي الإكراه

بالقتل (أو يعدم الرضا، ولا يفسد الاختيار) وهو الذي لا يلجيء كالإكراه بالحبس (أو لا يعدم الرضا: وهو أن يهتم بحبس أبيه أو ابنه) وما يجري مجرى ذلك وفي جميع الصور إنما يتحقق الإكراه إذا تيقن، أو غلب على ظنه أنه لو لم يفعل ما أمر لأجرى عليه ما هدده، وإن غلب على ظنه أنه تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون مكرهاً (والإكراه بجملته لا ينافي الخطاب، والأهلية وأنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة) وهذا آية الخطاب لكونه مبتلى بين هذه الأفعال، كالطائع والإبتلاء يحقق الخطاب.

الملجيء، بما يخاف على نفسه، أو عضو من أعضائه بأن يقول: إن لم تفعل كذا لأقتلنك، أو لأقطعن يدك، فحينئذ يعدم رضاه ويفسد اختياره البتة، (أو يعدم الرضا، ولا يفسد الإختيار) وهو الإكراه بالقيد أو الحبس مدة مديدة. أو بالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف، فإنه يبقى اختياره حينئذ، ولكن لا يرضى به (أولا يعدم الرضا، ولا يفسد الإختيار، وهو أن يهتم بحبس أبيه، أو ابنه أو زوجته) أو نحوه دون الرضا والإختيار كلاهما باق (والإكراه بجملته) أي بجميع هذه الأقسام (لا ينافي الخطاب والأهلية) لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب والأهلية (وإنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة) يعني أن الإكراه، أي العمل به منقسم إلى هذه الأقسام الأربعة، ففي بعض المقام لعمل به فرض كأكل الميتة إذا أكره عليه بما يوجب الإلجاء فإنه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لأنه ألقى نفسه إلى التهلكة.

وفي بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة، فإنه يحرم فعلهما عند الإكراه الملجيء، وفي بعضه العمل به مباح كالإفطار في الصوم، فإنه إذا أكره عليه يباح له الفطر.

وفي بعضه العمل به رخصة كإجراء كلمة الكفر على لسانه إذا أكره عليه يرخص له ذلك بشرط أن يكون القلب مطمئناً بالتصديق، والإكراه ملجئاً.

والفرق بين الإباحة والرخصة أن في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بأن ترتفع الحرمة، بل يعامل معاملة المباح في رفع الإثم، وفي الإباحة ترتفع الحرمة

بيانه إذا أكره على أكل الميتة بالقتل، فإنه يلزم عليه أكله، ولا يحل له الامتناع عنه، فلو امتنع يصير آثماً، كما هو موجب الفرض، وإذا أكره على قتل مسلم بالقتل، فإنه يحرم عليه ذلك، لأن قتل المسلم لا يحل لضرورة ما، وإذا أكره على الإفطار في صوم رمضان بالقتل، فإنه يباح له الفطر، وإذا أكره على إجراء كلمة الكفر بالقتل، فإنه يرخص له ذلك، وهذا لأن الإفطار في نهار رمضان، يباح في الجملة، فأما إجراء كلمة الكفر على اللسان، فلا يوصف بالإباحة قط، لكنه يرخص له الإقدام عليه عند طمأنينة القلب على الإيمان، فيأثم مرة، بأن أكره على الزنا، فزنى، ويؤجر أخرى بأن أكره على أكل الميتة بالقتل، فأكل.

وقال صاحب المحصول: فيه المشهور أن الإكراه إذا انتهى إلى حدّ الإلجاء امتنع التكليف، ثم ردّ هذا القول بعده (ولا ينافي الاختيار أيضاً) لأنه لو سقط الاختيار لبطل الإكراه إذ الإكراه على ما لا اختيار له محال فلا يكره الرجل على أن لا يكون صاحكاً بالقوة ألا يرى أنه أكره على أن يختار أحد الأمرين، وقد وافق المكره، فكيف لا يكون مختاراً، ولذلك كان مخاطباً في غير ما أكره عليه، والخطاب بدون الاختيار لا يكون فثبت بما ذكرنا أن الإكراه لا يصلح لإبطال حكم شيء من الأقوال والأفعال، إلا بدليل يغيره على مثل فعل الطائع، فإنه إذا كان لفعل الطائع موجب يثبت موجبه لا محالة، إلا إذا قام الدليل على تغييره، فإن موجب قوله: أنت طالق، وأنت حر، وقوع الطلاق والعتق في الحال، إلا

وقيل لا حاجة إلى ذكر الإباحة لدخولها في الفرض، أو الرخصة، إذ لو كان المراد بها إباحة الفعل، مع الإثم في الصبر، فهي الفرض، وإن كان بدون الإثم في الصبر، فهي الرخصة، فإفطار الصائم المكره إن كان مسافراً ففرض، وإن كان مقيماً فرخصة، ولم يوجد ما يساوي الإقدام والامتناع فيه في الإثم، والثواب حتى يكون مباحاً.

(ولا ينافي الاختيار) أي لا ينافي الإكراه اختيار المكره بالفتح، لكن

إذا وجد المغير، وهو التعليق والإستثناء وكذا هذا في الأفعال، فإن موجب شرب الخمر طوعاً الحد، وكذلك موجب الزنا إلا إذا وجد المغير بأن وجد الزنا والشرب في دار الحرب، فكذا يثبت موجب أقوال المكره وأفعاله، إلا إذا وجد المغير، وهذا لأن هذه الأقوال والأفعال، إنما صارت موجبة لصدورها عن عقل واختيار، وأهلية وخطاب، وقد وجدت هذه المعاني في المكره، وإنما أثر في الإكراه في تبديل النسبة إذا تكامل، وفي تفويت الرضا إذا قصر والكامل ما يفسد الإختيار، ويوجب الإلجاء، والقاصر ما يعدم الرضا، ولا يوجب الإلجاء، فأما لا أثر له في إهدار القول، أو الفعل، وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله الإكراه الباطل متى جعل عذراً في الشريعة، كان مبطلاً للحكم عن المكره أصلاً فعلاً، كان، أو قولاً، لأن الإكراه يبطل الإختيار عنده، وصحة القول بالقصد والإختيار ليكون كلامه ترجمة عما في ضميره، ألا ترى أن قول الصبي جدّ والنائم باطل لعدم القصد، والإختيار فإذا عدم القصد، والإختيار بطل قوله، والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل عنده، لأنه يعدم الرضا ومال المكره معصوم، وتحقيق عصمته أن لا يزول عن ملكه بلا رضاه دفعاً للضرر عنه، ويبطل التبرع والأقارير كلها، وإذا وقع الإكراه على الفعل، فإذا تم الإكراه بأن كان عذراً يبيح الفعل شرعاً بطل حكم الفعل عن الفاعل، فإن أمكن أن ينسب إلى المكره نسب إليه، وإلا يبطل حكمه أصلاً.

ولهذا قال في الإكراه على إتلاف المال: إن الضمان على المكره، وفي الأقوال كلها أنها تبطل، وفي إتلاف صيد الإحرام، والحرم والإفطار أنه لا شيء على الفاعل، ولكن الجزاء على المكره، وفي الإكراه على الزنا أنه يوجب الحد على الفاعل، لأنه لم يحل له الفعل، وفي الإكراه على القتل أنه يقتل، ثم يشكل عليه أن القتل لما كان مضافاً إلى المكره، ولم يبطل حكم الفعل عن الفاعل، حتى يضاف إلى المكره، فلماذا يقتل المكره. فيجيب عن هذا بأن المكره، إنما يقتل بالتسبيب إذ السبب عندي، كالمباشر كشهود القصاص إذا رجعوا. وفي الإكراه على الإسلام أن المكره إذا كان ذمياً لا يصح الإسلام، لأن إكراه الذمي باطل، لأنا أمرنا بتركهم وما يدينون، وإن كان حربياً صح الإسلام، لأن إكراه الحربي

جائز فعدّ الاختيار قائما

وكذلك القاضي إذا أكره المديون على بيع ما له فبيعه صحيح، لأن الإكراه حق، لأنه امتنع عن إيفاء حق مستحق عليه، وكذا المولي إذا أكره فطلق صح، وذلك بعد المدة؛ لأن عنده لا يقع الطلاق بمضي أربعة أشهر، ما لم يفرق القاضي، أو الزوج، فإذا لم يفرق الزوج يجبره القاضي، ويكون الإجبار حقا، لأن التفريق مستحق على المولي بعد انقضاء المدة، وحينئذ الإكراه لا يعدم الاختيار، لكنه يعدم الرضا في السبب، والحكم دون الاختيار، فكان دون الهزل، وشرط الخيار والخطأ في إفادة الحكم إذ الرضا بالسبب موجود في الهزل.

وشرط الخيار والبلوغ قائم مقام اعتدال العقل في الخطأ، فكان الرضا والاختيار موجودا تقديرا، فعلم أن الإكراه فيما يتعلق بالرضا دون هذه الأشياء، فكان أبعد في إفادة موجب السبب من الهزل، وشرط الخيار، والخطأ والكل يفسد الاختيار.

(فإذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد إن أمكن وإلا بقي منسوبا إلى الاختيار الفاسد) يعني هذا الاختيار الفاسد إذا عارضه اختيار صحيح يرجح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد إن أمكن، ويجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته، لأن الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة إذا جعل معدوما صار بمنزلة عديم الاختيار، فيصير آلة للمكره فيما يحتمل أن يكون آلة له، وفيما لا يحتمله لا يصح نسبته إلى المكره، مثلا تقع

الاختيار فاسد (فإذا عارضه اختيار صحيح) وهو اختيار المكره بالكسر (وجب ترجيح الصحيح على الفاسد إن أمكن) كما في الإكراه على القتل، وإتلاف المال حيث يصلح المكره بالفتح أن يكون آلة للمكره بالكسر، فيضاف الفعل إلى المكره بالكسر، ويلزمه حكمه (وإلا) أي وإن لم يمكن نسبة الفعل إلى المكره بالكسر، كما في الأقوال.

وفي بعض الأفعال (بقي منسوبا إلى الاختيار الفاسد) وهو اختيار المكره

المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوباً إلى الاختيار الفاسد، لأنه صالح
لذلك لما مر أن الابتلاء باق، وإنما كان يسقط للترجيح، ولم يوجد، ولهذا بقي
مخاطباً بهذا القدر من الاختيار، كما مر وصارت التصرفات كلها في هذا الباب
منقسمة إلى هذين القسمين ما يحتمل النسبة إلى المكره، وما لا يمكن أن ينسب
إليه.

وجملة الأمر ما بينا أن الإكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال، إذ بالإكراه
لا يتبدل حكم السبب الموضوع له، بل يبقى حكمه كما في الطائع، لأن السبب
إنما صار موجباً للحكم لصدوره عن عقل وتمييز، وأهلية وخطاب، وبعد الإكراه
هذه المعاني قائمة.

ولا تبديل محل الجناية، بل يبقى عليها معصوماً كما كان، ولا يوجب
تبديل النسبة إلا بطريق واحد، وهو أن يجعل المكره آلة للمكره إذ لا وجه لنقل
الحكم بدون نقل الفعل، لأن الحكم أثر الفعل، وأثر الفعل لا ينفك عن المؤثر،
ولا وجه لنقل الفعل ذاته، لأن الفعل إذا وجد في محل يستحيل نقله عنه، إلا
بهذا الطريق، وهو أن يجعل المكره آلة للمكره فإن قيل في إجراء كلمة الكفر
مكرهاً تبديل الحكم، لأن هذا من الطائع كفر، ومن المكره لا.

قلنا: الردة في الحقيقة بناء على تبدل الاعتقاد، وإجراء كلمة الكفر طائعاً
دليل تبديل الاعتقاد، ومكرهاً لا. فإن أمكن أن يجعل آلة ينقل وإلا وجب القصر
على المكره (ففي الأقوال لا يصلح أن يكون المتكلم فيها آلة لغيره، لأن التكلم
بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه) أي على المتكلم ثم ينظر (فإن كان مما لا
ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره، كالطلاق ونحوه) أي العتاق

بالفتح، فجعل المكره مؤاخذاً بفعله، ثم فرع على هذا بقوله: (ففي الأقوال لا
يصلح) المكره أن يكون آلة (لغيره، لأن التكلم بلسان الغير لا يتصور فاقتصر
عليه) أي حكم القول على المكره بالفتح (فإن كان) القول (مما لا ينفسخ ولا
يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره، كالطلاق ونحوه) من العتاق والنكاح والرجعة

والنكاح، فإن هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ، ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا، حتى لو طلق، أو أعتق، أو تزوج يصح، لأن الطلاق والعتاق والنكاح لا يبطل بالهزل، والهزل ينافي الرضا، والاختيار بالحكم، ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار أصلاً في الحكم، فلأن لا يبطل بما يفسد الاختيار وهو الإكراه أولى وإذا اتصل الإكراه بقبول المال في الخلع، فإن الطلاق يقع، والمال لا يجب لأن الإكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعاً، ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعاً، والتزام المال يعدم عند الرضا، فكأن المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه، كطلاق الصغيرة على مال فإن الصغيرة لو اختلعت مع زوجها البالغ على مال وقع الطلاق، ولا يجب المال بخلاف الهزل عند أبي حنيفة رحمه الله حيث يتوقف وقوع الطلاق، ولزوم المال على اختيار المرأة المال، فإن اختارت يقع الطلاق، ويجب المال، لأن الهزل يعدم الرضا والاختيار جميعاً بالحكم، ولا يمنع الرضا والاختيار في السبب.

وإذا كان كذلك صح إيجاب المال لوجود الاختيار والرضا في السبب، وتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار في الخلع من جانبها، فإنه لما دخل على الحكم، دون السبب أوجب توقف الطلاق على قبول المال، كذلك هذا هنا، أي في الهزل في الخلع، وفي الإكراه الرضا بالسبب غير موجود، فلا يصح إيجاب المال لعدم الرضا، فصار كأن المال لم يوجد فيقع الطلاق، لأنه لا يتوقف على الرضا، وأما عندهما فما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع أصلاً، وما يدخل على السبب يؤثر في المال حتى لا يجب دون الطلاق حتى يقع.

والجواب في الإكراه عندهما، كما ذكره أبو حنيفة رحمه الله، وهو أن الطلاق يقع في الحال، والمال لا يجب، لأن الإكراه يعدم الرضا بالسبب، والحكم ولا يمنع الاختيار فيهما، فلم يصح إيجاب المال لعدم الرضا، بلزوم المال، فكأن لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال، بخلاف الهزل فإن عندهما الطلاق واقع في الحال، والمال لازم فيه، لأن الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب، بل الرضا بالسبب في الهزل موجود، فصح إيجاب المال، لكن الطلاق

لا يتوقف عليه، لأن الهزل لا يؤثر فيه، والمال يتبع الطلاق، كما في الخلع بشرط الخيار فإن عندهما فيه يقع الطلاق، ويجب المال ويبطل الخيار، وفي الإكراه الرضا بالسبب، والحكم معدوم، فلا يصح إيجاب المال، لأن المال لا يجب إلا بالشرط، أي بشرط الذكر في الخلع فكان في الإيجاب مثل الثمن، فكما أن الثمن لا يجب إلا بشرط الذكر في البيع، فكذا لا يجب المال في الخلع إلا بالشرط، ثم إذا صح الإيجاب في البيع يجب الثمن، وإلا لا يجب، فكذا في الخلع إذا صح الإيجاب، وجب المال وبعد صحة إيجاب المال في الخلع يتبع الطلاق الذي هو المقصود، وذلك موجود في الهزل بالخلع لوجود الرضا بالسبب، فيجب المال تبعاً للطلاق، لكونه مقصوداً، ولا يتوقف الطلاق على المال، بل يقع الطلاق في الحال والمال يتبعه.

وفي الإكراه فسد الإيجاب لعدم الرضا بالسبب، والحكم جميعاً فلا يجب المال، لأن لزوم المال يتوقف على الرضا، ولم يوجد، فكان وجوب المال من آثار صحة الإيجاب وفي بعض نسخ فخر الإسلام رحمه الله مثال اليمين، أي في اليمين لا يجب الجزاء إلا بوجود الشرط، فكذا المال في فصل الخلع لا يجب إلا بوجود شرط ذكر البدل (وإن كان يحتمله) أي الفسخ (ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه) أي الإجارة (يقتصر على المباشر إلا أنه يفسد لعدم الرضا، ولا تصح الأقارير كلها، لأن صحتها تعتمد قيام المخبر به، وقد قامت دلالة عدمه) وهو

والتدبير، والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار، والإيلاء والفيء القولي فيه، والإسلام، فإن هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ، ولا تتوقف على الرضا، فلو أكره بها أحد وتكلم بها لم يبطل بالكره، وتنفذ على المكره بالفتح فقط (وإن كان يحتمله ويتوقف على الرضا كالبيع، ونحوه يقتصر على المباشر) ههنا أيضاً وهو المكره بالفتح (إلا أنه يفسد لعدم الرضا) فينعقد البيع فاسداً، ولو أجازه بعد زوال الإكراه يصح، لأن المفسد زال بالإجازة (ولا تصح الأقارير كلها، لأن صحتها تعتمد على قيام المخبر به، وقد قامت دلالتها على عدمه) أي

قيام السيف على رأسه، وهذا بخلاف أقارير السكران، فإنها تصح، لأن السكر لما لم يصلح عذراً لكونه معصية، لم يصلح دلالة على عدم المخبر به، بل جعل دلالة على الرجوع، لأن السكران لا يكاد يثبت على شيء بخلاف السكران إذا ارتد فإن امرأته لا تبين، فقد جعل السكر هنا دلالة على عدم المخبر به، لأن الردة تعتمد محض الاعتقاد، وقد وقع السكر، والشبهة فيه، فلا يثبت، وما يعتمد العبارة لا يبطل بالشبهة أيضاً.

والإكراه الكامل: وهو أن يكون بالقتل، أو القطع، والقاصر وهو أن يكون بالحبس المديد، أو بالضرب الشديد سواء في هذا التي فيها يتوقف على الرضا، لأن الإكراه بهذه الأشياء يعدم الرضا، بخلاف ما إذا أكره بضرب سوط، أو حبس يوم، أو قيد يوم، فإن ذلك لا يكون إكراهاً إلا إذا كان الرجل صاحب منصب يعلم أنه يضربه لفوات الرضا.

(والأفعال قسمان: أحدهما. كالأقوال، فلا يصلح فيه آلة لغيره كالأكل، والوطء فيقتصر الفعل على المكره، لأن الأكل بفم غيره لا يتصور) وكذا الوطء

عدم ثبوت المخبر بها، لأنه يتكلم دفعاً للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر بها، ولا يجوز أن يجعل مجازاً عن شيء، لأنه لا يقصد المجاز، مع قيام دليل الكذب، وهو الإكراه (والأفعال قسمان أحدهما كالأقوال، فلا يصلح أن يكون المكره فيه آلة لغيره، كالأكل والوطء والزنا فيقتصر الفعل على المكره، لأن الأكل بفم الغير لا يتصور) وكذا الوطء بآلة الغير لا يتصور، فإذا أكره الإنسان أن يأكل في الصوم يفسد صوم الآكل، ولا يفسد صوم الآمر إن كان صائماً، وكذا لو أكره أن يأكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر، ولكنهم اختلفوا في حق الضمان، فقيل: يجب الضمان على المكره دون الآمر، وإن كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الإتلاف، لأن منفعة الأكل حصلت له، وقيل لو أكره على أكل مال نفسه فإن كان جائعاً لا يجب على الآمر شيء، لأن منفعته رجعت إلى الآكل، وإن كان شبعان يجب عليه قيمته، لأن منفعته لم ترجع إلى الآكل.

بآلة غيره (والثاني ما يصلح) أن يكون الفاعل فيه (آلة لغيره كإتلاف النفس والمال، فيجب القصاص على المكره، دون المكره، وكذا الدية تجب على عاقلة المكره) وهذا لأنه يمكن أن يأخذه، فيضرب به نفساً، أو مالاً فيتلفه، فإن كان مع المكره ما أوجب جرحه وجب به القود في النفس بالإجماع، وليس في ذلك تبديل محل الجناية أيضاً، فلذلك جعل آلة له كأنه أخذ بيده مع السكين، فقتل بذلك غيره وإذا جعل آلة له صار ابتداء وجود القتل مضافاً إلى المكره، فلزمه

ولو أكره على أكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان جائعاً، أو شبعان، لأنه من قبيل الإكراه على إتلاف ماله، فيجب الضمان، وكذا إذا أكره إنسان أن يطأ فإن كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد، ويكون آثماً، ولا ينتقل هذا الفعل إلى الآمر على ما سيأتي، وإن كان مع امرأته في الصوم، أو في الاعتكاف، أو الإحرام، أو الحيض، فينبغي أن يكون هذا أيضاً مقتصراً على الفاعل ويأثم هو، ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله، وما رأيت رواية على أنه يرجع به على المكره الآمر أم لا.

(والثاني) أي القسم الثاني من الأفعال (ما يصلح المكره فيه أن يكون آلة لغيره كإتلاف النفس والمال) فإنه يمكن للإنسان أن يأخذ آخر ويلقيه على مال أحد ليتلفه، أو نفس أحد ليقتله (فيجب القصاص على المكره) بالكسر إن كان القتل عمداً بالسيف، لأنه هو القاتل، والمكره آلة له كالسكين.

وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله، وقال محمد وزفر رحمهما الله: يجب على المكره، لأنه هو الفاعل الحقيقي، وإن كان الآخر آمراً، وقال الشافعي رحمه الله: يجب عليهما، أما المكره فلكونه آمراً، وأما المكره فلكونه فاعلاً وقال أبو يوسف رحمه الله: لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة له عنهما.

(وكذا الدية على عاقلة المكره) إن كان القتل خطأ، وكذا الكفارة أيضاً تجب عليه، ثم لما قسم المصنف رحمه الله الإكراه أولاً إلى فرض وحظر، وإباحة، ورخصة، فالآن يقسم حرمة المكره به إلى الأقسام الأربعة بعنوان آخر، وإن كان

حكم الفعل ابتداء، ويخرج المكره من البين، ولذلك وجب القصاص على المكره، لا على المكره، وإذا أكره رجلاً على رمي صيد فرماه فأصاب إنساناً، أن الدية تجب على عاقلة المكره، وتجب الكفارة على المكره، لأن المكره جعل آلة فيما يرجع إلى المحل، وهو ضمان المتلف، يعني الدية والكفارة جزاء الفعل المحرم، لحرمة هذا المحل أيضاً، وكان ينبغي أن تجب الكفارة على المكره، لأنها جزاء الفعل المحرم، وفعل المكره حرام، بدليل أنه يأثم، وإنما أوجبناها على المكره، لأن الكفارة لمعنى في المحل، وهو حرمة المحل فكان بمنزلة الدية، وكذلك إتلاف المال ينسب إلى المكره ابتداء وهذه نسبة تثبت شرعاً لما قلنا أنه صار آلة له، وصار المكره مدفوعاً إلى الفعل من جهته، فتجب على المكره كيلا يهدر دمه، أو ماله، وهذا كالأمر فإنه متى صح استقام نقل الجناية به أيضاً، كمن أمر عبده بأن يحفر بئراً في فنائه.

وذلك موضع إشكال قد يخفى على الناس أنه ملكه، أو حق المسلمين، فحفر فوقع فيها إنسان، فمات فإن المولى يحمل قتلاً لصحة الأمر، وكذا إذا استأجر حراً أو استعان به، وذلك موضع إشكال ولم يبين، فإن ضمان ما يعطب به على الأمر لصحة الأمر، وإذ كان في جادة الطريق لا يشكل حاله بطل الأمر، واقتصرت الجناية على المباشر، وكذا من قتل عبد غيره بأمر المولى انتقل إلى المولى نفس القتل في حق حكمه، كأنه باشره بنفسه، لأنه موضع شبهة، لأنه مملوكه فيشتبه عليه أنه يحل له ذلك، لأنه تصرف في مملوكه، بخلاف ما إذا قتل حراً بأمر حر آخر، فإن الضمان على المباشر، لأنه لا شبهة هنا، والإكراه صحيح بكل حال سواء كان في موضع الاشتباه بأن أكره على حفر بئر في فناء داره، أو في غير موضع الاشتباه بأن أكرهه على حفر بئر في الجادة، أو أكرهه على قتل عبده، أو على قتل حر، فوجب أن ينسب الفعل إلى المكره، ويجب الضمان على المكره، لأن الدليل الموجب للنقل خوف التلف، وذا يفصل بين إكراهه على قتل عبده، أو قتل حر، بخلاف الأمر، فإن دليل النقل، ثم صحة الأمر، وفيما إذا أمر بقتل الحر، أو بحفر البئر في الجادة لم يصح الأمر، فلم ينتقل فاقتصر على

المباشر. والإكراه الذي لا يوجب الإلجاء لا يوجب النقل لأنه يعدم الرضا، ولا يفسد الاختيار، فلذلك لم يجعل آلة له، حتى لو أكرهه بحبس شديد، أو بضرب شديد على أن يطرح ماله في الماء، أو في النار، أو يدفع ماله إلى فلان ففعل، ذلك لا يكون مكرهاً، بخلاف ما إذا أكره على البيع والشراء بهما، فإنه يكون إكراهاً حتى يفسد البيع.

والفرق أن صحة البيع والشراء تتوقف على الرضا، وهذا الإكراه يعدم الرضا. أما النقل فإنما يكون عند فساد الاختيار بواسطة ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد وهذا الإكراه لا يفسد الاختيار فلا ينقل الفعل إلى المكره، وقد كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة، إلا أن محل الإكراه غير الذي يلاقيه الإتلاف صورة، وكان ذلك يبدل بأن يجعل آلة بطل ذلك، واقتصر الفعل على المكره، لأن المحل إذا تبدل كان في تبدله بطلان الإكراه، ولأن الإكراه لا أثر له في تبديل المحال

وفي تبديل المحل خلاف المكره، لأنه لم يوجد الإكراه على المحل الآخر، فيكون طائعاً في ذلك، وفي خلافه بطلان الإكراه وإذا بطل الإكراه اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الأمر إلى المحل الأول.

وهذا كمن أكره محرماً على قتل الصيد، أو أكره حلالاً على قتل صيد الحرم، فإن هذا القتل يقتصر على المباشر ولا ينتقل إلى المكره، وإن كان يتصور ذلك بأن يجعل المباشر آلة للمكره فيأخذه ويرمي به على الصيد، ومع هذا لم يجعل آلة له، لأن في ذلك تبديل محل الجناية.

بيانه أن محل الجناية صورة هو الصيد. وفي الحقيقة محل الجناية إحرام المكره، أو دينه، وذلك في صيد المحرم، لأن ما يجب على قاتل صيد الحرم، وإن كان بدل الصيد حتى لو اشترك حلالان في قتله يجب عليهما جزاء واحد، فهو حق الله تعالى، فيكون الجاني عليه جانياً على دين نفسه، ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الجناية، لأنه حينئذ تكون الجناية واقعة على إحرام المكره ودينه. وفي ذلك بطلان الإكراه، وهذا بخلاف الإكراه على قتل نفس معصومة، لأن محل

الجناية، ثم المقتول، فلا يكون في تبديل النسبة تبديل محل الجناية، وهنا محل الجناية الإحرام، أو الدين إذ لا حرمة لنفس الصيد فإن الحلال إذا اصطاده يحل للمحرم أكله، إذا لم يوجد منه إشارة، أو إعانة، أو دلالة، ولهذا قلنا: إن المكره على القتل آثم، لأن القتل من حيث إنه يوجب المأثم جناية على دين القاتل، وهو في ذلك لا يصلح آلة، ولو جعل آلة لصار محل الجناية دين المكره، ففي حكم القصاص وغيره صار المكره فاعلاً، وفي حق المأثم صار المكره فاعلاً، لأنه اختار موته وحققه بما في وسعه، فلحقه المأثم، فالمأثم يعتمد عزائم القلوب، إذا تصلت بالفعل، ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم إن تسليمه يقتصر عليه، وإن كان فعلاً، لأن التسليم تصرف في المبيع، وإنما أكره ليتصرف في بيع نفسه بالإتمام، وهو فيه لا يصلح آلة إذ لو جعل آلة لتبدل محل الإكراه، لأنه أكره على أن يتصرف في المبيع، ولو جعل آلة لا يكون فعله فعلاً في المبيع، بل يكون فعلاً في المغصوب، ولتبدل ذات الفعل، لأنه حينئذ يصير غصباً محضاً، وقد نسبناه إلى المكره من حيث هو غصب.

توضيحه أنه لا تأثير للإكراه في تبديل محل الجناية، فلو أخرجنا هذا التسليم من أن يكون متمماً للعقد، وجعلناه غصباً ابتداء بنسبته إلى المكره لتبدل بسبب الإكراه ذات الفعل، وإذا لم يجز أن يتبدل محل الفعل بسبب الإكراه، فكيف يجوز أن يتبدل به ذات الفعل، وإذا ثبت أنه أمر حكمي استقام ذلك فيما يعقل، ولا يحس، وبذلك قلنا: إنه إذا أكره على الإعتاق بما فيه إلجاء أن الإعتاق واقع من المكره.

ومعنى الإتلاف منه منقول إلى المكره، لأنه معقول يقبل النقل أما التكلم بالإعتاق، فقد صدر من المكره حساً، فلا يمكن نقله عنه لما بينا أن النقل إنما يكون في المعقول، لا في المحسوس، ولهذا كان الولاء له، فلو نقل نفس الإعتاق إلى المكره لما نفذ لأن المكره ليس بمالك، ولا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والإتلاف منفصل عن الإعتاق في الجملة لتصوره بدون الإعتاق

(والحرمات أنواع حرمة، لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم) وجرحه فإنه لا يحل ذلك بعذر الإكراه، ولا يرخص فيه، لأن دليل الرخصة خوف التلف والمكره، والمكره عليه في ذلك سواء لأنه كما يتلف المكره، لو لم يقدم على قتله يتلف المكره عليه، إذا أقدم عليه فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للمتعارض بينهما، فإذا قتله فكأنه قتله بلا إكراه، فيحرم، وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل، وذلك بمنزلة القتل، لأنه لا أب للولد ليربيه، فكان هالكاً حكماً، ولهذا يستحق به القتل، حتى إن من قيل له: لتقتلنك، أو لتقطعن يدك حل له ذلك، لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض، فتفويت النفس يتضمن تفويت اليد، ولا ينعكس، ويد غيره ونفسه سواء، فلا يحل له أن يقدم على قطع يد غيره، وإن أكره بالقتل، لأن عند المكره عليه يده أقوى من نفس المكره.

مآل التقسيمين واحداً فقال: (والحرمات أنواع حرمة لا تنكشف، ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة) فإنه لا يحل بعذر الإكراه قط، إذ فيه فساد الفراش، وضياع النسب، لأن ولد الزنا هالك حكماً، إذ لا يجب على الأم نفقته، ولا يجب على الزاني تأديبه، وإنفاقه فهو داخل في الإكراه الخطر، وقيل: هذا في زنا الرجل بالإكراه.

وأما إذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك إذ ليس في التمكين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل، لأن نسب الولد عنها لا ينقطع، ولهذا سقط الإثم عنها.

(وقتل المسلم) فإن حرمته لا تنكشف، لأن دليل الرخصة خوف تلف النفس، والعضو والمكره، والمكره عليه في ذلك سواء، فلا ينبغي للمكره أن يتلف نفس أحد، أو عضوه لأجل سلامة نفسه، أو عضوه، فصار الإكراه في حكم العدم، فكأنه قتله بلا إكراه فيحرم.

(وحرمة تحتمل السقوط أصلاً كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير) فإن الإكراه الملجئ يوجب إباحة هذه الأشياء لأن حرمتها لم تثبت بالنص إلا عند الاختيار، قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[1].

والاستثناء من التحريم إباحة فبقيت على الإباحة الأصلية، وهذا كمن اضطر إلى ذلك بجوع، أو عطش، ألا ترى أن رفع التحريم في هذه الأشياء يعود إلى المتناول، أما الخمر فلما فيها من إزالة العقل، والصد عن ذكر الله، وأما الخنزير، فلما في أكله من عدوى طبعه إلى الآكل، والميتة من الخبائث، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾[2] وقال: ويحرم عليهم الخبائث، فإذا آل ذلك إلى فوت الكل كان فوت البعض أولى من فوت الكل على مثال قولنا لتقطعن يدك، أو لنقتلنك نحن فإذا سقطت الحرمة في حال الإكراه كان المكره في الامتناع من تناوله مضيعاً لدمه، فصار آثماً، وهذا إذا تم الإكراه بأن يخاف على نفسه، أو على عضو من أعضائه، فأما إذا قصر بأن أكره على ذلك بحبس، أو ضرب أو قيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة، إلا أنه إذا شرب لم يحد لأنه إذا تكامل الإكراه، أوجب الحل فإذا قصر أورث شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس إذا قتل فإنه يقتل، لأنه إذا تم الإكراه لم يحل لكنه انتقل عن المكره إلى المكره، فيقتل المكره، فإذا قصر لم

(وحرمة تحتمل السقوط أصلاً) بعذر الإكراه وغيره وتصير حلال الاستعمال، فهو داخل في الإكراه الفرض (كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير) فإن حرمة هذه الأشياء إنما تثبت بالنص، حالة الاختيار لا حالة الاضطرار، قال الله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ فحالة

---

(1) سورة الأنعام: الآية ١١٩. (٢) سورة المائدة: الآية ٩١.

يحتمل، ولم يصر شبهة أيضاً (وحرمة لا تحتمل السقوط، لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كلمة الكفر، وحرمة تحتمل السقوط في الجملة، لكنها لم تسقط بعذر الإكراه، واحتملت الرخصة أيضاً كتناول المضطر مال الغير، ولهذا إذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيداً) إعلم أن إجراء كلمة الكفر ظلم وحرام في الأصل، لكنه يترخص فيه إذا أجرى وقلبه مطمئن بالإيمان، لما روي أن المشركين أخذوا عماراً، ولم يتركوه حتى سب رسول الله وذكر آلهتهم بخير، فلما أتى رسول الله قال: ما وراءك فقال: شر ما تركوني، حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير، فقال: كيف وجدت قلبك قال: مطمئناً بالإيمان، قال عليه السلام: «فإن عادوا فعد» معناه إلى الطمأنينة، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾(1).

ويبقى الكف عن إجراء كلمة الكفر عزيمة بحديث خبيب رضي الله عنه، فإن خبيباً لما صبر عن ذلك حتى صلب سماه رسول الله سيد الشهداء، وذلك

المخمصة والإكراه مستثناة عن ذلك (وحرمة لا تحتمل السقوط، لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كلمة الكفر) فإنه قبيح لذاته، وحرمته غير ساقطة، لكنه يترخص في حالة الإكراه بإجرائها، فهو داخل في قسم الرخصة.

(وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الإكراه، وإن احتملت الرخصة أيضاً كتناول مال الغير) فإنه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الإذن، ولكنها لم تسقط بعذر الإكراه، ويترخص فيه لدفع الشر، ويعامل معاملة المباح، فإذا أكره بالإكراه الملجىء، جاز له أن يفعل ذلك، ثم يضمن قيمته بعد زوال الإكراه لبقاء عصمته فهو أيضاً داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الإباحة لما قدمنا أنها إما داخلة في الفرض، أو في الرخصة، (ولهذا) أي ولأجل أن الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع (إذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيداً) لأنه يكون باذلاً نفسه لإعزاز دين الله تعالى، ولإقامة الشرع،

---

(1) سورة النحل: الآية ١٠٦.

لأن حرمته باقية، وفي هتك الظاهر مع قرار القلب بالإيمان ضرب جناية، لكنه دون القتل، لأن ذلك هتك صورة لا معنى، لأن التصديق باق، وهذا هتك صورة ومعنى، فإذا صبر فقد أخذ بالعزيمة، وبذل نفسه لإعزاز دين الله، فكان شهيداً، وإذا أجرى فقد ترخص بالأدنى صيانة للأعلى، وهو النفس وكذا هذا في سائر حقوق الله تعالى مثل إفساد الصلاة، والصيام، وقتل صيد الحرم، أو الإحرام كما بينا.

وكذلك في استهلاك أموال الناس، يرخص فيه بالإكراه التام، لأن حرمة النفس، فوق حرمة المال، فجاز أن يجعل المال وقاية للنفس، ولكن أخذ مال الغير وإتلافه ظلم، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾[1] وهذا لأن حرمة تعرضه لعصمة صاحبه، وهي باقية فبقي حراماً في نفسه لبقاء دليل الحرمة، فالرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم وقيام حكمه، أي يعامل به بمثل ما يعامل بالمباح وقد حققناه من قبل فإذا صبر فقد بذل نفسه لدفع الظلم من الغير ولإقامة حق محترم فصار شهيداً، وكذلك المرأة إذا أكرهت على الزنا بالقتل، أو القطع رخص ها في ذلك، وليس في ذلك معنى لقتل، لأن نسبة الولد عنها لا تنقطع بخلاف، ما إذا أكره الرجل على الزنا كما مر.

ولهذا قلنا: إذا أكرهت على الزنا بحبس، إنها لا تحد، لأن الإكراه الكامل يوجب الرخصة، فأورث القاصر شبهة، بخلاف الرجل فإنه إذا أكره على الزنا بالحبس يحد، لأن الإكراه لا يؤثر في الأفعال المحظورة بعينها، فصار الذي لا تسقط حرمته، ويحتمل الرخصة قسمين ما كان حق الله تعالى كالإيمان، فإنه

اللهم ادخلني في زمرة الشهداء، واسلكني في عدة السعداء ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾[2] ولا ينجي بأس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وآله وأصحابه، وأهل بيته وأزواجه وذرياته وسلم يقول العبد المفتقر إلى الله

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٨. (٢) سورة الشعراء: الآية ٨٨.

حسن لمعنى في عينه لا يقبل السقوط بحال، وكذا الكفر قبيح لعينه، فلا تحتمل حرمته السقوط بحال.

ألا ترى أنه لما لم يكن في العقيدة ضرورة لم تحتمل الرخصة بالتبديل، وإنما دخلت الرخصة في الأداء للضرورة، لأنه ركن زائد عند الفقهاء، وعند المتكلمين ليس بركن إنما الركن فيه التصديق، وهو قائم لا يحتمل السقوط بحال، وصار غيره وهو الإقرار باللسان عرضة للعوارض، فيسقط بالإكراه التام وما كان من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كالصوم ونحوه، فإنه يحتمل السقوط بأصله بأن يبيح صاحب المال، أو يعرض له عارض يباح له الفطر، لكن دليل السقوط لما لم يوجد في هذا الشيء المحرم، وعارضه أمر فوقه، وهو الإكراه وجب العمل بالأمر العارض بإثبات الرخصة، ووجب العمل أيضاً بأصله بأن يبقى عزماً، وهذا كمن أصابته مخمصة فإنه يحل له تناول طعام غيره رخصة، لا إباحة مطلقة لأن حرمته لحق صاحبه، وهو لم يبحه حتى إذا ترك ذلك فمات كان شهيداً باذلاً مهجته في رضا الله تعالى مؤثراً رضاه على هواه، بخلاف طعام نفسه، لأنه إلقاء نفسه، في التهلكة، وإذا استوفاه ضمنه، لأن ماله معصوم، وذلك مثل تناول محظور الإحرام عن ضرورة بالمحرم، فإنه يرخص له تناوله، وإن كان مضموناً بالجزاء، فكذا هنا يرخص له التناول، لكن إذا تناوله ضمنه.

فصل في المتفرقات:

الإلهام: وهو الإلقاء في الروع من علم يدعو إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة ليس بحجة، ولا يجوز العمل به عند الجمهور.

وقال بعض الصوفية: إنه حجة في حق الأحكام يجوز العمل به لقوله تعالى: ﴿فألهمها فُجُورَهَا وتقواها﴾[1] أي عرّفها بالإيقاع في القلب، ولأنه إذا جاز

(1) سورة الشمس: الآية ٨.

أن يلهم النحل، كما قال تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾[1] الآية حتى عرفت مصالحها بلا نظر منها، فالمؤمن بذلك أولى، لأنه تعالى شرح قلبه بالنور ليهتدي بذلك النور إلى مصالح الأمور.

قال الله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾[2].

وقال عليه السلام: «اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله»، وما الفراسة إلا خبر عما يقع في القلب بلا نظر في حجة، وقال عليه السلام لوابصة وقد سأله عن البر والإثم وضع يدك على صدرك، فما حاك في قلبك فدعه، وإن أفتاك الناس أفتوك، أي ما أثر فيه، وأوقع فيه بأنه ذنب فدعه، فقد جعل رسول الله عليه السلام شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى عن حجة، وهذا دليل للجعفرية، وهم قوم من الروافض فعندهم لا حجة سوى الإلهام.

وقال عليه السلام: «إن يكن في هذه الأمة محدث، فهو عمر أي ملهم».

وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه أُلقي إلي أن ذا بطن خارجة جارية، وما الإلقاء إلا الإلهام، وكان كما ألهم، وقالت الأمة فيمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحر مقابله القبلة لم تجزه، وإن صلى بتحرٍّ بقلبه جازت، فدل أن الإلهام حجة من الله تعالى للمؤمن كرامة له إلا أنه إذا عصى وعمل بهواه حرم تلك الكرامة، والحجة للجمهور قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[3] فألزمهم الكذب بعجزهم عن برهان يمكن إظهاره، فلو كان الإلهام حجة لما لزمهم الكذب بعجزهم عن إظهار الحجة، ولما تحقق العجز فإن الإلهام حجة باطنة لا يمكن إظهارها، فلا يتحقق العجز عنه إذ الوقوع في القلب كان ثابتاً، وقال الله تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾[4] فالله تعالى وبخهم على عجزهم عن إظهار الحجة على ما ادّعوا من إله غير الله لا برهان لهم به، ولو

---

(1) سورة النحل: الآية ٦٨.
(2) سورة الزمر: الآية ٢٢.
(3) سورة البقرة: الآية ١١١.
(4) سورة المؤمنون: الآية ١١٧.

كانت شهادة قلوبهم لهم حجة لما لحقهم التوبيخ، فثبت أن الحجج التي يصح العمل بها هي ما يمكن إظهاره من النصوص، والآيات التي عرفت حججاً بالنظر الذي يمكن إظهارها، والحكمة في قوله: لا برهان له به، وإن كان الشرك باطلاً أصلاً لتنبيه السامع بالبرهان، فيدله البرهان الصحيح على بطلان الشرك، وحقيقة أن الله تعالى واحد لا شريك له.

وقال عليه السلام: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» وهو جائز بالرأي المستفاد من النظر والاستدلال بأصول الدين بالإجماع، فثبت أن المراد به الرأي، بلا نظر في الأصول، ولأن ما يقع في قلبه، قد يكون بإلهام من الله تعالى، وقد يكون من الشيطان، كما قال: وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم، وقد يكون من النفس، كما قال: ﴿ونعلم ما توسوس به نفسه﴾ فما يكون من الله تعالى يكون حجة، وما يكون من الشيطان، أو النفس لا يكون حجة، فلا يكون حجة مع الاحتمال، ولا يمكن التمييز بين هذه الأنواع إلا بعد النظر والاستدلال بأصول الدين، وإذا استدل على ذلك يكون ذلك إجتهاداً منه لا إلهاماً ولأنه مشترك الدلالة، فإنه إذا قال: إني ألهمت بأن ما أقوله حق، فخصمه يقول: إني ألهمت بأن ما تقوله باطل فإذا قال لخصمه: إنك لست من أهله، فيقابله خصمه بمثله، ولأن خصمه يقول: إني ألهمت بأن القول بالإلهام باطل، فإلهامي حجة، أم لا، فإن قال: حجة بطل قوله، وإن قال: لا فقد أقر ببطلان إلهام في الجملة، وإذا كان الإلهام بعضه صحيحاً، وبعضه باطلاً لم يمكن الحكم بصحة كل الإلهام على الإطلاق، ما لم يقم دليل صحته وحينئذ يكون المرجع إلى الدليل، دون الإلهام.

وعليه نقول على المعتزلة في قولهم: كل مجتهد مصيب إني اجتهدت فأدى إجتهادي إلى أن المجتهد يخطىء ويصيب، فأنا مصيب في هذا الاجتهاد، أم مخطىء، فإن قالوا: إنك مخطئ، فقد بطل قولهم: «كل مجتهد مصيب»، وإن قالوا: إنك مصيب في إجتهادك، فقد أقروا بصحة قول من يقول: إن المجتهد يخطىء ويصيب، وقوله تعالى: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ معناه أنه عرّفها

طريق الخير والشر بطريق العلم، وهو الآيات والحجج.

وأما وحي النحل فلا كلام فيه، لأن الله تعالى أضاف ذلك إلى ذاته حيث قال: وأوحى ربك، وما يكون من الله فهو حق لا محالة. إنما الكلام في شيء يقع في قلبه، ولا يدري أنه من الله تعالى أم من الشيطان، أم من النفس، فنقول: إن هذا ليس بحجة وشرح الصدر بنور التوفيق حتى ينظر في الحجج، وحياة القلب إنما تكون بها.

ولا ننكر كرامة الفراسة، ولكنا لا نجعل شهادة القلب حجة لجهلنا أنها من الله تعالى، أم من الشيطان، أم من النفس

وحديث وابصة ورد في باب ما يحل فعله وتركه، فيجب ترك ما يريبه إلى ما لا يريبه احتياطاً لدينه على ما شهد له قلبه، فأما ما ثبت حله بدليله، فلا يجوز تحريمه بشهادة قلبه.

وكذا ما ثبتت حرمته بدليله، فلا يحل تناوله بشهادة قلبه. وأما حديث عمر رضي الله عنه فقيه أنه كان مخصوصاً به، ونحن لا ننكر هذه الكرامة، وإنما ننكر إثبات الشرع به، وعمر رضي الله عنه كان يعمل في المشروعات بكتاب الله وسنة رسول الله، والاجتهاد وما كان يدعو الناس إلى ما في قلبه والتحري ليس من باب الإلهام فالإلهام عندهم يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم سائر الأدلة الشرعية، والعقلية بنوع نظر واستدلال بالأصول بطريق الضرورة.

والإلهام أيضاً عند عدم الدلائل الأربعة يكون حجة في حق الملهم لا في

الغني الشيخ محمد عبد الله بن عبد الرزاق... الشيخ جيون ابن أبي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق ابن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي: ثم الهندي اللكنوي قد فرغت من تسويد نور الأنوار في شرح المنار بسابع شهر جمادى الأولى سنة ١١٠٥ ألف ومائة وخمس من هجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المحرم الشريف للمدينة المنورة، والبلدة المطهرة

حتى غيره كالشعري ، لا عموم لحكاية الحال إذ الداخل في الوجود هو الواحد من الأحوال، كما في قولهم: فلان دخل الدار، وهذا لأن الأصل أن لا يكون قول الراوي حجة ، لأنه ليس بصاحب وحي ، والحجة إنما هو الوحي أو الإجتهاد، وإنما جعل حجة ضرورة أنه حكي عن صاحب الوحي ، والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها، ولا ضرورة في العموم فلا تثبت الأشياء في الأصل على الإباحة، عند جمهور المعتزلة ، وطائفة من الفقهاء الحنفية والشافعية رحمهم الله منهم الكرخي حتى يرد الشرع بالتقرير، أو بالتغيير إلى غيره.

وقال بعض أصحاب الحديث، ومعتزلة بغداد: الأصل فيها الحظر حتى يرد الشرع مقرراً، أو مغيراً، وقال: أصحابنا وعامة أصحاب الحديث الأصل فيها التوقف وهو قول الأشعري غير أن أصحابنا يقولون لا بد أن يكون له حكم إما الحرمة بالتحريم الأزلي، أو الإباحة، ولكن لا نقف على ذلك بالعقل، فنتوقف في الجواب لا لخلوه عن الحكم، بل لعدم دليل الوقوف، وعندهم لا حكم فيها أصلاً لعدم دليل الثبوت، وهو الخبر عن الله تعالى على لسان صاحب الشرع، فكان الخلاف بيننا وبينهم في كيفية التوقف، وواجب العقل ومحظوره وما فيه ضرر بنفسه، أو بغيره خارج عن موضع الخلاف.

ووجه الإباحة قوله تعالى: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾[1] أخبر بأنه خلق لنا على وجه المنة علينا، وأبلغ وجه المنة إطلاق الانتفاع فيثبت، وقال الله تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده﴾ ، ولأن الانتفاع بها خال عن المفسدة إذ الكلام فيه، ولا ضرر فيه، على المالك فتثبت إباحة الإنتفاع بها. كالاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته

ووجه الحظر أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، فلا يجوز كما في الشاهد، وجه التوقف أن طريق ثبوت الأحكام سمعي وعقلي ، والأول غير موجود، وكذا الثاني، لأنه لا يقطع على أحد الحكمين، فإن من قال بالإباحة عقلاً يجوّز ورود

---

(1) سورة البقرة: الآية ٢٩.

الشرع في ذلك بعينه بالحظر، فينقله من الإباحة إلى الحظر.

ومن قال بالحظر عقلاً يجوّز ورود الشرع بالإباحة في ذلك بعينه، فينقله من الحظر، فينقله من الحظر إلى الإباحة، وما قطع العقل عليه لا يجوز تغييره كشكر المنعم ونحوه. حكم الله تعالى عند الأشعرية خطابه المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، فالاقتضاء يتناول اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم إما مع الجزم، أو مع جواز الترك فيتناول الواجب والمحظور والمندوب والمكروه.

وأما التخيير فهو الإباحة، وهذا لأن خطاب الله تعالى إذا تعلق بشيء فإما أن يكون طلباً جازماً للفعل، وهو الإيجاب، أو غير جازم وهو الندب، أو طلباً جازماً للترك وهو التحريم، أو غير جازم، وهو الكراهة، أو مخيراً بين الطرفين وهو الإباحة، وظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها، والإشكال عليه أن حكم الله تعالى لما كان خطابه، وخطابه كلامه، وكلامه قديم، فيلزم أن يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديماً، وهو باطل، لأن حل الوطء في المنكوحة وحرمته في الأجنبية صفة فعل العبد، ولذلك نقول: هذا وطء حلال، وفعل العبد محدث، وصفة المحدث لا يكون قديماً، ولأنه يقال: هذه المرأة حلت لزيد بعدما لم يكن كذلك، وهذا مشعر بحدوث هذه الأحكام، ولأنا نقول: المقتضي لحل الوطء التزوّج، أو ملك اليمين، وما يكون معللاً بأمر حادث لا يكون قديماً، فثبت أن الحكم يمتنع أن يكون قديماً، والخطاب قديم، فالحكم لا يكون عين الخطاب، وأجابوا عنه بأن معنى، كون الفعل حلالاً هو كونه مقولاً فيه رفعت الحرج عن فعله، ومعنى كونه حراماً هو كونه مقولاً فيه، لو فعلته لعاقبتك، فحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول.

وكان ابتداؤه في غرة شهر المولد من ربيع الأول من السنة المذكور في مدة كان عمري ثمانياً وخمسين سنة، والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وينفع به المبتدئين، وسائر المسلمين الطالبين، ذوي الخلق العظيم، والإشفاق العميم.

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين.

وعندنا حكم الله تعالى صفة أزلية لله تعالى، وكون الفعل واجباً وفرضاً وسنة ونفلاً وحسناً، وحلالاً وحراماً محكوم الله تعالى، ثبت بحكمه وهو إيجابه الفعل على هذا الوصف. وإنما سمي حكم الله تعالى في عرف الفقهاء والمتكلمين بطريق المجاز إطلاقاً لإسم الفعل على المفعول، وهو بناء على مسألة التكوين والمكوّن. فالتكوين عندنا صفة أزلية لله تعالى، وهو فعله حقيقة والمكون مفعوله وهو حادث باحداثه الأزلي لوقت وجوده، ثم المحكوم الذي يسمى حكماً مجازاً هو الوجوب، وكذا صفات الأفعال لا نفس الفعل، لأن نفس الفعل حصل باختيار العبد وكسبه، وإن كان خالقه هو الله تعالى والحكم ما يثبت جبراً شاء العبد أو أبى.

وعند المعتزلة حكم الله تعالى إعلامه إيانا بكون الفعل واجباً أو مندوباً أو مباحاً أو حراماً.

والدليل في اللغة: فعيل بمعنى فاعل، فكان إسماً لفاعل الدلالة كالدال، ومنه يقال: يا دليل المتحيرين، أي هاديهم إلى ما يزول به حيرتهم، ومنه دليل القافلة وهو مرشدهم إلى الطريق إلا أن كلامه يسمى دليلاً مجازاً، وفي الإصطلاح ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم، والنظر عبارة عن ترتيب تصديقات علمية، أو ظنية ليتوصل بها إلى تصديقات أخر، والإستدلال طلب الدلالة كالاستنصار طلب النصرة، وما قيل: هو أن ينتقل الذهن من الأثر إلى المؤثر كالدخان مع النار، على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ، والآية ما يوجب علم اليقين، ولذلك سميت معجزات الرسل آيات قال الله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات﴾(١) وقال تعالى: ﴿فاذهبا بآياتنا﴾(٢) وهي المعجزات. لأن المعجزة توجب علم اليقين بنبوة الرسول، وهي في اللغة: عبارة عن العلامة.

قال الله: ﴿فيه آيات بينات﴾(٣) أي علامات واضحات، وقال: (وغير

---

(١) سورة الإسراء، الآية ١٠١.
(٢) سورة الشعراء، الآية ١٥.
(٣) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

أنها المعصر) أي علاماتها، والحجة مأخوذة من قولهم حج، أي غلب سميت حجة لأنها تغلب من قامت عليه وألزمته حقاً. وهي مستعملة فيما كان قطعياً أو غير قطعي.

والبرهان نظير الحجة، وكذا البينة. والعرف ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، والعادة ما استمروا عليه وعادوا له مرة بعد أخرى، والجدل مأخوذ من الجدل، وهو الفتل والإحكام، ومنه حبل جديل ومجدول، أي محكم الفتل، وفي الاصطلاح عبارة عن دفع المرء خصمه عن إفساده قوله بحجة، أو شبهة، وقيل هو تفاوض يجري بين متنازعين لتحقيق حق، أو لإبطال باطل، أو لتغليب ظن، وهو يتناول جدل الكلام وجدل الفقه، وأما صفته فتتبع قصد فاعله إن كان قصده المغالبة، أو العناد فمذموم، وإليه أشار عليه السلام بقوله: «ما ضل قوم بعد هدى إلا أوتوا الجدل»، وإن كان قصده إظهار الحق فمحمود، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾(١) وأما أدبه فحسن الاضطراب عن سوى الشبهات من الخوارج، والاعتدال في خفض الصوت، ورفعه وحسن الإصغاء إلى كلام صاحبه، وجعل الكلام بينهما مدوبة لا مناهبة والثبات على الدعوى إن كان مجيباً والإصرار على الإنكار إن كان سائلاً، والاحتراز عن التكلم في مجلس الشغب، لأنه لا يظهر فيه الحق من الباطل، والاعتراض عن الغضب، وقصد الانتقام فإن ذلك يذهب طراوة الكلام، ويحول بينه وبين المرام.

والسبب الداعي إليه السؤال من المسترشد، إنما للحصر كذا حكى أبو علي في كتاب الشيرازيات عن النحاة، وقولهم حجة، وفي تفسير الإمام فخر الدين الرازي: بيانه أن إن للإثبات، وما للنفي فيبقى كذلك بعد التركيب، إذ الأصل عدم التغيير، وحينئذ إما أن يدل على نفي المذكور، وإثبات غير المذكور، أو نفي غير المذكور وإثبات المذكور، والأول باطل بالإجماع، فتعين الثاني، وهو

---

(١) سورة النحل: الآية ١٢٥.

المراد بالحصر كلام، لأن صاحب المفتاح قال فيه: وترى أئمة النحو، يقولون: إنما تأتي إثباتاً لما يذكر بعدها ونفياً لما سواه، ويذكرون لذلك وجهاً لطيفاً يسند إلى عليّ بن عيسى، وكان من أكابر أئمة النحو ببغداد، وهو أن كلمة إن لما كانت لتأكيد إثبات المسند للمسند إليه، ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحو ضاعف تأكيدها، فناسب أن تضمن معنى القصر، لأن قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ليس إلا تأكيداً للحكم على تأكيد، ولأن ما تجيء على معان جمة فالحكم بأنها للنفي تحكم بلا دليل، ولأن ما هذه كافة، فلا تكون للنفي، كما في إنما ولعلما وكأنما وليتما، ومنع البعض الحصر بإنما محتجاً بقوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾ [1] فإنا أجمعنا على أن من ليس كذلك فهو مؤمن، والجواب أن معناه إنما الكاملون الإيمان..

---

(1) سورة الأنفال: الآية ٢.

الفهرس